نثر الفرائد

لشرح العقائد

تالیف

فضیلۃ الشیخ قاری نصیب اللہ منیر

مدرس

جامعہ دار العلوم تعلیم القرآن غال دیر

ادارۃ العلم پشاور

نَشرُ الفَرائِد

لِشَرحِ العَقائِد.

مؤلف

فضیلة الشیخ قاری نصیب اللہ منیر حفظہ اللہ ورعاہ.

اِدارۃُ العِلم پشاور
محلہ جنگی قصہ خوانی پشاور
0332-9190282 0316-9086282

د کتاب نوم: نَثرُ الفَرَائِدِ لِشَرحِ العَقَائِد.

د مصنف نوم: فضیلة الشیخ قاری نصیب الله منیر حفظه الله ورعاه.

دچاپ تعداد: ۱۱۰۰ / اول چاپ. ﴿الطبعة الاولی﴾

﴿د منـــدلو دی کونـــه﴾

إدارة العِلم محله جنگی پشاور

دینی کتب خانه تیمر گره دیر لوئر.

مکتبة البشری خال بازار دیر لوئر.

اسلامی کتب خانه صوابی.

تاج کتب خانه صوابی.

دچاپ ځای: محله جنگی پیښور: ۱۴۴۲ هـ موافق: ۲۰۲۱ م

1

فَلَيْتَكَ تَحْلُوْ وَ الْحَيَاةُ مَرِيْرَةٌ
وَلَيْتَكَ تَرْضٰى وَ الْاَنَامُ غِضَابُ
وَ لَيْتَ الَّذِىْ بَيْنِىْ وَ بَيْنَكَ عَامِرٌ
وَ بَيْنِىْ وَ بَيْنَ الْعَالَمِيْنَ خَرَابُ

أبو فراس الحمدانى

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلتَّقْدِيْمُ

اَلْحَمْدُ لِمَنْ دَلَّ عَلٰی ذَاتِه بِذَاتِه ، وَشَهِدَ بِوَحْدَانِيَّتِه نِظَامُ مَصْنُوْعَاتِه ، وَ تَحَيَّرَتِ الْعُقُوْلُ وَالْأَفْهَامُ فِیْ كِبْرِيَآءِ ذَاتِه ، وَ تَوَلَّهَتِ (۱) الْأَذْهَانُ وَ الْأَوْهَامُ فِیْ بَيْدَآءِ (۲) عَظْمَةِ صِفَاتِه ، تَلَألَأَتْ عَلٰی صَفْحَاتِ الْمَوْجُوْدَاتِ أَنْوَارُ جَبَرُوْتِه وَسُلْطَانِه ، وَ تَهَلَّلَتْ (۳) عَلٰی وَجَنَاتِ الْكَائِنَاتِ آثَارُ مَلَكُوْتِه وَإِحْسَانِه ، يَا مَنْ تَقَدَّسَ عَنْ سِمَةِ الْحُدُوْثِ وَالزَّوَالِ ، وَ تَنَزَّهَ عَنْ وَصَمَةِ (٤) التَّغَيُّرِ وَالْإِنْتِقَالِ ، صَلِّ عَلٰی نَبِيِّكَ الْمُصْطَفٰی ، وَ رَسُوْلِكَ الْمُجْتَبٰی ، الدَّاعِیْ إِلٰی كَافَّةِ الْوَرٰی ، مُحَمَّدِ نِ الْمَبْعُوْثِ بِالْهُدٰی ، وَعَلٰی آلِه الْبَرَرَةِ الْأَتْقِيَآءِ ، وَأَصْحَابِه الْخِيَرَةِ الْأَصْفِيَآءِ مَا تَعَاقَبَتِ الظُّلَمُ وَالضِّيَآءُ ، وَبَعْدُ: په مطالبُ کښې ډير فائده مند په دنيا او آخِرَتْ کښې ، او په مقاصدُ کښې د ټولو نه اوچت په کمال او مَنْقَبَتْ کښې ، او په مناصبُ کښې ډير کامل په لوئۍ او مَرتَبَتْ کښې ، او په مرغوب اشيآء کښې په تازه والی او زِينَتْ کښې علوم دينيه او علوم يقينيه دی؛ ځکه چې پدی باندی فوز د دارين ، او لوئۍ اعزاز او اکرام په دنيا او آخرت کښې موقوف دے. د علومُ دينيه د دغه کړۍ نه **«علمُ العقائِد»** هم دے چې د دی نوم نه علاوه په **«علمُ التوحيد ، علمُ أُصول الدّين علمُ فِقهِ الْأکبر ، عِلمُ الإيمان ، عِلمُ الأسمآء و الصّفات ، علمُ أُصُوْلِ السُّنَّةِ ، عِلمُ الْکَلام»** وغيره نومونو سره هم ياد علم دے. پدی علم کښې بيان د عقائد اسلاميه کيږی ، چې پکښې په دلائل عقليه سره اثبات د عقائد صحيحه او دفاع د عقائد فاسده نه کيږی ، هغه دلائل عقليه چې د اکثرُ تائيد په دلائل نقليه سمعيه سره شوے دے. چونکه علم الکلام د علوم ضروريه نه يو علم دے؛ ځکه چې پدی سره د اصول الدين يعنی عقائد ضروريه اثبات کيږی او د مخالفين د شبهات او اعتراضات ترديد او إزاله کيږی ، هم دغه وجه ده چې د دی علم زدکړه او په نورو علومُ د دی معرفت مقدم کول او دی لره اهميت ورکول ضروری امر دے او د هغی دپاره څه وجوه دی:

۱۔ د هر مذهب د صداقت او حقانيت معلومول په اصول باندی کيږی او دا ډيره اسانه طريقه ده ؛ ځکه چې اصول محدود ، منصوص او متفق عليه وی او فروع او جزئيات لا محدود هم وی او بل طرف ته په فروعاتُ او جزئياتُ کښې د اجتهاد او قياس د ګنجائش په وجه اختلافات هم ډير وی ، اوس که ازوئ عقل وَ انصاف چا د يو مذهب اصول تسليم کړه نو د دی مطلب دا وی چې ده جزئيات او فروع د دغه مذهب هم تسليم کړه ؛ ځکه ټول جزئيات د يو مذهب معلومول او هر هر جزئ لره په قياس او دليل سره ثابتول د فضوليت سره سره انتهائی ګران کار هم دے ، اوس د مذهبِ اسلام حقانيت او صداقت او په نورو مذاهبُ باندی د دی فوقيت ثابتول بغير د جور نظر نه او بغير د بصيرت کامله حاصلولو نه په علم کلام نه شی ممکن کيدے لهذا علم کلام چې د اسلام په اصول مشتمل دے حاصلول هم ضروری او مقدم شو.

۲۔ اسلام يو ابدی ناسخ الملل المتقدمه غير منسوخ دين دے ، د دی په دائره کښې پخپله داخليدل هم

---

(۱).. و تولّهت: ای تحيرت.

(۲).. بَيدآء : المَفازةُ المستويةُ يُجرَی فيهَا الخَيل.

(۳).. تهللت : استنَارَ وَظَهرت عَلَيه أمارَاتُ السُّرورِ.

(٤).. وصمة : عَيبٌ.

واجب دی او بیا دا هم د مسلمان فریضه ده چې دے به داعی جورېږی او نورو خلقو ته به د دین اسلام دعوت ورکوی په بصیرت کامله سره څنګه چې د الله تعالی فرمان دے: {قُلْ هٰذِهٖ سَبِیْلِیْٓ اَدْعُوْٓا اِلَی اللّٰهِ عَلٰی بَصِیْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِیْ} ﴿یوسف: ۱۰۸﴾ پدی وجه داعی به پخپله د اصول د دین نه مکمل خبر وی د دلائل عقلیه نقلیه په ذریعه سره چې ته ده بصیرت کامله حاصل شی او د دعوت دغه اهمه فریضه به احسنه طریقے سره ادا کړی ، پدی وجه امام بخاری باب وضع کوی: بَابٌ: الْعِلْمُ قَبْلَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ ﴿صحیح البخاری: ۱/ ۲٤﴾ یعنی زدکړه د دعوت او عمل نه مخکښې ده.

۳۔ لکه چې په مخکښې زمانه کښې ډیر خلق په اعتقادی ضلالت کښې اخته د صراط مستقیم نه منحرف وو او اهل حق په هغه دور کښې د هغوی د دغه عقائد مدلل تردید کړے دے ؛ نو د دغه زمانے قدیم په شان ډیر خلق نن هم ګمراه کن نظریات او عقائد لرِی چې په مونږه هم د هغی تردید او د هغی خلاف علم جهاد اوچتول د علمی اسحلے سره لازم اوضروری دی او د وقت اهمه تقاضا ده ، بلکه د هغه وخت باطل پرست دومره خطرناک نه وو لکه د دی وخت د باطل پرستو په شان ؛ څکه هغوی خیر القرون ته نیز دے خلق وو او د اسلام مخالف یو قوت وو ؛ پدی دور کښې چونکه په اسلام د هر طرف نه د روشن خیالئ او د باطل حمله ده چې د دی د مقابلے دپاره به مسلمان هر وخت زیرک او دوربین تیار په علمی اسحلے مزین اوخبری لهٰذا پدی دور کښې د دی علم ضرورت د مخکښې په نسبت باندی ډیر زیات دے.

٤۔ په جدید تمدن کښې بعض خلق خپلو فاسدُ خیالاتُ لره د جدید تحقیق په نوم سره په دومره تیزه پروپګنډه سره خوروی چې بعض پخته مسلمانان ترینه پخپله متأثره شی او لاس په کوته ورته پاتی شی ، هم دغه وجه ده چې په جدید تعلیم یافته طبقه کښې به اکثر داسی او موی چې د یورپ او مغرب نه متأثر شوی د اسلام په حقله ملحدانه سوچ فکر لرِی ، چنانچه بعض به درته داسی میلاؤ شی چې د اسلام د منصوصی او قطعی احکامُ په باره کښې مخالفانه کلام پیش کوی ، او داسی ازادی او بے باکه خبری کوی چې کله د دوی دغه ازادی د دینی احکامُ سپکاوئ او انکار ته مفضی شی ، ته نه ګورے چې کله خو دغه قسمه خلق د رسالت او د ختم نبوت په باره کښې بکواسات کوی ، څوک د مونځ او روژے زکوة په باره کښې چې مکویانے کوی ، څوک پکښې د معراج واقعه مستبعده وګنړی منکر ئ شی ، بعض لا پکښې د قبر د عذاب د حشر او قیامت په باره کښې شبهات کوی ، بعض نور د ملائکو او جناتُ شیاطینُ د وجود عقیده توهم ګنړی او بعض پکښې د تقدیر نه انکاری شی ، غرض دا چې دغه جدید تعلیم یافته کسان د بے شماره سمعیات عقیده یا توهم ګنړی او یا ترینه انکار کوی ، او راسخ العقیده خلقو ته د سفاهت او ساده توب او د قدامت پسندئ نسبت کوی ، ښکاره خبره ده چې داسی قسمه نظریاتُ واله د دائره اسلام نه خارج حسابیږی اګر که ځان ته مسلمان وائی او د صوم و صلوة پابند وِی نه وی ؛ څکه زمونږه د اهل السنة والجماعة عقیده روسته تفصیلا را روانه ده چې د ایمان دار مدار په اصولی صحیح عقائدُ دے چې عقیده صحیح وی ؛ نو که په عمل کښې کوتاهے راشی بیا هم ایمان باقی دے او که په عقیده کښې تزلزل راغے ؛ نو که په عمل کښې څوک څومره هم استحکام پیدا کړی خو مؤمن نه شی پاتی کیدے قرآن کریم د داسی بے ایمانه خلقو د اعمالُ وزن ذکر کوی فرمائی: {وَقَدِمْنَآ اِلٰی مَا عَمِلُوْا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنٰهُ هَبَآءً مَّنْثُوْرًا} ﴿الفرقان: ۲۳﴾ او بل ځائے فرمائی: {مَثَلُ مَا یُنْفِقُوْنَ فِیْ هٰذِهِ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا كَمَثَلِ رِیْحٍ فِیْهَا صِرٌّ اَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ

فَأَهْلَكَتْهُ﴾ ﴿آل عمران: ۱۱۷﴾ او دا د یهودؤ، نصاری مشن دے چې نوی طبقه په داسی ماحول کښې نشونما اوکړی چې پدی خرافاتُ کښې اخته شی او د خپل دین د اصولُ نه ناخبر پاتی شی، پدی وجه په هر دور کښې ضروری ده چې د جدید تعلیم سره سره دغه متعلمینُ ته د قرآن کریم او د اسلامی تعلیمات د درس تدریس اهتمام اوکړے شی؛ ځکه قرآن کریم د صحیح عقیدے د برقرار ساتلو ضامن دے کتاب دے.

سَبَبُ التَّألِيْف

کله چې بنده ناچیز ته په مادر علمی **"جَامِعَةُ دارالعُلُومِ تَعلِيم القران خال لوئر دير"** کښې د شرح العقائد د درس و تدریس خدمت حواله شو؛ نو د اول کال نه طلبآء د دی کتاب د تقریر په شکل کښې اسباق محفوظ کړه او هم د دغه تقریر نه ئی فائده اغستله حتی چې اطراف ته خور شو، چونکه دغه تقریر په سبقی انداز سره مرتب وو؛ نو کمے کوتاهے پکښې ډیر وو، خو بیا به هم طلبآء د دی مطالبه ځکه کوله چې دا کتاب په بعض مدارسُ کښې ټول نه تدریس کیدو بلکه څه بعض حصه به درس کیده او بقایه به پریخودے شو، چنانچه د مدرسین عادات مختلف وو بعض مدرسینُ به د **"صِفَاتُ الباری تعالی"** پورې او بعض به تر **"مسئلة الروٴیة"** پورې او بعض نورو به تر **"و عذاب القبر حقٌّ"** پورې درس کوو، خو زمونږه ترتیب د اول کال نه داوو چې کتاب د اول نه تر آخره پورې به لوستلے شو تقریر هم د ټول کتاب مکتوب شوے وو، بل زمونږه سبقی انداز هم معتدل انداز وو چې نه خو انتهائی اختصار وو چې په پوهه کښې خلل واقع شی او نه د ډیر طوالت نه کار اغستے شو چې متعدد سترې کړی، پدی وجه اکثرُ ملګرو بار بار مطالبه کوله چې د دی تقریر کتابی شکل جوړ شی او چاپ شی؛ نو ډیره بهتره به وی د بعضِ نا مساعد حالاتُ په بنا باندی سره د ډیر کوشش نه دغه ترتیب ډیر وخت واغستو خو الحمدلله د الله تعالی په توفیق سره دغه شرح سر ته ورسیده او د طلبآء لاس ته د راتګ سعادت راته حاصل شو ،،د شرح نوم دے **"نَثرُ الْفَرَائِدْ لِشَرحِ الْعَقَائِدْ"** د دی سره بند ناچیز د په شرح باندی په بعضِ مواضع باندی د تعلیق خدمت هم کړے دے چې دغه تعلیق په بعض مفیدُ خبرو باندی مشتمل دے اګر چې د سبق حصه نده خو که څوک ئی د سبق په اندازه سره وائی؛ نو هم څه قباحت پکښې نشته، د الله تعالی نه سوال کوم چې دا شرح مقبوله وګرځوی او د خپلے رضا سبب ئی وګرځوی او کوم ځائے که خطأ شوی وی؛ نو دعفو او رحم توجه دی اوکړی.

شَرحُ العَقَائِدِ وَ أُهمِيَّتُهُ

علم العقائد او علم الکلام یو مخدوم علم دے چې متقدمینُ او متأخرینُ علمآء په خپل وخت کښې د حالاتُ په تناظر د خپل مهارت او وسعت مطابق پکښې تصنیفات کړی دی چې یو د هغی نه **"شرح العقائد النسفیة"** هم دے. چې د فن په أهمُ اصولُ او قواعدُ مشتمل کتاب دے.زمونږه په عربی دینی مدارسُ کښې چې د اهل السنة والجماعة د عقیدے د تحفظ دپاره دا کتاب لوستلے شی، د عقائدُ په کتابونو کښې دا کتاب أهم او مستند کتاب دے، علامه تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ د مشهور متن "العقائد

النسفيه» څُلَّي شرح کړی ده او الله تعالی ورلره شهرت او مقبولیت ورکړے دے؛ ځکه علامه صاحب پدیځکښې د اختصار سره د فن اهم او ضروری مباحث په جامع انداز سره جمع کړی دی، او د اهل السنة والجماعه د مشهور دوه ډلو «**الماتريدية ، الأشاعرة**» (۱) ترجماني ئی کړی ده، هره مسئله ئی په دلیل نقلي او عقلي سره مبرهنه کړی ده خو بیا هم چونکه کتاب د فن مشکل کتاب دے؛ ځکه چې یو خو دا فن پخپله یو عمیق فن دے پدی بنیاد چې د ټول علمِ دین خلاصه او اصل دے، دا هغه فن دے چې د دی په ذریعه د حق او باطل تمیز کیږی، د دی په ذریعه سره د فلاسفؤ غلطیانے نیولے کیږی، د دی په ذریعه سره د فِرَقِ باطله «**ملاحده ، زنادقه ، سمنيه ، براهمه ، معتزله ، خوارج ، روافض ، جهميه ، مرجيه ، كراميه وغيرهم**» سر ښکته کولے شی، دا هغه فن دے چې د دین صداقت، رفعت پدی سره ثابتولے شی، او د باطل مقابله پری کولے شی، اوس دا خیال غلط دے چې د داسی اهم فن کتاب به اسان وی او هر څوک به ترینه په پخپل کتلو او مطالعے سره خپل مقصد حاصلولے شی. دویم پدی وجه چې دا اولنے کتاب د دی فن دے، د دی مسائل پدی انداز سره د دینه مخکښې د چا د غور سره نه وی لګیدلی، دریم د دی فن د بعض مسائلُ لکه اثبات الصانع، توحید الصانع، صفات الصانع اکثر دلائل په فلسفی انداز سره پیش دی او په هغی کښې د منطق او فلسفے خاص اصطلاحات استعمال شوی دی «چې د نن دور طلباء هغی ته توجه کمه کوی» په هغی باندی پوهه بغیر د منطق او فلسفے د تعلق نه مشکل ده. څلورم دا چې د کتاب مصنف داسی شخصیت دے چې د هغی د علمی جور والی نه تقریبا هر څوک واقف دے او په مدارس دینیه کښې د دی کتاب نه علاوه د ده نور مغلق تصنیفات هم تدریس کولے شی.

---

(۱).. د عقیدے په باب کښې د اهل السنة والجماعة څلور طبقات دی: «**متكلمين**» چې دا بیا څلور ډلی دی: «ماتریدیه، اشاعره، محدثین او صوفیه» دا څلور واړه په صراط مستقیم او منجی فِرق دی، د دی ټولو مدعی یوه ده صرف د استدلال په طریقه کښې د دوی اختلاف دے په چا یوه طریقه غالبه ده او په چا باندی بله، په دویځکښې اوله ډله «**ماتريديه**» هغه خلق دی چې د امام ابوحنیفه رحمه الله د منقول شده اصولُ په باب د عقائدُ کښې تائید او تفصیل کوی، د دوی مشر او مقتدی امام ابومنصور الماتریدی رحمه الله دے. دویمه ډله «**أشاعره**» هغه خلق دی چې دوی زیاده تر د امام مالک رحمه الله او امام شافعی رحمه الله د منقول شده اصول په باب د عقائد کښې تائید او تفصیل کوی، د دوی مشر او مقتدی امام ابوالحسن اشعری رحمه الله دے. دا د امام ابومنصور ماتری رحمه الله هم عصر وو او دا دواړه د امام طحاوی رحمه الله د زمانے علماء دی. او د دی داړرو ډلو صرف په دولس مسائلُ کښې اختلاف وو چې ټول فروعی مسائل دی، د «**حجة الله البالغه**» په مشهوره شرحه «**رحمة الله الواسعه**» د مولانا سعیدأحمد پالنپوری رحمه الله کښې دغه ۱۲ مسائل ذکر دی. دی دواړه ډلو ته کله تغلیبًا «**أشاعره**» هم ویلے شی. دریمه ډله «**محدثين**» دا هغه خلق دی چې د امام احمد بن حنبل رحمه الله د منقول شده اصولُ په باب د عقائدُ کښې تائید او تفصیل کوی. او پدی ډله باندی نقل او سمع غالبه ده، یعنی دارمدار د مسائلِ نقلی دلائل ګرځوی او عقلی دلائل ډیر کم استعمالوی، په خلاف د ماتریدیه او اشاعره باندی چې دوی چې دوی د دواړه قسمه دلائلُ نه فائده اخلی خو نقل اصل او عقل ئی مؤید ګرځوی او شبهات عقلیه لره په عقل سره رد کوی. د محدثینُ د «ماتریدیه، اشاعره» سره اختلاف صرف پدیځکښې دے چې دوی په باب د صفاتُ د باری تعالی او متشابهاتُ کښې د تاویل ندی قائل، او ماتریدیه او اشاعره قائل دی، مثلا: **إِسْتِوىٰ عَلَى الْعَرْشِ ، يَدُ الله ، وَجْهُ الله**» وغیره کښې دوی تاویل ناجائز ګڼری او وائی: دا ثابت دی الله تعالی لره **كما يليق بشانه**، هم دغه وجه ده چې محدثین وائی مطلق کلام الله قدیم دے او د الله تعالی صفت دے او اشاعره او ماتردیدیه پکښې تاویل کوی او وائی: چې کلام نفسی قدیم د الله تعالی صفت دے نه مطلق کلام. څلورمه ډله «**صوفيه**» دی، دا هغه ډله ده چې دوی د زړه د نورانیت او د باطن د صفائی ډیر خیال ساتی دے، او نفس لره ریاضت ورکوی او د شهواتُ مقابله پری کوی. ﴿**انظر رحمةالله الواسعه شرح حجة الله البالغه: ۱:۷**﴾

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْمُقَدِّمَةُ الْمُمَهِّدَةُ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَ الصَّلٰوةُ وَ السَّلَامُ عَلٰى مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ وَ عَلٰى اٰلِهٖ وَ اَصْحَابِهِ الَّذِيْنَ اَوْفَوْا عَهْدَهُ وَبَعْدُ:
د هر کتاب د شروع کيدو نه مخکښې څه بيروني خبرې کيږي دپاره د دے چې بصيرت کامله فی الشروع حاصل شي. پس د هغے نه دلته درې غټے خبرې پيژندل ضروري دی. **اَحْوَالُ الْفَنِّ و اَحْوَالُ الْمُصَنِّفِ وَ اَحْوَالُ الْكِتَابِ.**

۱ـ **اَحْوَالُ الْفَنِّ**: دا بحث بيا مشتمل دے په يو څو خبرو باندې: **تَعْيِيْنُ فَنِّ الْكِتَابِ ، تَحْقِيْقُ الْفَنِّ لُغَةً ، تَحْقِيْقُ الْفَنِّ إصطِلاحًا ، تَعْيِيْنُ مَوْضُوْعِ الفَنِّ ، بَيَانُ غَرَضِ الْفَنِّ و غَايَتِه ، تاريخ تَدْوِيْنِ الْفَنِّ ، بَيَانُ شَرَافَةِ الْفَنِّ وَ مُقَامه.**

۱ـ **تَعْيِيْنُ فَنِّ الْكِتَابِ**: د کتاب نوم دے «**شرح العقائد النسفية**» د دی نوم نه ښکاره پته و لګيده چې دا کتاب په فن د علم العقائد کښې دے چې ديته علم الکلام هم وائی وجوه د تسميه به ئی په خپل مقام کښې راشي. **إن شاء الله.**

۲ـ **تحقِيْقُ الْفَنِّ لُغَةً**: علم لغة په معنی د دانستن سره دے ، او **عَقَائِد** جمع د **عَقِيْدَةٌ** ده چې ماخوذ ده د «**عَقْدٌ**» نه په معنی د تړلو ، مظبوطولو ، کلک نيول او غوټه کولو سره راځی ، بيا د دی استعمال په کل انواع د عقودُ کښې کيږی لکه: عقد البيع ، عقد النکاح وغيره. نقيض ئی «**حَل**» دے په معنی د کولاوهلو سره. عقيده هغے خبرې ته وائی چې مضبوطه او راسخه شي په ذهن کښې داسې چې د شک ګنجائش پکښې نه وی. عام د دينه که دغه خبره حقه وی او که باطله وی. لکه عقيده د مسلمان موحد دا ده چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ سره شريک نشته ، او مشرکان وائی چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ سره شريک فی التصرفات شته نعوذ بالله. بيا دغه راسخه خبره چې حقه وی او کوم فن کښې د هغے نه بحث کيږی دغے فن ته «**علم الکلام**» او «**علم العقائد**» وائی ، او چې باطله وی او کوم فن کښې د هغے نه بحث کيږی هغے فن ته «**علم الفلسفه**» او «**علم الحکمة**» وائی. بيا فلسفه څه ته وائی؟ د دی پوره تفصيل روستو راځی.

۳ـ **تَحْقِيْقُ الْفَنِّ إصْطِلاحًا**: په موضوعاتُ د **أبی الخير** او مفتاح السعاده :۲/ ۱۵۰ کښې د علم العقائد داسې تعريف شوے دے: «**هو علمٌ يقتدر معه علىٰ إثبات العقائد الدِّينية بإيراد الحجَج عليها و دفع الشُّبهات عنها**» ﴿**کشاف**:۳۱/۱. **المواقف للايجی: ۷**﴾ **ترجمه**: «دا يو علم دے چې قدرت حاصيلږی په دی سره د ثابتولو د عقائد دينيه په راوړلو د دلائلُ په دی باندی او په دفع کولو د شبهاتُ د دينه» دويم تعريف داسې هم

منقول دے: «**هو علم بأصول يعرف به إثبات الصانع وتوحيده وصفاته و أفعاله و سائر المسموعات**» (١)

ترجمه: «دا يو علم دے د څه اصولو لاندې چې پېژندلے شي پدې سره اثبات د صانع ذات او توحيد د هغے او صفات د هغے او عام سمعيات» يعنې هغه خبرې چې د اوريدو سره تعلق لرى لكه عذاب قبر شو جنت شو جهنم شو.

٤ـ تعيين موضوع الفن: په موضوع د دې فن كښې اختلاف دے، متقدمين وائى چې: موضوع د دے فن **ذات الله** تَبَارَكَ وَتَعَالٰى **وصفاته** ده. او متأخرين وائى چې د دے فن موضوع «**إثبات الموجود و المعدوم بحيث يتعلق بالعقائدالدينيه**» ده. **ترجمه:** «ثابتول د موجود او معدوم په داسې شان سره چې د عقائد دينيه سره تعلق لرى»

٥ـ تَعِيْنُ غَرَضِ الْفَنِّ: د علماء د فن په ډيګښې درے تعبيره او درے أقوال دى: «١» **السَّعَادَةُ الدِّيْنِيَّه والسِّيَادَةُ السَّرْمَدِيَّة** «ديني نيک بختيا او هميشه مشرى». «٢» **مَعْرِفَةُ العقَائدالدِّيْنِيَّة علىٰ قَانُوْنِ الإسلام.** «پېژندل د عقائد دينيه د قانون اسلامى موافق». «٣» **مَعرِفَةُ الصَّانِعِ باالأدِلَّة القَطْعِيَة.** «پېژندل د جوړونكى ذات په دلائل قطعيه سره».

٦ـ تاريخ التَّدوِين: مفتاح العلوم والا ليكى چې علم كلام په قرن اوّل كښې ايجاد شوے دے او موجدين ئې معتزله دى پدے شان چې معتزلو كله اعتزال اختيار كړو نو هغوى فلسفه ياده كړه او عقائد د خلكو ئې پرے خرابول مثلاً: مړے په منزله د جماد دے ديته عذاب وركول هسے بيكاره دى لكه يو جماد (لركے، لوټه، كټه وغيره) ته تعذيب او سزا وركول، دوى پدے فن كښې ډيره ترقى وكړه (**كما سيأتى فى الكتاب**) نو أهل السنة والجماعة د دوى په خلاف كښې كتابونه وليكل خو دا كتابونه ليكل په قرن اوّل او ثانى كښې نه وو بلكه په قرن ثالث كښې وو؛ ځكه چې په قرن اوّل كښې كتابونو ليكلو ته څه ضرورت نه وو. بيا إمام غزالى رحمۃ اللہ علیہ (٢) «**تهافت الفلاسفة**» نومى كتاب وليكو چې د دوى د عقائدو پوره ترديد ئې پكښې وكړو. (دا كتاب په **المكتبة الشاملة** كښې موجود دے)

---

(١).. دا تعريف مونږ ته شيخ القرآن والحديث حضرت مولانا عبد الشكور صاحب حفظه الله كړے دے.

(٢).. الامام الغزالى هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى رحمۃ اللہ علیہ وقيل الغزّالى بتشديد الزاى نسبة لعمل أبيه غزالًا للصوف على طريقة أهل بلده، النيسابورى الصوفى الشافعى الاشعرى، احد اعلام عصره و احد أشهر علمآء المسلمين فى القرن الخامس الهجرى. ولد بقرية "غزالة" القرية من طوس من إقليم خراسان عام (٤٥٠هـ) كان فقيها و اصوليا و فيلسوفا، و كان صوفى الطريقة، شافعى الفقه و لم يكن للشافعية فى آخر عصره مثله، و كان على مذهب الاشاعرة فى العقيدة وقد عُرف كأحد مؤسسى المدرسة الاشعرية فى علم الكلام و احد اصولها الثلاثة بعد ابى الحسن الاشعرى، و لقب الغزالى بالقاب كثيرة فى حياته و اشهرها «حجة الاسلام» و القاب أُخر مثل زين الدين، و محجة الدين، و العالم الاوحد و مفتى الامة، و بركة الانام، و امام أئمة الدين، وشرف الامة. عاش فى الطوس ثم انتقل الى نيسابور ليلازم ابالمعالى الجوينى الشهير بامام الحرمين فاخذ منه معظم العلوم. ثم رحل الى بغداد مدرسا فى المدرسة النظامية فى عهد دولة العباسية بطلب من الوزير السلجوقى نظام الملک، وفى تلک الفترة اشتهر شهرة واسعة، وصار مقصدا لطالب العلم الشرعى من جميع البلدان، حتى بلغ انه كان يجلس فى درسه اكثر من اربعة مائة من افاضل الناس و علمائهم يستمعون له و يكتبون عنه العلم، وبعد اربع سنوات من التدريس قرر اعتزال الناس و التفرغ للعبادة و تربية نفسه متأثرا بذلک بالصوفية و كتبهم. فخرج من بغداد خفية فى رحلة طويلة بلغت فى احد عشرة سنة، تنقل خلالها بين دمشق، و القدس، و الخليل، و مكة و المدينة المنورة. و كتب خلالها كتابه المشهور «إحياء علوم الدين» خلاصة لتجربته الروحية، وعاد بعد ذلک الى بلده طوس متخذا بجوار بيته مدرسة للفقهاء و خانقاه للصوفية. فبعد بضع سنين مالبث حتى توفى يوم الاثنين فى ١٤ من جمادى الآخرة ٥٠٥هـ)

او په «**تذکرة الفنون**» کښې لیکلي دي چې د دې فن مدون اول امام ابوحنیفه رحمة الله علیه دے ، امام صاحب اول مسائل اصولیه د مسائل فرعیه نه جدا کړه ، بیا ئې د اول نوم «**الفقه الاکبر**» او د دویم نوم «**علم الفقه**» کیخودو ، «**الفقه الاکبر**» کتاب په علم الکلام کښې د سنګ بنیاد حیثیت لري ، د دینه روسته د عباسي خلیفه أبوعبد الله المهدي په دور خلافت کښې چې د ۱۵۸ هـ نه تر ۱۶۹ هـ پورې وو څه بعض کتابونه ولیکلے شو ، بیا د پنځم خلیفه هارون الرشید په زمانه کښې کله چې ملحدین سر را اوچت کړو او په اسلام باندې د اعتراضاتُ سلسله زیاته شوه ؛ نو د دې فن باقاعده تدوین وشو او علماء پکښې کتابونه تصنیف کړه.

۷ـ **شَرَافَةُ هذا الفَنِّ و مقامه:** د منطق پشان د دے علم په باره کښې هم خلق درے ډلے ګرزیدلي دي ، بعض إفراط کړے دے او وائي: چا چې علم کلام یاد نکړو ؛ نو دے هډو عالِم ندے بلکه انسان ندے. او بعض نورو تفریط کړے دے چې «**من تکلّم فقد تزندق**» خو **صراط مستقیم** داده چې کلام په دوه قسمه دے: عقلي او سمعي. په کلام عقلي کښې خوځه نا څه غلطئ او خرافات کیدے شي خو کلام سمعي صحیح دے او علم کلام د دے دواړو مجموعه ده ؛ نو نه هر کلام صحیح دے او نه دا چې صحیح کلام هډو شته نه.

سوال: معتزله وغیره فرقے خو اوس نشته دے نو د علم کلام زدکړے ته څه ضرورت دے ؟

جواب: معتزله وغیره فرقے اګرچې پدې نومونو باندې نشته خو عقائد ئې اوس هم شته دے او اصول ئې هم هغه اصول دي کوم چې هغوی وضع کړي دي ، دغه شان عزائم ئې هغه عزائم دي صرف نومونه ئې بدل شوي دي مثلاً: موجوده اهلِ بدع د دے مصداق دے چې خود ساخته عقائد د عقائد اسلامیه په فهرست کښې داخلوي او باطل لره ترویج ورکوي ، یا لکه مخکښې دهریان وو اوس کمیونسټ دي ، مخکښې منکرین د عذاب قبر معتزله وو اوس **عثمانیان وغیر ذلک** دي. هم د دے وجه نه علم کلام لوستلے شي او لوستل ئې ضروري دي ، او بیا دا دي هم څوک نه وائي چې زوړ علم کلام د موجوده باطل عقائدُ او نظریاتُ د تردید دپاره ندے کافي بلکه جدید علم کلام مدون کول ضروري دي ، دا غلطه خبره ده ؛ ځکه چې قدیم علم کلام چې کوم اصول او قواعد وضع کړي دي د تحفظ د عقائد الاسلام دپاره دا هغه اصول او قواعد دي چې د هر دور د شبهاتُ او لغویاتُ د حل دپاره کافي دي ، او د دې هله پته لګي چې کله اهل علمُ ته څه مسئله رامخې ته شي ؛ نو قدیم علم کلام ته د رجوع نه بغیر د هغې حل مشکل وي ، البته دومره ده چې جزئیات مختلف کیدے شي خو حل به ئې په اصول د علم کلام قدیم کښې موجود وي.

فَدَعْ سُؤْلَ عَبْدٍ لَيْسَ يَمْلِكُ رِزْقَهُ   وَاٰمُلْ بِرَبٍّ فَوْقَ سُؤْلِ الْمُؤَمِّلِ
هُوَ اللهُ رَبُّ الْكَوْنِ وَالْكَوْنُ عَبْدُهُ   فَلَا تَسْأَلَنَّ الْعَبْدَ وَاللهَ فَاسْأَلِ
هُوَ اللهُ مَوْلَانَا لَهُ الْمُلْكُ وَحْدَهُ   وَلَيْسَ لِغَيْرِ اللهِ حَبَّةُ خَرْدَلِ

أَحْوَالُ الْمُصَنِّف رحمة الله عليه

کتاب چونکه متن او شرح ده او د دواړو مصنفین جدا جدا دی لهذا د دوه کسانو حالات به بیانولے شی ، یو د ماتن رحمة الله عليه چې **صاحب العقائد** دے. دویم د شارح رحمة الله عليه چې صاحب د **شرح العقائد** دے.

أَحْوَالُ الْمَاتِنِ رحمة الله عليه : لقب د ماتن **نَجْمُ الدِّيْن** ، کنیه ئې **أَبُوْحَفْص** ، اسم محضه ئې **عُمَرْ** ، د پلار نوم ئې **مُحَمَّدْ** دے. مشهور دے په **مفتی الثقلین** سره ؛ ځکه چې ده به انسانانو او پیریانو ته درس ورکولو ، او نسبت ئې **النسفی الحنفی** دے. پوره نوم او نسب ئې داسې شو: **مُفْتِي الثَّقَلَيْن نجمُ الدِّين أبُوحَفْص عُمَرُ بن مُحَمَّدُ النَّسَفِي الحَنَفِي**. **نسف** ده ښار نوم دے د مضافات د ترکستان چې په اصل کښې نخشب (١) دے ، عجمی لفظ دے کله چې عربئ ته واړیدلو نو نسف شو.

د ده پیدائیش: په ٤٦١ هـ کښې په نسف کښې شوے دے.

علمی تعلقه: دا د **صدرالاسلام ابی الیسر محمد بزدوی** رحمة الله عليه په فقه کښې شاګرد دے. او د **صاحب الهدایه علامه مرغینانی** رحمة الله عليه استاذ دے. او د ده استاذان لوئی لوئی علماء دی چې ده په خپل کتاب **«تعداد الشیوخ لعمر»** کښې ذکر کړی دی. وفات د ده په ٥٣٧هـ کښې شوے دے په سمرقند کښې. د خپلے زمانے نامَوَرْ مفسِّر ، محدِّث ، فقیه ، متکلِّم ، أدیب ، أُصولی ، نحوی او د مشهورو أئمة الحفاظ نه وو ، علامه زِمخشری رحمة الله عليه د ده هَمْ عَصَر وو ، په **«النبراس»** کښې یوه لطیفه ذکر کړی ده چې دے یوځل د علامه زِمخشری رحمة الله عليه خواته راغلو او دروازه ئې اوهله ؛ نو زِمخشری رحمة الله عليه ورته د کور نه اواز اوکړو چې **«مَنْ بِالبَابِ»** (په دروازه کښې څوک ئې؟) ده جواب ورکړو چې **«عُمَر»** هغه ورته اویل: **«إِنْصَرِفْ»** ده په جواب کښې اویل: **«عُمَر لاينْصَرِف»** (یعنی عمر منصرف ندے بلکه غیر منصرف دے) زمخشری هم عالم وو ورته ئې اویل: **«إِذَا نُكِّرَ صُرِفَ»**.

---

(١).. **(نَخْشَب) كجَعْفَرٍ ، بالشِّينِ المُعْجَمَة : مَدِينَةٌ مَعْرُوفَةٌ بِبِلَادِ مَا وراءَ النَّهْرِ بينَ جَيْحُونَ وسَمَرْقَنْدَ . وَلَيْسَت على طَرِيقِ بُخَارَى ، وَهِي نَسَفُ نَفْسُها بينَها وبينَ سَمَرْقَنْدَ ثلاثُ مراحِلَ ، لَهَا تاريخٌ كَبِيرٌ جَامعٌ ، في مُجَلَّدَيْنِ لأبِي العَبَّاسِ الْمُسْتَغْفِرِيّ. ونُونُها أَصليَّةٌ ، لأَنَّها من أَسماءِ العَجَم. والنِّسْبَةُ إِليها (نَخْشَبِيٌّ) على الأَصل. و من اعتبرَ تَعرِيبَها ، فَقَالَ: نَسَفِيٌّ على التَّغْيِيرِ ، فَهُوَ نِسبةٌ إِلَى المعرَّب. ﴿تاج العروس : ٤/ ٢٥١﴾**

د دی ښار مشهوره واقعه دا ده چې پدیکښې یو سړے د حکیم عطاء بن هاشم (چې مشهور په مُقَنَّع خراسانی وو) اوسیدلو چې لوئ جادوګر وو ، ده دخدائی دعوی اوکړه او د خپل جادو په زور ئې د کیمیاب اجزآء او پارے نه یو مصنوعی سپوږمئ جوړه کړه چې ماښام به د نخشب د کوهی نه راختله او تر پنځلس میله رقبے پورې به ئې رڼړا کوله او بیا به ئې سحر کوهی ته را کوزوله ، ځکه وائی چې دا ډیر بدشکله انسان وو همیشه به ئې په مخ باندی فرده پرته وه چې څوک ئې ونه وینی ، دا د یو دهوکې په کور کښې پیدا شو حې د ندصورتئ په وجه به نرینه خلقو نفرت کولو او خواله به ئې نه راتله ، ده سوچ اوکړو چې بدی خلقو به حکومت کوم څو چې صر... حتیار کړم ، آخر د کلی نه څه موده ورک شو او علم کیمیا او څه نور علوم ئې حاصل کړه او کلی ته په یو بل هیئت کښې راغلو او د خدائی دعوی ئې اوکړه ، او د خپل تصدیق دپاره ئې دغه مصنوعی سپوږمئ جوړه کړه . کله چې خلیفه مهدی ته د حکیم مقنع د دجل فریب فتنے متعلق خبر ورکړے شو ؛ نو خلیفه مهدی د ده او د معتقدین په خلاف فوج کشی اوکړه او دے ئې مړ کړو او د ده د مرګ سره د ده سپوږمئ هم ختمه شوه ، بعض مؤرخین وائی: چې دے په قلعه کښې محصور فوج قتل کړے دے ، بعض وائی: چې ده خپل معتقدین راجمع کړه او هغوی له ئې زهر ورکړه او بخپله ئې هم زهر او خوړه مړ شو ، بعض نور وائی: چې اور ئې بل کړو او معتقدین ته ئې او ویل: که څما سره څوک جنت الفردوس ته ځئ ؛ نو دی اور ته را دانګئ ، ډیرو خلقو اور ته اودانګل او د حکیم مقنع سره په اور کښې هلاک شو. **«تاریخ ابن خلکان ، التاریخ الکامل»**

العقائد نومے کتاب ده په علم کلام کښې ليکلے دے چې بهترين کتاب دے ، د دينه علاوه د ده په علم تفسير ، علم حديث ، علم فقه ، علم اصول فقه ، علم کلام ، تاريخ وغيره علومُ او فنونُ کښې د ده د سلو نه په بره تصانيف دی.

اَحْوَالُ الشَّارِح رحمۃ اللہ علیہ : دا مشهور سړے دے نوم ئې **مسعود** دے لقب ئې **سعدالدين** دے د پلار نوم ئې **عمر** دے او مشهور په **تفتازانی** دے په مياشت ده صفر المظفر ۷۲۲ هـ کښې پيدا شوے دے ، په ابتدائی حالاتُ کښې دا ډير غبی الذهن وو د ده يو درے ارمانونه وو ، يو دا چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په خوب کښې او وينم. دويم دا چې د خپل پلار صحيح نوم معلوم کړم. دريم دا چې زه ډير زيات غبی يم چې دا غباوت می ختم شی. کتابونه ليکی چې د ده درے واړه ارمانونه په يوه شپه کښې پوره شو. هغه داسے چې ده يوه شپه خوبُ وليدلو چې څه په يو ځائے کښې ناست وو کتاب می کتلو ، پديکښې يو سړے راغے ماته وائی چې دے خوا راشه څوک دی غواړی ، ده ورته او ويل: څه کتاب مطالعه کوم وزګار نه يم. هغه کس ورته دوباره وينا وکړه خو ده بيا توجه ورنکړه. په دريم ځل ورته هغه کس اوويل چې نبیعَلَيْهِ السَّلَامُ دی غواړی ؛ نو دے په منډه ورغلو څه ګوری چې نبیعَلَيْهِ السَّلَامُ د يوے ونے لاندے تشريف فرما دے. ورته ئې اوفرمايل: چې مسعود بن عمر څما په بلنه ته ولے نه راتلے ؟ ده ورته اوويل چې ماته پته نه وه چې پيغمبرعَلَيْهِ السَّلَامُ ماته آواز کوی د نبیعَلَيْهِ السَّلَامُ د ليدلو سره ئې يو آرمان پوره شو ، او د پلار د نوم اخستو سره ئې دويم آرمان هم پوره شو. بيا ورته نبیعَلَيْهِ السَّلَامُ اوفرمايل: چې که څه ارمان او ارزو لری نو وايه ؟ تفتازانی ورته د خپل غباوت شکايت وکړو ، نبیعَلَيْهِ السَّلَامُ ورته په خوله کښې خپلے لاړے مبارکے ورکړے نو غباوت ئې ختم شو ، کله چې سحر شو او د درس ځائے ته حاضر شو ، د خپل استاذ الشيخ **عاضُ الدِّين** يا **عَضُدُ الدِّين** نه ئې ډير علمی سوالونه اوکړل ، طالبانو ورپورے اوخندل. استاذ پوهه شو چې څه چل شوے دے ، تپوس ئې ترينه اوکړو چې « **يا سعد إِنَّکَ الْيومَ لَيْسَکَ فيما مضىٰ** » (اے سعد نن خو د نور کله په شان نه ئې) بيا هغه خپله قيصه بيان کړه او د سبق تکرار ئې هم طالبانو ته وکړو بهرحال دده د کوشش ، محنت او فکر سوچ دوجه نه اللهتَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د ده غباوت ختم کړو. **علامه تفتازانی** من اعجوبة الزمان شخصيت وو ، د ابتدا نه ئې د درس تدريس او تصنيف شوق وو ، **شپاړس کلیز وو** چې «**تصريف زنجانی**» ئې تصنيف کړو ، او د فراغت نه پس سمدس د درس او تدريس په مسند باندی فائز شو او په مشرانو علمآء کښې حساب شو ، تقريبا په هر فن کښې ئې تصنيف موجود دے ، «**مطول**» ئې په هرات مقام کښې په ۷۴۸ هـ کښې ، «**مختصر المعانی**» ئې په ۷۵۶ هـ کښې په غجدون مقام کښې ، «**سعديه شرح رساله شمسيه**» ئې په ۷۵۷هـ او «**تلويح**» ئې په ۷۵۸هـ کښې په ترکستان کښې ، «**شرح العقائد**» ئې په ۷۷۰ هـ کښې ، «**حاشيه شرح مختصرالاصول**» ئې په ۷۷٤ هـ کښې ، «**مقاصد و شرح المقاصد**» ئې په ۷۸۳هـ کښې په سمرقند کښې «**رسالة الارشاد**» ئې په ۷۸٤ هـ په خوارزم کښې ، د شوال په مياشت ۷۸۹ هـ کښې ئې «**شرح المفتاح**» په سمرقند کښې او د رجب په مياشت ۷۸۹هـ کښې ئې «**تهذيب المنطق و الکلام**» تصنيف کړی دی. تفتازانی د تيمورلنګ بادشاه د مقربين نه وو ، قابل دومره وو چې مير سيد سند الشريف چې د وخت لوئ عالم وو او د ده هم عصر وو ده به هم د تفتازانی د کتابونو نه استفاده کوله ، او ميرصاحب د ده په واسطه د امير تيمورلنګ

سره اشنا شو، د دواړو په مینځ کښې به کله کله مباحثه او مناظره هم کیدله، یو ورځ د دواړو په مینځ کښې د استعاره تمثیلیه او استعاره تبعیه د اجتماع د جواز او عدم جواز متعلق د بادشاه په مخکښې مناظره وشوه، اتفاق حَکَم نعمان معتزلی مقرر شو، چونکه میرصاحب د علامه په مقابله کښې فصیح وو لهذا نعمان فیصله د میر صاحب په حق کښې اوکړه، نتیجةً امیر تیمولنک د میرصاحب مرتبه د علامه نه اوچته کړه، چې د هغې د وجه نه سخته صدمه ده ته لاحقه شوه او دغه صدمه د ده مرګ سبب شو په ۷۹۲هـ کښې د ګل په ورځ په سمرقند کښې وفات شو.

أَحْوَالُ الْكِتَابِ

عام طور مصنفین خپل کتابونه څه حصو ته تقسیموی په دغه طرز دا کتاب هم څلورحصو ته تقسیم دے: ﴿۱﴾ **خطبة الکتاب**: چې پدیکښې درے خبرے دی: **تسمیه، حمد، صلوٰة**. او دا حصه د **تسمیه** نه تر «**وَبَعْدُ**» پورے ده. ﴿۲﴾ **دیباجة الکتاب**: چې پدیکښې شارحین درے خبرې ذکر کوی: **باعث علی التصنیف، فی هٰذالفن، علیٰ هٰذالکتاب**. او ماتنین پکښې صرف اوّل دوه خبرې ذکرکوی، او دا حصه د **بعد** نه تر «**إعلم أنّ الأحکام الشرعیة**» پورے ده. ﴿۳﴾ **مقدمة الکتاب**: پدیکښې غټے درې خبرې ذکر کیګی: **تعریف، موضوع، غرض وغایه**. البته دلته به شارح رحمة الله علیه تقریبًا ۱۶ خبرې ذکر کوی چې د هغې تعین به خپل مقام کښې اوکړے شی، دا حصه د اعلم نه تر «**قَالَ أهلُ الحقّ حَقَائِقُ الأَشيَآءِ ثَابِتَةٌ**» پورې ده. ﴿٤﴾ **مقصود الکتاب**: پدیکښې د فن اهم خبرے ذکرکیږی چې دلته هغه پنځه خبرې دی: **اثبات الصانع، توحید الصانع، صفات الصانع، أفعال الصانع، و سائر المسموعات**.(۱) او دا حصه د «**قال اهل الحق**» نه تر آخره پورے ده.

مَعْرِفَةُ اللهِ عَلَيكَ تُفْتَرَض	**بِأَنَّهُ لَا جَوْهَرٌ وَ لَا عَـرَض**
وَ لَيْسَ يَحْوِيهِ مَكَانٌ لَا وَ لَا	**تُدْرِكُهُ الْعُقُوْلُ جَلَّ وَ عَلَا**
لَا ذَاتُـهُ يُشْبِهُ الـذَّوَاتِ	**وَلا حَكَتْ صِفَاتُهُ الصِّفَاتِ**
فَرْدٌ لَنَا بِهِ تُتَمُّ المَعْـرِفَةُ	**وَ وَاحِدٌ ذَاتًا وَ فِعْلًا وَّ صِفَةً**

(۱) .. چونکه دا د اسلامی عقائد کتاب دے او اسلامی عقیده هغه ده چې کتاب الله او صحیح سنت رسول بیان کړی ده، دا پنځه خبرې په سورة الاخلاص کښې بیان شوی دی، پدی شان چې «**اثبات الصانع**» د «**هُوَ اللهُ**» نه معلوم شو چې الله تعالی موجود دے ځکه خو ورته مونږ ضمیر د «**هو**» راجع کړو، او تعین د دغه صانع هم وشو په لفظ د «**الله**» سره. «**توحید الصانع**» په لفظ د «**أَحَدٌ**» سره بیان شو. «**صفات الصانع**» ته په «**اللهُ الصَّمَدُ**» سره اشاره وشوه چې الله تعالی خپل صفات چاله ندی ورکړی. «**أفعال الصانع**» ته اشاره وشوه په «**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**» سره چې په افعال کښې الله تعالی چه ته محتاج ندے نه څوی ته او نه پلار ته، او «**سمعیات**» ته اشاره وشوه په «**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**» سره چې د الله تعالی مثل نشته کوم اشیآء چې څما او ستا د نظر نه فنا دی او الله تعالی ئی خبر ورکړے دے هغه حق او صادق دی.

خُطْبَةُ الْكِتَابِ

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. ترجمه: شروع كوم په نوم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ چې عام مهربانه دے او خاص مهربانه دے

تَشْرِيْحُ: ربط: مصنف رحمة الله عليه شروع اوكړه په اوله حصه د كتاب كښې چې خطبه ده. د خطبې اوله خبره ذكر كوى چې تسميه ده. په تسميه كښې هغه مباحث نه چيړو كوم چې د نحو صرف په كتابونو كښې بيانيږى ، دلته به خالص وجه د راوړو د **بسم الله** ذكر كړو. مصنف رحمة الله عليه په خپل كتاب كښې تسميه د پنځه وجوهٔ په بنا ذكر كړى ده: ١ـ **لِمُوَافَقَةِ الْكِتَابِ أَيِ الْقُرْاٰنِ.** ٢ـ **لِأَجْلِ الْعَمَلِ بِالْحَدِيْثِ قال عليه السلام : كُلُّ اَمْرٍ ذِىْ بَالٍ لَّمْ يُبْدَأْ فِيْهِ بِبِسْمِ اللهِ فَهُوَ اَبْتَرُ.** ٣ـ **لِحُصُوْلِ الْبَرَكَةِ** ؛ ځكه چې **بسم الله** كښې د «**با**» معنىٰ د بركت ده. ٤ـ دپاره د رد په مشركين چې هغوى به په **بِسْمِ اللّٰتِ وَالْعُزّٰى** سره شروع كوله. ٥ـ دپاره د موافقت د كتاب خپل د كُتُب د سلف صالحين سره.

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهٖ وَكَمَالِ صِفَاتِهِ الْمُتَقَدِّسِ فِىْ نُعُوْتِ الْجَبَرُوْتِ عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَ سِمَاتِهٖ.

ترجمه: ټول صفتونه د الوهيت خاص يو الله لره دى هغه ذات چې يو دے په لويئ د ذات خپل كښې او په كمال د صفاتُ خپلو كښې ، چې پاك دے په صفاتُ د عظمت كښې د ګډ ودتيا د نقصاناتُ او علامو د نقصاناتُ نه.

تَشْرِيْحُ: «**حمد**» په معنىٰ د «ستودن» ستاينے سره راځى په لغت كښې ، او په اصطلاح كښې «**هو الثنآء باللسان على الجميل الإختيارى فى مقابلة النّعمة او لا**» «**الْمُتَوحِّد**» صيغه د اسم فاعل ده د باب تفعيل نه لپاره د مبالغے په معنى د يو سره ، د باب تفعيل په خاصيات كښې تكلف ، صيرورت او طلب دى. د اولے خاصه په اعتبار به دا حمل شي په كمال فى الوحدة باندى مجازًا ، او د دويمے خاصه په اعتبار به معنى شي «الله تعالى په وحدت ذاتى باندى متصف كرځيدلے دے» يعنى د وحدت په اتصاف كښې الله تعالى د چا كاريګرئ ته محتاج ندے. او د دريمے خاصه په اعتبار به معنى شي «ذات د الله تعالى مقتضى د وحدت دے» دا درې واړه معنى تاويلى دى ؛ ځكه خپلے معنى ئى نه صحيح كيږى. «**بجلال**» جلال په معنى د عظمت او لويئ سره راځى داسى عظمت چې په غير باندى يره او خوف طارى شى. «**الْمُتَقدِّس**» صيغه د اسم مفعول ده د بابِ تفعيل نه په معنى د پاك سره. «**نُعُوت**» جمع د نعت ده «**ت**» پكښې دپاره د مبالغے ده په معنى د صفت سره چې په خپل منعود باندى حمل شى په حمل بالمواطات سره د نعت او صفت فرق په ضمن د عموم خصوص مطلق كښې دے نعت اخص مطلق دے ؛ ځكه پديكښې حمل مواطاتى شرط دے لكه «**الله عالم**» او په صفت كښې حمل مواطاتى شرط ندے لكه سمع ، علم ، قدرت وغيره صفات دى خو نعوت ندى. «**الْجَبَرُوت**» بفتح الجيم والباء بروزن **مَلَكُوْت** بمعنى **العظمة و الرفعة** ، جمع د جبر ده دلته هم «**ت**» دپاره د مبالغے ده ، دلته يا مطلق صفات مراد دى يا صفات الافعال مراد دى ، صفات الافعال ته جبروت ځكه وائى چې بعد تعلق الاراده دغه صفات جبرًا و قهرًا موجوديږى. «**شوائب**» جمع د **شَائِبَةٌ** په معنى د خلط ملط او ګډوډ كيدلو سره. «**سمات**» جمع د **سمةٌ** ده ، په اصل كښې «**وسمٌ**» وو ، د قانون موافق

واو حذف شو او په آخر کښې "تا" زائده شوه. "سَمَتُ الطَّرِيقَ" نه ماخوذ دے په معنی د علامے، نخے او قصد سره راځي.

ربط: هر کله فارغ شو مصنف رحمه الله د یو جزء د خطبے نه چې تسمیه ده؛ نو شروع ئې وکړه په دویم جزء د خطبه کښې چې حمد دے. دلته هم پنځه وجوه دی د اتیان د حمد په کتاب کښې کوم چې د بسم الله په راوړلوکښې بیان شو؛ ځکه چې حمد د کتاب الله په اول کښې ذکر دے پس د بسم الله نه، دغه شان د حمد په باره کښې هم حدیث شته چې: **كُلُّ أَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيْهِ بِحَمْدِ اللهِ فَهُوَ أَقْطَعُ**. دغه شان سلف صالحین په ابتدا د کتابو نو خپلو کښې حمد ذکر کوي.

سوال: د دی تفصیل نه معلومه شوه چې د ابتدا بالتسمیه او حمد دواړو په باره کښې حدیث شته؛ نو اوس ستاسو تپوس کوم چې ته په تسمیه او حمد دواړو باندے ابتدا کوے؟ اوکه په دواړو نه کوے؟ که په یو باندے کوے اوبل باندے نه کوے؟ په هر یو شق باندے اعتراض راځي. که په دواړو باندے ابتدا کوے؛ نو نه ده صحیح؛ ځکه ابتدأ امر بسیط دے دا په یو څیز سره کیږي نه په شیئین او نه په اشیاء سره. او که په دواړو باندے نه کوے؛ نو د حدیثینو په مخالفت کښې واقع کیږي. او که په بسم الله ابتدا کوی؛ نو د حمد د حدیث په مخالفت کښې واقع کیږي. او که په حمد ابتدا کوی نو د تسمیه د حدیث په مخالفت کښې واقع کیږي؟.

جواب: اختیار د شق اول کوو چې په دواړو ابتدا کوو. د تفصیلاً جواب نه مخکښې یو تمهید ضروري دے: د نه دا چې ابتدا په درے قسمه ده: إبتداء حقیقي، إبتداء إضافي، إبتداء عرفي.

﴿۱﴾ إبتداء حقیقي دیته وائی چې په مقصود او غیر مقصود دواړوباندے مخکښې وی. ﴿۲﴾ اضافي دوه تعریفه دی. یو دا چې چې په مقصود باندے مقدم وی عام د دینه که په غیر مقصود باندے مقدم وی او که نه. او دویم دا چې په مقصود مقدم وی او د غیر مقصود نه مؤخره وی. د اولے معنی په اعتبار سره د ابتداء حقیقي او اضافي په مابین کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے پدی شان چې ابتداء حقیقي اخص مطلق او اضافي اعم مطلق ده، او په اعتبار د معنی ثاني سره د دواړو په مابین کښې نسبت د تباین دے؛ ځکه د حقیقي نه مخکښې په بل شئ باندی شروع نه وی. ﴿۳﴾ عرفي دیته وائی چې په عرف کښې ورته ابتداء وائی نور قیودات ورسره نوی، ابتدائی عرفي د ابتدا حقیقي او ابتدا اضافي بالمعنیین دواړو نه اعم ده او حقیقي او اضافي ئې فرد دی.

اوس تفصیل د جواب دا دے چې د اقسام مذکوره په بنا باندی د ابتداء دپاره نهه صورتونه جوړیږي: دری صورتونه صحیح او معتبر دی. دری صورتونه صحیح دی خو معتبر ندی. او دری نه صحیح دی او نه معتبر دی.

دری صحیح او معتبر صورتونه دا دی: ﴿الف﴾.. حدیث د تسمیه په ابتداء حقیقي حمل دے چې دا په مقصود چې مسائل د کتاب دی او په غیر مقصود چې خطبه، دیباجه او مقدمه دی مقدم شوه. او حدیث د حمد په ابتداء اضافي "چې په مقصود مقدم شو نه په غیر مقصود چې تسمیه ده" حمل دے. ﴿ب﴾.. حدیث د تسمیه په ابتداء حقیقي او حدیث د حمد په ابتداء عرفي حمل دے. ﴿ج﴾.. حدیثین حمل دی په ابتداء عرفي باندی. دا دری صورتونه صحیح ځکه دی چې تعارض پری دفع شو. او معتبر ځکه دی چې مُعتدبه اعتراض پری نه راځي، البته غیر اعتباری اعتراض پری راځي چې تکس اوکړه پدی شان چې حدیث د حمد په ابتداء حقیقي حمل کړه او حدیث د

تسمیه په اضافي یا عرفي حمل کړه؟ خو دا اعتراض غیر اعتباري ځکه دے چې حدیث د تسمیه قوي دے د حدیث د حمد نه، بل طرفته ابتداء حقیقي قوي ده د اضافي او عرفي نه؛ نو قوي مو قوي لره ورکړو. اوس حدیث د تسمیه ولې قوي دے؟ نو یو خو پدې بنیاد چې پدیکښې توافق دے د کتاب الله سره؛ ځکه په کتاب الله کښې اول تسمیه ده بیا حمد دے. دویم پدې بنیاد چې حدیث د تسمیه په شروط د امام بخاري رحمة الله علیه برابر دے نه چې حدیث د حمد، او دا معلومیږي د صنع د امام بخاري رحمة الله علیه نه چې امام بخاري رحمة الله علیه خپل کتاب په تسمیه شروع کړے دے او حمد ئې ندے ذکر کړے معلومه شوه چې حدیث د حمد د ده په شروط ندے برابر. دریم پدې بنیاد چې تسمیه مشتمله ده په اسم ذاتي د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ مع الوصفین په خلاف د حمد چې دا صرف په اسم ذات مشتمل دے نه په صفت.

دوې صورتونه چې صحیح دي خو معتبر ندي دا دي: ﴿الف﴾ چې حدیثین په ابتداء اضافي حمل شي. ﴿ب﴾ چې حدیث د تسمیه په اضافي او حدیث د حمد په عرفي حمل شي. ﴿ج﴾ چې حدیث د تسمیه حمل شي په عرفي او د حمد په اضافي. دا صحیح ځکه دي چې تعارض پرې دفع شو. خو معتبر ندي؛ ځکه معتدبه اعتراض پرې راځي هغه دا چې اصل په ابتداء کښې ابتداء حقیقي ده او هغه پکښې رانغله. دویم دا چې ابتداء اضافي په معنی ثاني سره چې واخلے "چې مخکښې به ترینه شروع شوي وي په بل څه سره" په دواړه ځائے کښې نه صحیح کیږي.

آخري درې صورتونه چې نه صحیح دي او نه معتبر دي دا دي: ﴿الف﴾ چې حدیثین په ابتداء حقیقي باندې حمل شي. ﴿ب﴾ حدیث د حمد په اضافي او د تسمیه په حقیقي باندې حمل شي. ﴿ج﴾ حدیث د تسمیه په عرفي او حمد په حقیقي باندې حمل شي. دا صحیح ځکه ندي چې تعارض پرې نه دفع کیږي؛ ځکه ابتداء حقیقي دیته وائي چې په مقصود غیر مقصود دواړو به مخکښې وي او دلته په درې واړه صورتونو کښې د غیر مقصود نه روسته شوه؛ نو معتبر هم نه شو.

قوله: بجلال ذاته: بجلال جارمجرور یا ظرف لغوه متعلق دے تر «**المتوحد**» پورې. او یا ظرف مستقر دے متعلق ئې محذوف دے چې «**متلبسًا**» دے. او یا دغه «**ب**» سببیه ده. په اوّل صورت کښې به معنیٰ شي «الله تعالی یو دے په جلال د ذات کښې». او په دویم صورت کښې به معنیٰ شي «الله تعالی یو دے په حال کون د ده کښې چې متلبس دے په جلال د ذات سره» او که «**با**» سببیه شي نو معنیٰ داشوه «چې یو دے په سبب د جلال د ذات سره».

قوله: وکمال صفاته: (۱) دا عطف دے په «**جلال ذاته**» باندې او په دواړو کښې اضافت د قبیلې د «**إضافة الصفة الی الموصوف**» نه دے اصل عبارت به داسې شي: «**المتوحّد بِذاتِهِ الجلیْلة و صفاتِهِ الکاملَة**»

قوله: المتقدس: په دیکښې هم درې احتماله دي کوم چې په «**المتوحد**» کښې بیان شو.

عام طور مصنفین په خپلو خطبو کښې الفاظ په طریقې د براعة الاستهلال سره راوړي. شارح رحمة الله علیه هم دغه طریقه اختیار کړې ده پدې شان چې په «**الحمدلله**» کښې اشاره ده إثبات الصانع ته؛ ځکه چې حمد او صفت د هغه چا کیدلے شي چې هغه موجود وي د معدوم څوک

---

(۱)۔ یو صفت دے او بل وصف دے په دواړو کښې فرق دے «صفت» هغه معنی ده چې لازم وي او ممتنع الانفکاک من الموصوف وي. او «وصف» په معنی د قائم بالغیر ممکن الانفکاک من الموصوف وي.

ستاینه نه کوی. «**المتوحد**» کښې اشاره ده توحید د صانع ته. «**جبروت**» کښې اشاره ده افعال د صانع ته. «**صفاته**» کښې اشاره ده صفاتُ د صانع ته. «**المتقدس**» په دی عبارت سره په صفاتُ کښې یو تقسیم دے هغې ته اشاره ده. چې صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ دوه قسمه دی څه صفات جلالیه دی او څه صفات جمالیه دی. په قرآن کریم کښې دا دواړه قسمه صفات ذکر دی، کله چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ د صفات جلالیه بیان کوی نو د بره عالم تذکره کوی، او چې صفات جمالیه بیانوی نو د ښکته عالم تذکره کوی. بره عالم لکه: اسمانونه، نور، سپوږمئ، ستوری وغیره. او ښکته عالم لکه: زمکه، اوبه، میوے، سیندونه، سبزیانے وغیره.

قوله: فی نعوت الجبروت: پدی عبارت سره مصنف رحمۃ اللہ علیہ یو بل تقسیم د صفاتُ ته اشاره وکړه چې یو صفات ثبوتیه دی او بل صفات سلبیه دی. په «**نعوت الجبروت**» کښې اشاره شوه صفات ثبوتیه ته او په «**شوائب النقص**» کښې اشاره شوه صفات سلبیه ته. (د صفات د باری تعالی پوره تفصیل په خپل ځائے باندی را روان دے)

تَشْرِيحُ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّه مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِه و واضِحِ بَيِّنَاتِه وَعَلٰى اٰلِه و أَصْحَابِه هُدَاةِ طَرِيقِ الْحَقِّ وَ حُمَاتِه. **ترجمه:** او نزول د رحمت دی وی په نبی د هغه محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی چې مظبوط کړے شوے دے په روښانه دلائلُ او په ښکاره دلائلُ باندی، او په آل د ده او په ملګرو د ده باندی چې ښودونکی د حقے لارې دی او حفاظت کونکی د دغه لارې دی.

تَشْرِيحُ: «**المؤيد**» صیغه د اسم فاعل ده یا صیغه د اسم مفعول ده د «**أيد**» نه په معنی د مظبوتیا سره. «**ساطع**» د **سطوع** نه په معنی د روښانتیا سره. «**حُجَجَه**» حجج جمع د **حُجة** ده په معنی د غلبے سره دلیل ته ځکه **حجت** وائی چې دا سبب د غلبے کرځی دیته وائی **تسمية السبب باسم المسبب**. «**هُداة**» جمع د **هادی** ده په معنی د لارخودونکی سره. «**حُمات**» جمع د **حامی** ده په معنی د محافظ سره.

قوله: والصلوة: دلته څو خبرے بطور اجمال او بیا د هغے تفصیل وړاندی کولے شی: ۱۔ ربط. ۲۔ وجه د راوړلو د صلوٰة علی النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ۳۔ لفظی تَشْرِيحُ د صلوٰة. ٤۔ معنیٰ د صلوة. ۵۔ حکم د صلوة.

ربط: دا دے چې مصنّف رحمۃ اللہ علیہ په اول جزء د کتاب کښې شروع وو چې خطبه د کتاب ده په هغې کښې دوه خبرے ذکر شوے چې تسمیه او حمد وو؛ نو اوس دریمه خبره ذکر کوی چې صلوٰة دے دا ئی د «**تسمیه، حمد**» نه روسته کړو؛ ځکه «**تسمیه، حمد لِكَوْنِهِمَا مِنْ حَقِّ الْوَاجِبِ**» مقدم کول مناسب وو، او «**صَلٰوة لِكَوْنِهَا مِنْ حَقِّ الْعَبْدِ**» د دی روسته کول مناسب دی.

۲۔ ده پنځه وجوه په بنا باندی مصنف رحمۃ اللہ علیہ **صلوٰة** په خپل کتاب کښې ذکر کړو: ﴿۱﴾.. چې عمل راشی په کتاب الله باندے ځکه چې قرآن کښې حکم شوے دے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ**

وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿الأحزاب: ۵۶﴾. ﴿۲﴾.. چې عمل بالحديث راشي لكه: مختصرالوقايه كښې حديث دے په روايت د ابوموسى اشعرى رضي الله عنه باندى فرمائى: **كلّ كلام لايبدأ فيه بالصلوٰة عليَّ فهوأقطع مّمحُوقٌ من البركَةِ.** دغه شان يو بل روايت دے: **كل أمر ذى بالٍ لا يبتدأ به بحمد الله والصلوة على فهو أقطع أبتر ممحوق من كل بركة.** ﴿الفتح الربانى/ الساعاتى: ۱/ ۳۸۸﴾ دريم يو بل حديث دے چې امام طبرانى رحمة الله عليه المتوفى: ۳۶۰ھ نقل كړے دے: **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَلَّى عَلَيَّ فِي كِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ مَا دَامَ اسْمِي فِي ذٰلِكَ الْكِتَابِ** ﴿المعجم الأوسط : ۲/ ۲۳۲﴾ ﴿۳﴾.. اقتداءً بالسلف الصالحين. ﴿۴﴾.. لاظهارالمحبة مع الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ؛ ځكه چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ زمونږه محسن دے د هغه په وجه باندے مونږه ته دين رارسيدلے دے نومونږه د دې احسان بد له په درود سره رركوو. ﴿۵﴾.. لحصول الشفاعة ؛ ځكه په درود ويلو سره شفاعت د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ حاصليږي.

۳۔ **تَشْرِيْحُ لفظى:** لفظ د صلوٰة د مصدر صيغه ده د باب تفعيل نه سماعًا او قياسا ئې مصدر "تصليةً" راځي ، په اصل كښې "صَلْوَةٌ" وو ، واو متحرك ماقبل حرف صحيح ساكن راغلے ، د واو حركت نقل شو ماقبل ته او **واو** بدل شو په الف سره ؛ نو صَلٰوةٌ شو. **واو** اگرچې په تلفظ كښې ساقط دے خو كتابت كښې **تفخيمًا** ليكلے كيږي.

۴۔ **تَشْرِيْحُ معنوى: صلوة** د الفاظ مشتركه نه دے په ګڼړو معنو كښې مستعمل دے. خپله معنىٰ ئې **دعاء الخير** ده كما قال تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: **وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ** ﴿التوبة: ۱۰۳﴾ د دينه علاوه په معنىٰ د "**عَطُوفت ، عظمت تحريک الصلوين**" او په معنى د رحمت سره چې كله نسبت د صلوٰة الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته وشي ، او په معنى د استغفار سره چې نسبت ئې ملائكو ته وشي ، او په معنى د تسبيح سره چې نسبت ئې وحوشُ طيورُ ته وشي او په معنىٰ د مونځ هم راځي چې دا عبارت دے د اداء د اركانِ مخصوصه نه په افعالِ مخصوصه سره په اوقاتِ مخصوصه كښې. او هر چې معنىٰ اصطلاحي د دې ده ؛ نو صاحب البنايه فرمائي: "**ومعناها الشرعى فى حق النبى** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **اللّهمّ عظمه فى الدنيا باعلاء كلمته ، وإحياء شريعته ، وفى الأخرة برفع درجته ، وتشفيعه فى أمته** ﴿البناية شرح الهداية: ۱/۱۱۶﴾

اعتراض: دلته د صلوة ټولے معنى مراد دى كه يوه هم نده او كه بعض معنى مراد ده ، په هر شق باندى اعتراض دے. كه كل معنى مراد شي ؛ نو لازميږى عموم المشترک ، او كه يوه هم مراد نه شي ؛ نو لازميږى اهمال د لفظ ، او كه بعض معنى مراد اخلې ؛ نو لازميږى ترجيح بلا مرجح او دا ټول امور باطل دى ؟

جواب: ۱۔ دلته مونږه عمل كوو په عموم مجاز باندى چې د صلوة **معنى** كوو "**إفاضة الخير و إيصال النفع الى الرسول** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" ۲۔ دلته صلوة په معنى د رحمت سره دے ؛ ځكه چې نسبت ئې شوے دے الله تعالى ته او دا قرينه مرجّحه ده د دې معنى دپاره لهذا د ترجيح بلا مرجح اشكال نه راځي.

۵۔ **حُكم الصَّلوٰة:** پديكښې يو مذهب د شيعه ګانو دے چې هغوى عقيده د پانچ تن پاک لرئ او درود هم صرف د دغه پنځه كسانو دپاره جائز وائى. هغه پنځه كسان دا دى: نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ، على رضي الله عنه

فاطمه رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا ، حسن رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ ، حسین رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ. دویم مذهب د جمهورُ اهل السنة والجماعة دے چې دوی درود شریف صرف په نبي كريم عَلَيْهِ السَّلَامُ پورے خاص كوی. دریم مذهب د مصنّفينُ دے دوی په تبع د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په نورو مسلمانانو هم صلوٰة جائز وائی.

بل حکم ئی دادے چې په قول عمر کښې د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د نوم مبارک سره یو ځل درود ویل واجب دی. او په مجلس کښې د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په نوم او ریدلو سره یو ځل ویل سنّت دی. او بار بار ویل ئی مستحب دی.

تَشْرِيْحُ لَفْظِ النَّبِيِّ

قوله: علیٰ نبیّه: د دی عبارت سره متعلق اجمالی خبرے: ۱۔ لفظی تَشْرِيْحْ د نبي. ۲۔ معنیٰ لغوی د نبي. ۳۔ معنیٰ اصطلاحی د نبي. ٤۔ فرق بين النبيُّ والرَّسول. ٥۔ وجه د اختيار د نبي په رسول باندے.

۱۔ **لفظی تَشْرِيْحْ:** تَشْرِيْحْ لفظی او معنیٰ لغوی به په یوځائی باندے وکړو. لفظ د "نَبِيٌّ" د "النبوة" نه مشتق دے فعول بمعنى الفاعل دے ، د "نَبَا يَنْبُوْ" نه دے ناقص واوی دے د باب د ضرب نه. په اصل کښې "نَبِيْوٌ" وو ، "واو" "ی" په آخر د کلمه کښې راغله د قانون مطابق "واو" په "ی" سره بدل شو او "ی" په "ی" کښې مدغم شوه "نَبِيٌّ" شو په معنیٰ د "رَفْعَتْ" اوچت والی سره "نبوةٌ" اچتے زمکے ته وائی. وجه د تسمیه ئی ظاهره ده چې نبي ته نبي ځکه وائی چې دا هم اوچت مقام واله وی. او یا د "نَبَأَ يَنْبَؤُ" مهموز الفاء د باب د فتح نه دے. په اصل کښې "نَبِيْؤٌ" وو ، همزه خلاف القیاس په "واو" باندے بدل شوه او دغه مخکښې قانون ورته متوجه شو پس د ابدال او ادغام پس "نبيٌّ" شو په معنیٰ د پیغام رسولو باندے. نبي هم پیغام رسوی ؛ نو ځکه ورته نبي وائی. په فارسی ژبه کښې ورته **پیغبر** وائی چې اصل کښې "**پیغام بر**" دے یعنی پیغام رسونکے. قول اول بهتر دے ؛ ځکه چې د نبي تصغیر "**نبيُّ**" بغیر الهمزه راځی او جمع ئی "**انبیآء**" راځی د قول ثانی مطابق د دی جمع "**نبیآء**" پکار وه.

۳۔ **المعنیٰ الاصطلاحی:** د نبي اصطلاحی معنی ده: **إنسانٌ بعثه الله تعالیٰ إلى الخلق لِتَبْلِيْغِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّة:** (دا یو انسان دے چې الله جل شانه لیګلے دے مخلوق ته دپاره د تبلیغ د احکام شرعیه) په "**إنسانٌ**" سره غیر انسان خارج شو. دغه شان ښځه ترینه هم خارج شوه ؛ ځکه چې په **انسانٌ** کښې تنوین برائے اکمال و التعظیم دے چې عظیم او کامل انسان به وی او کامل فی الانسانیّت نارینه وی نه که ښځه. په "**الاحکام الشرعیة**" سره ترینه هغه انسانان خارج شو چې هغه د احکامُ شرعیه لپاره نوی لیګلے شوی. پوره تفصیل به روسته کتاب کښې راشی **إن شاء الله.**

٤۔ **الفَرْقُ بَيْنَ النَّبِيِّ وَالرَّسُوْلِ:** پدیکښې شدید اختلاف دے: ۱۔ عند البعض پدیکښې نسبت د تساوی دے پدی شان چې هر نبي رسول دے او هر رسول نبي دے. خو په دوی باندے اعتراض راځی چې په حدیث د ابوذر رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ کښې راځی کله چې هغه د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه تپوس وکړو: **يَا رَسُوْلَ**

الله كَمِ الْأَنْبِيَاءُ انبیآء څومره دی ؟ نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ جواب ورکړو: مِائَةُ أَلْفٍ وَعِشْرُونَ أَلْفًا. یو لاک شل زره. هغه بیا تپوس کوی: يَا رَسُولَ اللهِ كَمِ الرُّسُلُ مِنْ ذٰلِكَ ؟ پدیکښې رسولان څو دی؟ جواب ئې ورکړو: ثَلَاثُ مِائَةٍ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ جَمًّا غَفِيرًا. دری سوه دیارلس لویه ډله ده. ﴿صحيح ابن حبان محقق: ۲/ ۷۷﴾ گوره نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ پکښې تقسیم وکړو سره د دینه چې په نسبت د تساوی کښې تقسیم نه وی.

۲۔ عندالبعض د دی په مینځ کښې نسبت د تباین دے. خو پدی باندی هم اعتراض د قرآن نه راځی چې د موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ په باره کښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائی: وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ﴿مریم ۵۱﴾ او په متباننین کښې جمع نه شی راتلے.

۳۔ بعض وائی چې پدیکښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے پدے شان سره چې رسول اخص مطلق دے او نبي اعم مطلق دے ۔ یعني ۔ د رسول سره به کتاب متجدد وی او نبي عام دے که کتاب متجدد ور سره وی او که نه وی. خو په دوی باندے هم إعتراض د قرآن نه راځی چې گوره اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَامُ رسول دے او د هغه سره کتاب متجدد نه وو. الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائی: وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴿مریم: ۵۴﴾.

۴۔ عند البعض د دی په مینځ کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے په عکس د ماقبل باندی پدی شان چې نبي اخص مطلق او رسول اعم مطلق دے ؛ ځکه نبي صرف په انسانانُ کښې راځی په خلاف د رسول چې په انسانانُ ، ملائکو ، جناتُ ټولو کښې راتلے شی په دلیل د : يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ. ﴿الأنعام: ۱۳۰﴾ او په دلیل د : جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا. ﴿فاطر: ۱﴾ باندی.

۵۔ غوره او راجح مسلک دا دے چې پدیکښې توقف دے او دا بے غباره خبره ده. حلبي رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: الفرقُ في النَّبِيِّ و الرَّسُول بِأَيِّ وَجْهٍ كان مَا لَامَدْخَلَ فيه لِلرَّأْيِ و لم يدرك بِالسَّمعِ و لم يأت أحدٌ منهُم بِما يَصْلَحُ لِلْاِعْتِمَادِ ﴿الفاضل الحلبی رَحِمَهُ اللهُ على حاشية البيضاوی﴾ ترجمه: فرق په مینځ د نبي او رسول کښې په کومه طریقه چې وی داسې خبره ده چې رائی لره پکښې هیڅ قسم دخله نشته او نه په سمع سره دا خبره معلومه ده او نه پکښې چا داسې وینا را وړی ده چې اعتماد پری وکړے شی.

۵۔ وَجْهُ إِخْتِيَارِ النَّبِيِّ : إعتراض: څه وجه ده چې مصنف رحمۃ اللہ علیہ په مقام د صلوة کښې لفظ د نبي ذکر کړو د رسول په ځائے باندی ؛ حالانکے مرتبه د رسالت اوچته ده د مرتبې د نبوت نه ؟
جواب: د درے وجوهُ په بنا باندی مصنف رحمۃ اللہ علیہ لفظ د نبي مختاره کړے دے: ﴿۱﴾ لِلْإِقْتِدَآءِ بالقرآن الكريم: ځکه په قرآن شریف کښې په مقام د امر بالصلوة کښې لفظ د نبي ذکر شوے دے قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ. ﴿الأحزاب: ۵۶﴾ ﴿۲﴾ إصطلاح د متکلمینُ وارد ده پدے مسئله کښې په «مَسْئلة النُّبُوَّة» باندی نه په «مسئلة الرسالة». او قاعده دا ده چې «كُلُّ مُتكلمٍ يتكلَّم بِاصْطِلاحِه». ﴿۳﴾ پدی مقام کښې په ذکر کولو د لفظ د نبي کښې مدح زیاته ده د لفظ د رسول نه ؛ ځکه چې رسول په ملائکو او جناتُ کښې هم راځی کمامرَّ: او نبي خاص دے په انسانانُ پورے.

قوله: محمّد: «محمد» اسم مخحضه د نبي کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دے ، خپل نیکه عبد المطلب صاحب ورلره دا نوم ایښودے دے ، صیغه د اسم مفعول برائے مبالغه ده په معنی د ډیر ستایلے

شوی سره ، وائي چې كله ورلره عبد المطلب دا نوم كيښودلو نو خلقو ورته او ويل: چې ځنګه داسي نوم خپل نوسی له وضع كوی چې ستا په خاندان كښې څوك هم دا نوم چا ندے ايخودے ؟. عبدالمطلب جواب وركړو چې "اِنِّىْ لَاَرْجُوْ اَنْ يَّحْمَدَهُ اَهْلُ الْاَرْضِ كُلُّهُمْ" "بيشكه زه اميد لرم چې صفت به بيانوی د ده د زمکے ټول خلق" "مُحَمَّدْ" د باب تفعيل نه صيغه د اسم مفعول برائے مبالغه ده ، بيا مبالغه فی الكم والكيف دواړه ده ، په صورت د مبالغه فی الكم كښې به معنی شی: "چې ډيره ستاينه ئی كيدے شی" او په صورت د مبالغه فی الكيف كښې به ئی معنی شی: "چې كامله ستاينه ئی كيدے شی" د نبی عَلَيْهِ السَّلَامْ نه مخكښې په عربو كښې علاوه د دری كسانو نه دا نوم د چا نه وو ، د دغه دری كسانو دپاره دا نوم ځكه ايښودے شوے وو چې د دوی پلاران چرته د داسی بادشاهانو خواله تلی وو چې د هغوی سره علم د مخكښې كتابونو وو ، په دغه كتابونو كښې دوی د نبی آخر الزمان دغه نوم ليدلے وو ، نو پدی طمع پلارانو دغه نوم خپلو بچو لره ايښودے وو چې كيدے شی دغه نبي موعود د دوی دا بچے شی ، هغه دری كسان علامه **أبو القاسم السهيلي المتوفى** ۵۸۱ ھ په خپل مشهور كتاب د سيرت "الروض الأنف" كښې د يو عالم په حواله سره ذكر كړی دی فرمائی: **ذَكَرَهُمْ ابْنُ فَوْرَكٍ فِي كِتَابِ الْفُصُولِ وَهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ سُفْيَانَ بْنِ مُجَاشِعٍ، جَدُّ جَدِّ الْفَرَزْدَقِ الشَّاعِرِ وَالْآخَرُ مُحَمَّدُ بْنُ أُحَيْحَةَ بْنِ الْجُلَاحِ بْنِ الْحَرِيشِ بْنِ جُمَحِي بْنِ كُلْفَةَ بْنِ عَوْفِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَوْفِ بْنِ مَالِكِ بْنِ الْأَوْسِ، وَالْآخَرُ مُحَمَّدُ بْنُ حُمْرَانَ بْنِ رَبِيعَةَ** ﴿الروض الأنف: ۲/ ۹٦﴾ "په كتاب الفصول كښې ابن فورك دغه دری كسان ذكر كړی دی چې هغه يو محمد بن سفيان بن مجاشع دے د فرزدق شاعر د نيكه نيكه ، او بل محمد بن أحَيْحَه ... او بل محمد بن حمران بن ربيعه دے"

قوله: المؤيّد بساطع حُجَجِهٖ: ربط: مصنّف رحمۃ اللہ علیہ صلوٰۃ على النبي ذكركړو نو اوس صفات د نبی عَلَيْهِ السَّلَامْ ذكر كوی. "**المؤيّد**" دا يا صيغه اسم فاعل ده معنیٰ د تائيد كونكے. او يا صيغه د اسم مفعول ده معنی تائيد كړے شوے.

قوله: و واضح بيّناته: دا يا عطف تفسير دے د ماقبل دپاره. يا پديكښې اشاره ده تقسيم د دلائلُ ته ، **حُجّت** دليل قطعی ته وائی او **بيّنة** عام دلائلُ ته وائی كه قطعی وی او كه ظنّی وی. يا **حُجّت** دليل عقلی ته وائی او **بيّنة** دليل نقلی ته وائی. يا **حجت** دقيق دليل ته او **بيّنة** عام دليل ته وائی. بيا اضافت د "**ساطع حججه**" او "**واضح بيناته**" د قبيلے د اضافة الصفة الى الموصوف نه دے ، او يا اضافت بمعنی "**مِنْ**" دے.

تَشْرِيحُ لَفْظِ الْاٰلْ

قوله: وَعَلٰى اٰلِهٖ: ربط: مونږه د مصنّفينُ مذهب ذكر كړے وو په باب د صلوة كښې چې په تبع د نبی كښې د غير نبی دپاره هم صلوٰة ذكر كولے شی؛ نو اوس مصنّف رحمۃ اللہ علیہ په آل النبي عَلَيْهِ السَّلَامْ باندے درود پيش كوی. بيا مصنّف رحمۃ اللہ علیہ په عبارة كښې لفظ د "**على**" ذكر كړو چې پدی سره

مقصود رد كول دى په شيعه ګانو باندى چې هغوى د يو موضوعى حديث په بنا باندى وائى چې د نَبِي او آل په مينځ كښې لفظ د «على» ذكر كول ندى پكار ؛ څكه حديث كښې راځى: «من فرّق بيْنِي وبين آلي بعلىٰ فقد كفر» مصنف رحمة الله عليه پرے رد اوكړو چې څه «على» ذكر كوم څكه دغه روايت منكرت او خود ساخته دے.

په تَشْرِيْح د «آلِه» كښې يو څو خبرى بطور اجمال او بيا د هغے تفصيل وړاندى كولے شى: تعين د صيغے د آل. تحقيق د اصل د آل. فرق بين الآل والأهل. معنىٰ د آل. مصداق د آل.

۱ـ تعين الصيغة: آل صيغه د اسم جنس ده اطلاق ئى په قليل او كثير باندى يوشان كيږى.

۲ـ د دے په اصل كښې اختلاف دے سيبويه رحمة الله عليه فرمائى: چې آلٌ په اصل كښې اَوَلٌ وو ، په قاعدے د قَالَ سره آلٌ شو ؛ دليل ئى دادے چې د دے تصغير اُوَيْلٌ راځى. دويم مذهب د امام كسائى رحمة الله عليه او يونس رحمة الله عليه د ے. دوى وائى چې دا په اصل كښې اَهْلٌ وو. «ها» د قرب المخرج د وجه نه په همزه باندے بدل شوه ، او بيا په قاعده د اٰمَنَ سره ترينه آلٌ جوړ شو ؛ دليل ئى دادے چې د دے تصغير اُهَيْلٌ راځى. دريم مذهب د اصمعى رحمة الله عليه دے. هغه وائى چې آلٌ او اَهْلٌ دواړه كلمات برأسها دى ؛ دليل دا پيش كوى چې : سَمِعتُ اَعرَابيًّافَصِيْحًا يَقُولُ آلٌ اُوَيْلٌ اَهْلٌ اُهَيْلٌ ، اوس چې كله د هر يو خپله ماده موجوده ده ؛ نو تكلف ته ضرورت پاتى نه شو.

۳ـ الفرق بين الآل والأهل: بعض خلك پديكښې فرق نه كوى وائى دا يو شئ دے. خو بعض وائى چې په اعتبار د استعمال سره پديكښې فرق شته دے. هغه دا چې أهل كښې تعميم دے او آل كښې نشته دے. ﴿۱﴾ اضافت د آل اشراف ته كيږى فقط او أهل عام دے ، بيا شرافت عام دے كه دنيوى ، اُخروى دواړه وى لكه : «آل النبى» او كه دنيوى وى فقط لكه : «آل فرعون» بنا پدى «آل الحجام» نه شى ويلے. ﴿۲﴾ اضافت د آل عقلاء ته كيږى فقط او أهل عام دے «آل الاسلام آل مصر» نه شى ويلے- «أهل الاسلام اهل مصر» ويلے شى. ﴿۳﴾ اضافت د آل ذكورُ ته كيږى فقط نه إناثُ ته او أهل عام دے «آل فاطمه» نه شى ويلے «اهل فاطمه» ويلے شى. ﴿٤﴾ د آل اطلاق په غير الله كيږى نه په الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او أهل عام دے كمال قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: هُوَ أَهْلُ التَّقْوٰى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ. ﴿المدثر: ۵۶﴾

۴ـ معنىٰ الآل: آل په لغت كښې عِتْرَةُ الإنسان ته وائى ـ يعنى ـ اولاد د انسان.

۵ـ مِصْدَاقُ الآل: يعنې آل النبى څوك دى ؟ نو په آل نسبى د نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ كښې اقوال مختلف دى بعض وائى: مراد د آل نسبى نه ذرّيه او ازواج مطهرات د نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ دى ، بعض وائى: چې د نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ د نيكه «غالب بن فهر» په اولاد كښې چې څوك راځى. امام صاحب رحمة الله عليه او بعض مواليك وائى: چې صرف بنو هاشم دى ، امام شافعى رحمة الله عليه وائى: چې بنو هاشم او بنو المطلب دى ، شيعه ګان وائى: پنځ تن پاک دى. هر چې آل حسبى دى نو هر مؤمن تقى آل الرسول دے. لكه چې په حديث كښې راځى.

تَشْرِيحُ لَفظِ أَصْحَابْ

قوله: و أصحابه: د دی لفظ په تَشْرِیْح کښې اجمالی خبری او بیا د هغے تفصیل: ۱۔ تعین د مفرد د دی لفظ. ۲۔ معنیٰ لغوی د دی. ۳۔ معنیٰ اصطلاحی د دی. ۴۔ نسبت د **اصحابه** د **آله** سره.

۱۔ **تعین مفرد أصحاب:** یا دا جمع د «صَحْبٌ» ده لکه: **أنهار** چې جمع د **نَهْرٌ** ده. یا جمع د **صَحِبٌ** ده لکه: **أنمار** چې جمع د **نَمِرٌ** ده. یا جمع د **صَحِیْبٌ** ده لکه: **أشراف** چې جمع د **شَرِیْفٌ** ده. یا جمع د **صَاحِبٌ** ده. لکه: **أشهاد** چې جمع د **شَاهِدٌ** ده.

۲۔ **معنیٰ لغوی:** صحابي په لغت کښې ملکری ته وائی ، بیا د «**أصحاب**» او «**صحابه**» په مینځ کښې فرق دا دے چې اصحاب اطلاق په غیر د صحابه کرامُ هم کیږی او صحابه مخصوص دی د نبي عَلَیْهِ السَّلَامُ د خاص ملکرو پورې.

۳۔ **معنیٰ اصطلاحی:** اصطلاح کښې صحابي «**هُوَ مَنْ رَأٰی رَسُول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **و اٰمَنَ بِه و مَاتَ عَلَی الْإِیْمَان**» (هر هغه څوک چې په نبي عَلَیْهِ السَّلَامُ ئې لیدلے وی یعنی مجلس د نبي عَلَیْهِ السَّلَامُ ته حاضر شوے وی او ایمان ئې پرې راوړے وی او په دغه حالت د ایمان کښې وفات شوے وی) دلته **تَشْرِیْح** د لیدلو مونږه په **حضور المجلس** سره څکه اوکړه چې بعض صحابه کرام ړانده وو لکه: عبد الله بن ام مکتوم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حسی لیدل د هغوی دپاره ندی ثابت.

۴۔ **نسبت بین الاصحاب والآل:** که د **آل** نه **آل** نسبي مراد شی ؛ نو ذکر د **اصحاب** پس د **آل** نه تعمیم بعد التخصیص دے. او که مراد د **آل** نه **آل** حسبي شی نو بیا **تخصیص بعدالتعمیم** دے.

دِیْبَاجَةُ الْکِتَابْ

وَبَعْدُ فَإِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَ الْأَحْکَامِ وَ أَسَاسَ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ هُوَ عِلْمُ التَّوْحِیْدُ وَ الصِّفَاتُ الْمَوْسُوْمُ بِالْکَلَامِ الْمُنْجِيْ عَنْ غَیَاهِبِ الشُّکُوْکِ وَ ظُلُمَاتِ الْأَوْهَامِ. ترجمه: پس د تسمیه ، حمد ، صلوة نه بینښکه مبنی د علم الشرائع او علم الاحکام او بنیاد د قواعدُ د عقائدِ اسلامُ علم التوحید او علم الصفات دے چې نوم ورکړے شوے دے دبته په کلام سره ، چې خلاصُونکے دے د تکو تورو تیرو د شکوکو او د تیرو د وهمونو نه.

تَشْرِیْح: «**الشرائع**» جمع د شریعةٌ ده. په لغت کښې په معنی د وضاحت او روښانتیا او غټے لارے سره راځی ، او په اصطلاح کښې «**هِیَ الطَّرِیْقَةُ الْمَحْمُوْدَةُ الْمَوْضُوْعَةُ بِالْوَضْعِ الْإِلٰهِی**» معنی عرف د شریعت خلق دین اسلام کوی ، او دینی مسائلُ ته هم شریعت وائی او دلته هم دا معنی مراد ده.

«**الاحکام**» جمع د حکم ده ، په لغت کښې «**فرمودن کارے**» ته وائی. او اصطلاحی معنی ئې دلته کښې «**خِطَابُ اللهِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَحْوَالِ الْمُکَلَّفِیْنَ إِقْتِضَاءً أَوْ تَخْیِیْرًا**» ده ، او یا ترینه مراد «**الأثر الثابت بالشيء من الجواز**

والحل و الحرمة والفساد» دے. «قواعد» جمع د قاعدةٌ ده ، د لغت په اعتبار سره ئی مختلفی معنی دی: ۱ـ بنیاد. ۲ـ هغه لرګے چې هودج پری ایخودے شی. ۳ـ په کور ناستے بودئ ته هم وائی. ٤ـ د شکل مثلث وَتَرْ ته هم وائی او وَتَرْ د زَاوِيَه مقابل ضلع ته ویلے شی. او اصطلاحی تعریف ئی دے: «کلی مُنطَبِقٌ عَلىٰ جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِ المَوْضُوعِ يَتَعَرَّفُ أحكَامَه مِنْهُ» «عَقَائِد» جمع د عقیدةٌ ده. عقیده هغه کلکے او مظبوطے خبری ته وائی چې د هغے تصدیق وشی ـ یعنی ـ هغه خبره چې د هغے د رشتیا والی یقین وکړے او رشتیا ئی او منے. «المنجی» صیغه د اسم فاعل ده د باب افعال یا د باب تفعیل نه په معنی د خلاصئ سره. «غیاهب» جمع د غیهب ده ، په معنی د تکے تورے تیرے یعنی «ما اشتَدَّ سَوَادُه» دغه شان «فَرَسٍ غَيْهَبٍ» هغه اس ته وائی چې بالکل تک تور وی. «الشکوک» جمع د شک ده. شک هغه علم ته وائی چې په هغے کښې استوٰی د طرفین وی. «الأوهام» جمع د وهم ده. هغه علم چې په هغے کښې اعتقاد د جانب مرجوح وی ، یا هغه ذهنی قوت چې د محسوسات موجوده نه د معانی غیر محسوسه ادراک اوکړی. یو ظن دے دا هغه علم ته وائی چې په هغے کښې اعتقاد د جانب راجح وی. د غَيَاهِبِ اضافت الشُّكُوك او د ظُلُمَات اضافت الْأَوْهَام ته د قبیلے د اضافة المشبه الى المشبه به نه دے.

قوله: و بعدُ: اجمالی خبری: ﴿۱﴾.. ربط د ماقبل سره. ﴿۲﴾.. تعین د مباحثُ د دی حصَی. ﴿۳﴾.. تَشْرِيْحْ د «واو». ﴿٤﴾.. تَشْرِيْحْ د «بَعدُ». ﴿٥﴾.. تَشْرِيْحْ د «فاء».

۱ـ ربط: هرکله چې فارغ شو مصنّف رحمة الله علیه د یوے حصی د کتاب نه چې خطبه وه ؛ نو شروع ئی اوکړه په دویمه حصّه د کتاب کښې چې دیباجه ده او تعلقه ئی ده د تصنیف سره.

۲ـ تعین المباحث: پدی حصّه کښې شارحین درے خبری ذکر کوی: باعث علی التصنیف ، فی هذالفن ، علی هذالکتاب. بیا دی حصّے د کتاب ته دیباجه وائی. «دِيبَاج» ډبل ریښمو ته وائی چې پدی سره ښائیست او زینت راځی ؛ نو دیباجے ته هم دیباجه ځکه وائی چې دا د کتاب زینت وی پدی شان سره چې په دیباجه کښې تعین او فضائل د فن المصَنَّف فِيْهِ وی او صفت د تصنیف وغیره وی چې دوَلِ دال د فن او کتاب تری سرکند شی او د ترجیح بلا مرجح د اعتراض نه بچ شی یعنی «لئلا يكُونَ الشُّرُوع فيه دُوْنَ عِلْمٍ أخر ترجيحًا بلا مرجحٍ»

۳ـ تَشْرِيْحُ الواو: واو د «وبعد» یا استنافیه دے او یا قائمقامُ د أمّا دے.

٤ـ تَشْرِيْحُ بعدُ: پدی ځائے کښې به تعیین د صیغه د بعدُ ، معنی د بعد ، او اعراب د بعد بیانولے شی. بعد صیغه د ظرف ده ، بیا عام استعمال د دی په ظرف زمان کښې کیږی او پدی معنی کښې دا داسی کرځیدلے دے لکه حقیقة عُرفیه. لکه : «المنصور بعد عبد الملک» یعنی زمانه د منصور پس د عبد الملک نه وه ، د دینه علاوه د ظرف مکان دپاره هم راځی لکه : « دَارِيْ بَعْدَ دَارِکَ » او د بعدیت رُتبی دپاره هم راځی لکه : «الحجَّاج بعد عَبدِ المِلک» زمانه د دوارو یوه وه خو حجّاج ګورنر د عبد الملک خلیفه وو او د ګورنر مرتبه روسته وی د خلیفه نه ، دغه شان د بعدیت صناعی دپاره هم راځی لکه : «النَّحو بعد الصَّرف» یعنی په صناعت کښې نحو د صرف نه روسته ده ؛ ځکه د صرف کار د ذات د کلمه سره دے او د نحو کار د اوصافُ د کلمه سره دے چې اعراب او بنا ده ، او وصف

د ذات نه يقينا چې روسته وي؛ بيا دا بعديت او تأخر عام دے كه متصل وي كه منفصل وي، خو عام استعمال د بعد په تأخر متصل كښې كيږي. بيا دا كلمه اول چا استعمال كړې ده؟ پدې كښې اختلاف دے: يو قول دا دے: چې دا لفظ اول داؤدعَلَيْهِ السَّلَامْ استعمال كړے دے او د ده په اوصاف كښې چې په قران كريم راځي {وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ} ﴿ص: ۲۰﴾ نو د دينه مراد استعمال د "بعد" دے.(۱) دويم قول: د **يعرب بن قحطان**. دريم قول: د **يعقوب**عَلَيْهِ السَّلَامْ. څلورم قول: د **سحبان بن وائل**. پنځم قول: د **كعب بن لوئ** هم چا كړے دے چې د نبي عَلَيْهِ السَّلَامْ په نيكونو كښې يو نيكه دے.

په اعتبار د اعراب او بناء سره د **بَعْدُ** دپاره څلور حالات دي، په يو حالت كښې مبني دے او په دري حالاتُ كښې معرب دے، اعرابي حالات ئې دا دي: يو چې كله **بَعْدُ** مضاف وي او مضاف اليه د دې ذكر وي لكه: "**بعد التسميةِ و الحمدِ والصلوةِ**" دويم چې مضاف اليه ئې حذف وي په حذف نسيًا منسيًا سره. دريم چې د بعد هدو اضافت نوې شوے (خو دا صورت فرضي او عقلي دے ځكه بعد لازم الاضافة دے) پدې دري صورتونو كښې به **بَعْدُ** معرب وي؛ ځكه دا اسم دے او علت د بنا نشته چې مناسبت مؤثره دے د مبني الاصل سره؛ نو معرب پاتې شو؛ ځكه اصل په اسماء كښې اعراب دے. څلورم صورت دا دے چې د **بَعْدُ** اضافت شوے وي او مضاف اليه ئې محذوف وي په حذف منوي سره، پدې صورت كښې دا مبني دے په حركة د ضمه سره. يو څو اعتراضات ذهن ته راځي: يو دا چې پدې حالت كښې نفس مبني ولے شو؟ دويم مبني على الحركة ولے شو؟ دريم مبني على الضمّ ولے شو؟ بالترتيب جوابات دا دي: نفس مبني خو ځكه شو چې **بَعْدُ** پدې صورت كښې مشابهت لرى د مبني الاصل سره چې حرف دے په احتياج كښې؛ ځكه **بَعْدُ** محذوف مضاف اليه ته محتاج دے. او په حركت سره ځكه مبني شو چې بنا ئې عارضي ده. او په حركت د ضمه ځكه مبني شو چې ضمه حركة قويه دے؛ نو دا به د محذوف مضاف اليه دپاره جبيره قويه شي. يا پدې وجه په ضمه سره مبني شو چې حالت بنائي ئې د حالت اعرابي نه مكمل مخالف شي؛ ځكه كله چې **بَعْدُ** معرب وي نو يا به مجرور وي لكه: "**من بعدِ التّسمية**" او يا به منصوب بنزع الخافض وي "چې ديته منصوب بنا بر مفعول فيه، منصوب بنا بر ظرفيت، منصوب بنا بر تقدير حرف جر هم وائي" لكه: "**بعدَ التسمية**" البته حالت رفعي د دې دپاره نشته، پدې وجه مونږه دې لره ضمه وركړه، ولې كه كسره يا فتحه مو وركړې وه نو د جر او نصب سره ئې التباس راتلو.

﴿**فائدة**﴾ حذف منوي ديته وائي چې د لفظ نه يو شئ حذف وي او په معنى كښې مراد وي لكه دلته مونږه معنى كوو "پس د تسميه حمد صلوة نه" نو دلته حذف منوي دے، او كه په معنى او ترجمه كښې مراد نه وو نو ديته حذف **نسيًا منسيًا** وائي.

(۱).. د "فصل الخطاب" د مراد په باره كښې مفسرين مختلف اقوال ذكر كړي دي: تفسير زاد المسير كښې دي: وفي فصل الخطاب أربعة أقوال: أحدها: عِلْمُ القضاء والعدلُ، قاله ابن عباس والحسن. والثاني: بيان الكلام، روى عن ابن عباس أيضاً. وذكر الماوردي أنه البيان الكافي في كل غرض مقصود. والثالث: قوله: "أما بعد"، وهو أول من تكلّم بها، قاله أبو موسى الأشعري والشعبي. والرابع: تكليف المدَّعِ البيِّنة، والمدَّعَى عليه اليمين، قاله شريح وقتادة وهو قولٌ حسنٌ لأن الخصومة إنما تنفصل بهذا. ﴿زاد المسير في علم التفسير: ۳/ ۵۶۴﴾

سوال: چې مضاف الیه د **بَعْدُ** ذکر وی نو پدی صورت کښې خو، هم احتیاج دغه مذکور مضاف الیه ته شته پکار ده چې پدی صورت کښې هم مبنی شی؟

جواب: خبره دی بلکل صحیح ده خو دلته دوه خبری دی یو دا چې احتیاج راغلو دغه مذکور مضاف الیه ته ، خو بل طرفته دلته اضافت راغلے دے چې دا راجح کوی جانبْ د اسمیت لره ؛ ځکه چې اضافت د خواص معظمه مکبره د اسم نه دے نو دا علت د اعراب ورکرځیدو ، اوس علت د بنا او اعراب دواړه موجود شو ؛ نو تعارض راغلو په مابین د دلیل د اعراب او بنا کښې او قانون دا دے چې «**اذا تعارض الدَّلِيْلَانِ ولا ترجِيْحَ لأحَدِهِمَا فتَسَاقَطَا**» نو مونږه اصل له لاړو ، او اصل په اسماء کښې چونکه اعراب دے ، لهذا دا مونږه مبنی نه شو ګرځولے.

ه۔ **تَشْرِيْحُ الفَاءِ: قوله: فَاِنَّ مَبْنِي:** دا به په طریقے د سوال او جواب سره ذکر کړو. سوال دا راځی چې «فاء» خو د یو څو معنو لپاره راځی مثلاً: «فاء تفصیلیه ، تفسیریه ، فسیحیه ، جزائیه ، تفریعیه ، تعلیلیه ، عاطفه ، فاء د نفس کلمه» پدی مقام کښې پدی مذکوره معانی کښې یوه هم نه صحیح کیږی ؛ وجه د عدم صحت د دی معانی دا ده: ۱۔ فاء تفصیلیه بعدالإجمال راځی او دلته سَبْقِ اجمال نشته. ۲۔ فاء تفسیریه بعدالإبهام راځی او دلته سبقِ إبهام هم نشته. ۳۔ فاء فسیحیَّه په جواب د شرط محذوف کښې راځی او دلته محذوف شرط هم نشته. ٤۔ فاء جزائیه په جواب د شرط مذکور کښې راځی دلته هغه هم نشته. ٥۔ فاء تفریعیه پس د متفرعٌ علیه نه راځی او دلته سبقِ متفرعٌ علیه هم نشته. ٦۔ فاء تعلیلیه بعدالعلة راځی چې یا په علت داخله وی لکه: «**ابشر فقد اتاک الغوث**» او یا په معلول داخلیږی لکه: «**شربت فرويت و أكلت فاشبعت**» او دلته د علتیت معلولیت تقاضا هم نشته. ۷۔ فاء عاطفه هم نه صحیح کیږی ؛ ځکه چې لا زمیږی عطف الخبر علی الانشآء پدی شان سره مخکښې تسمیه ، حمد او صلوة دپاره د انشآء التعظیم ذکر شو ، او د فاء نه روسته اخبار دے او عطف الخبر علی الانشآء او بالعکس جائز نه دے ؛ ځکه چې عطف په هغه ځائے کښې صحیح کیږی چې د معطوف معطوف علیه په مینځ کښې من وجه مناسبت او من وجه مغائرت وی او په خبر انشآء کښې من کل الوجوه خالص مغائرت وی. ۷۔ فاء د نفس کلمه دلته هم نه صحیح کیږی ؛ ځکه فاء د نفس کلمه هغه وی چې په مقابله د «**فاء ، عین ، لام**» کښې وی لکه فاء د «**فتن**» او دا فاء داسی هم نده ، لهذا پدی مقام کښې «**فاء**» راوړل صحیح نه شو؟

جواب: د اعتراض مذکور نه مختلف جوابونه شوی دی ۱۔ څوک وائی: چې دا «**فاء**» فسیحیَّه ده چې راوړے شوی ده په تقدیر د **أمّا** سره.

۲۔ څوک وائی چې «**فاء**» جزائیه ده چې مصنف رحمة الله علیه ذکر کړی ده په توهُّم د «**أمّا**» سره پدی شان چې د مصنف رحمة الله علیه ګمان او وهم دا وو چې ما مخکښې «**أمّا**» لیکلے دے نو «**فاء**» ئی راوړه ، روسته ئی چې اوکتل ؛ نو «**أما**» نه وو لیکلے شوے بس دغه «**فاء**» هم په دغه توهم بر قرار پاتی شوه. خو دا دواړه جوابونه صحیح ندی ؛ ځکه چې توهُّم خو کار د مَجَانِينُ «لیونو» دے او مصنف رحمة الله علیه لیونے ندے. او تقدیر هم خلاف الاصل کار دے د فصحآء بلغآء د صنع نه خلاف دے او مصنف رحمة الله علیه فصیح بلیغ انسان دے. لهذا صحیح جوابونه دادی.

۳۔ دا **بعدُ** ظرف قائمقام د شرط دے ؛ نو ځکه د دے په مقابله کښې «**فاء**» راغلی ده. **سوال:** ظرف چرته د شرط په معنی مستعمل دے ؟ **جواب:** او په کلام د فصیح کښې مستعمل دے قرآن کریم کښې اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائی: **وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ** ﴿الأحقاف: ۱۱﴾ دلته **فَسَيَقُولُونَ** کښې «**فاء**» جزائیه ده او مخکښې ترینه شرط نشته خو مخکښې **إِذْ** چونکه قائمقام د شرط دے نو «**فاء**» ئی په جواب کښې راغلی ده.

٤۔ د «**وبَعْدُ**» دا «**واو**» قائمقام د «**أمَّا**» دے نو په جواب کښې ئی «**فاء**» راوړل صحیح شو. (۱)

٥۔ «**فاء**» د مذکور وه/۷ معانی نه علاوه کله زائده هم راځی چې دا د هیڅ شی په مقابله کښې نه راځی او په سقوط د دی سره په کلام کښې څه خلل هم نه واقع کیږی ، البته د دی زیادت بیا هم د فائدے نه خالی نه وی. دلته ئی فائده داده چې مصنف رحمۃ اللہ علیہ دا خبره ښکاره کوی چې د **بَعْدُ** نه روسته چې کومه کلمه ده دا مضاف الیه د **بعدُ** ندے ؛ ځکه چې د مضاف مضاف الیه په مینځ کښې «**فاء**» نه راځې ، دغه شان دا «**فاء**» پخپله هم مضاف الیه ندے ؛ ځکه «**فاء**» حرف دے او حرف مضاف الیه نه واقع کیږی.

٦۔ دلته «**فاء**» عاطفه ده او دیته وائی عطف القصة علی القصة پدی صورت کښې د خبریت او انشائیت د لحاظ نه بغیر عطف کولے شی په کتاب الله کښې داسی عطف په کثرت سره موجود دے مثلا: د تخویف مضمون په قران کښې ذکر دے {**فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا**} ﴿البقرة: ۲٤﴾ د دینه روسته بیا د بشارت مضمون شروع شی او پدی عطف شی فرمائی: {**وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**} ﴿البقرة: ۲٥﴾

قوله: فانّ مبنیٰ علم الشرائع: شارح رحمۃ اللہ علیہ د دے ځائے نه اوّل باعث علی التصنیف فی هٰذالفن ذکر کوی چې پدیکښې به د فن مدح ، صفت او فضائل بیان کړی چې علم العقائد یو صفتی فن دے پدی بنیاد ما پدی فن کښې کتاب ولیکلو.

قوله : والاحکام: یا عطف تفسیر دے د علم الشرائع لپاره. او یا مراد د **علم الشرائع** نه اصول الفقه ده او د **علم الاحکام** نه مراد فروع د فقه دی. یا د **علم الشرائع** نه مراد ټول هغه علوم دی چې شریعت طرف ته منسوب دی چې هغه «**علم التفسیر** ، **علم الحدیث** ، **علم اصول الفقه** ، **علم**

---

(۱)..اصل کښې دا عبارت داسی دے «**مهما یکن من شیٍ بعد التسمیة و الحمد و الصلوة فان مبنیٰ**» «**مهما**» اسم شرط مبتدأ شو «**یکن**» فعل تام بمعنی «**وُجِدَ**» «**من شیٍ**» فاعل ، «**بعد**» ظرف دے چې متعلق دے د «**یکن**» سره «**یکن**» فعل سره د فاعل او متعلق نه فعل شرط خبر شو دپاره د «**مهما**» مبتدأ دپاره ، مبتدأ سره د خبر نه جمله اسمیه شرطیه شوه ، «**فان مبنیٰ**» ئی جزاء شوه ، بیا «**مهما**» حذف شو د دینه روسته فعل شرط سره د فاعل نه هم حذف شو دپاره د اختصار خلاف القیاس ، د «**مهما**» په ځائے مو «**أمّا**» راوړو خو دلته «**واو**» د «**أما**» په ځائے ذکر شو ؛ ځکه «**واو**» د «**أمّا**» سره په استیناف کښې شریک دے لهذا «**واو**» د «**مهما**» په ځائے قائمقام شو ، بیا د دینه روسته متصلا لفظ د «**بعد**» ذکر شو او د هغی په جواب کښې «**فاء**» راوړے شوه چې حتی المقدور په مقتضی د اسم او فعل باندی عمل وشی هغه داسی چې قانون خو دا دے چې بو اسم حذف شی ؛ نو ښکار ده چې د هغی په ځائے باندی بل اسم راوړے شی خو دلته د اسم په ځائے نه بلکه د هغی نه روسته اسم «**بعد**» ذکر شو. او کله چې فعل شرط حذف شی ؛ نو د دی په ځائے بل فعل شرط ذکر کول ښکار وو خو دلته روسته «**فاء**» داخل کړے شوه چې دلالت اوکړی په حذف د فعل شرط باندی او دیته وائی «**اقامت اللازم مقام الملزوم**»

التصوف» دی ، او د علم الاحکام نه مراد اصول فقه او فروع فقه دی ، یا مراد د علم الشرائع قواعد کلیه دی او مراد د علم الاحکام نه قواعد جزئیه دی.

مقصد د عبارت دا دے چې د ټولو علومُ دینیه دپاره بنیادی شئ عقیده ده چې هغه په علم التوحید والصفات کښې بیانیږی ، پدی شان سره چې صانع د عالَم چا نه وی پیژندلے او د دغه صانع د ذات او صفاتُ معرفت چا نه وی حاصل کړے ؛ نو دے به نه رسول پیژنی او نه قرآن ، نه به حدیث او فقه پیژنی او نه اصول فقه.

قوله: علم التوحید والصفات: د علم العقائد فن څه متعدد نمونه دی: دیته علم التوحید او علم الصفات ، علم الکلام ، علم العقائد وغیره نومونه وائی **کما مرّ**. دی علم ته د علم الکلام ویلو وجوه د تسمیه په خپل ځائے را روان دی. د علم العقائد نوم وجه د تسمیه ظاهره ده. علم التوحید والصفات ورته ځکه وائی چې پدی فن کښې چې کوم مسائل او مقاصد بیانیږی نو بحث د توحید او صفاتُ پکښې أعظم او اشرف اجزاء دی چې دیته **تسمیة الکل باسم جزئه الاعظم و الاشرف** وائی ، د دینه معلومه شوه چې د دی فن نوم **«علم التوحید والصفات»** په اعتبار د شرافت سره دے او **«علم الکلام»** نوم ئی په اعتبار د شهرت سره دے.

قوله: المنجی: پدی عبارت سره صفتونه د دی فن ذکر کوی چې د دی فن د زدکړے سره شکوک شبهات د انسان ختمیږی.

قوله: عن غیاهب الشُّکوک: شارح رحمۃ اللہ علیہ دلته **الشکوک** په مقابله د **غیاهب** کښې (دواړه جمع کثرت دی» او **اوهام** په مقابله د **ظلمات** کښې (دواړه جمع قلت دی» ذکر کړه ، پدیکښې دی خبری ته اشاره ده چې تیَره د شک زیاته ده د تیرے د وهم نه ، بیا مراد د «غیاهب» نه عقائد شرکیه دی ، او د «ظلمات» نه بدعات دی. او پدیکښې اشاره ده علت د تصنیف ته پدی فن کښې چې فن اهم دے ؛ ځکه پکښې تصنیف ضروری دے.

و انّ الْمُخْتَصَرَ الْمُسمیٰ بالعَقَائِدِ لِلْاِمَامِ الْهُمَامِ قُدْوَةِ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ نَجْمُ الْمِلَّةِ و الدِّین عُمَر النَّسَفِی أَعَلی اللهُ درجته فی دَارِ السَّلام یَشْمَلُ من هٰذَ الفن علی غُرَرِ الفَرَائد و دُرَرِ الفَوَائِدِ فِی ضِمْنِ فصُولٍ هِیَ للدِّینِ قَوَاعِدُ و اُصُول ، و اَثْنَاءِ نُصُوصٍ هی للیَقِین جَوَاهِرُ و فُصُوص ، مع غَایَةٍ من التَّنْقِیْح و التَّهْذِیبِ ، ونِهَایَةٍ مِّن حُسْنِ التَّنظِیم و التَّرتِیبِ ، فَحَاولتُ اَنْ اَشرحَهُ شَرحًا یفصل مُجمِلَاته ، و یبیّن مُعضلاته ، و یَنشُرُ مطویَّاته ، و یظْهِرُ مکنُوناتِه ، معَ تَوْجِیه لِلْکلام فی تَنْقِیح ، و تنبیهٍ علی الْمُرَام فی تَوْضِیح ، و تَحْقِیْقٍ لِّلمسائل غِبَّ تقْرِیر ، و تَدْقِیْقٍ لِلدَّلائل اثر تحْرِیرِ ، و تَفْسِیرٍ لِلْمقاصِدِ بَعْدَ تمْهِیدٍ ، و تکثِیرٍ لِلْفَوَائِدِ مع تجْرِیدٍ طَاوِیًا کَشْحَ الْمَقَال عَنِ الإطَالَة و الإمْلَال ، و مُتَجَافیًا عن طَرَفِی الاِقتِصَاد الاطنابُ و الاخلالُ ، و الله الهَادِیْ الیٰ سبیل الرَّشاد ، و المسؤل لِنَیْلِ العِصْمَةِ و السّداد ، و هُوَ حَسْبِیْ وَ نِعْمَ الْوَکِیْلُ. ترجمه: او بیشکه مختصر کتاب چې نوم ورکړے شوے دے په العقائد سره دپاره د پیشوا قصد کونکی ، مقتدی د علماء اسلام ، ستورے د ملت او دین عمر نسفی ، الله تعالیٰ دی ورلره درجه بلنده کړی په کور د سلامتیا کښې. مشتمل دے د دی فن نه په سپینو یکتاه ملغرو باندی او په غټو ملغرو د فوائدُ باندی په ضمن د څه فصول کښې چې هغه د دین دپاره قواعد او اصول دی ، او په مینځ د نصوصُ کښې چې دغه د یقین دپاره جواهر او غمی دی ، سره د انتهائی صفائی او پریکون نه ، او د انتهائی ځائسته نظم او ترتیب نه ، پس ما قصد اوکړو چې څه شرح وکړم د دی داسی

شرح چې تفصيل وکړی د مجملاتُ د دی ، او بيان وکړی د ګران ګران خايونو د دی ، او کولاوْ کړی رانغختی خبری د دی ، او ښکاره کړی محفوظ او خوندِی خبری د دی ، سره د توجيه د خبری نه په صفائۍ کښې ، او خبرداری ورکول په مقصود باندی سره د وضاحت نه ، او ثابتول د مسائل پس د بيانولو د هغی نه ، او بيان د باريکۍ د دلائل پس د زوائدُ لری کولو نه ، او تفسير د مقاصدُ پس د تمهيد نه ، او زياتول د فوائدُ سره د خالی والی نه ، په داسی حال کښې چې تاؤهونکے يم تشی د وينا لره د اوږد والی او ستومانتيا نه ، او ډډه کونکے يم د دواړو طرفونو د ميانه روئ نه چې اوږد والے او خلل اچول دی ، او اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ خودونکے دے په طرف د سمے لاری ، او غوښتنه کيدے شی د هغه نه د حصول د بچاؤ او برابرتيا. او دغه الله کافی دے مالره او ډير ښه ذموار دے.

تَشْرِيح: «الهُمام» په معنی د قصد کونکی اصل معنی د هُمام مشهور لغت واله مرتضیٰ الزَّبيدی المتوفی: ١٢٠٥هـ کړی ده : **الهُمَام: الْمَلِكُ الْعَظِيمُ الْهِمَّةِ الَّذِي إِذَا هَمَّ بِأَمْرٍ فَعَلَهُ لِقُوَّةِ عَزْمِهِ.** «بادشاه لوړ همت واله هغه چې کله قصد وکړی د يو کار نو کوی ئے ؛ ځکه چې اراده او قصد ئی مضبوط وی» دغه شان هُمام په معنی د «**السَّيِّدُ الشُّجَاعُ السَّخِيُّ**» هم راځی. بيا هُمام صفت خاص دے تر سړو پورې زنانوْ کښې ندے مستعمل. ﴿تاج العروس : ٣٤/ ١٢٠﴾ «**قُدْوَةٌ**» **مُثَلَّثَة القاف والضَّمُّ اكثر.** د إقتدی نه دے په معنی د داسی خوئ چې اقتدا پسی کيږی. «**يشتمل من هذا الفن على**» دا عبارت د ما سبق «**ان**» دپاره خبر دے او «على غرر الفرائد» متعلق دے د «**يشتمل**» سره ، او «**من هذا الفن**» بيان د «**غرر الفرائد**» دے **قُدم عليه رعايةً للسَّجع.** بيا «**غُرَر**» جمع د **غُرّةٌ** ده هغه سپين تاکی ته وائی چې د أس يا د بل حيوان په تندی باندے وی. «**الفرائد**» جمع د **فريدةٌ** ده هغه ملغلری ته وائی چې پخپله سيفۍ کښې يوه وی او رنړا هم ډيره زياته کوی وی **من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف.** «**دُرَرْ**» جمع د **دُرَّةٌ** ده **اَللُّؤْلُؤُ الْكَبِيْرُ الشَّفَّاف** «هغه لويه ملغره چې پاکه رنړه وی» «و الدرّ المجرد عن التآء إسم جنس يطلق على القليل و الكثير و ليس بجمع و لا اسم جمع كما زعم البعض» بيا اضافت د دُرَرْ په طرف د الفوائد اضافت د مشبه به دے مشبه ته.«**فصوص**» جمع د **فص** ده په معنی د غمی سره ، اشاره ده ديته چې نصوص ډير عمده دی لکه غمے په ګوتمه کښې عمده ښکاری. «**التَّنْقِيح**» صفائی د لرګی د خنډانو نه : **النَّقح: تَشْذِيبُكَ عَنِ العَصا أُبَنِها حَتّى تَخْلُصَ وتَنقيحُ الجذع تَشذيبُه. وكلُّ مَا نَحَّيْتَ عَنهُ شَيْئا فقد نَقَّحْتَه.** ﴿تاج العروس: ٧/ ١٩٣﴾ د ونی نه بے فائدی خانګے لری کول. «**التهذيب**» خائسته کول. د يو شی اصلاح کول. خيز لره د غيرِمناسب اشياء نه پاکول. «**يفصل**» د فعل مضارع معلوم صيغه ده د باب تفعيل نه په معنی د واضح بيانولو سره. «**مُجملاته**» جمع د مجمل ده په لغت کښې «**مَا ازْدَحَمَ فيه المعانى الكثيرة**» او په اصطلاح د اصوليانُ کښې «**مَا خفى المراد منه بِحَيث لا يُدرك بِنَفْسِ اللَّفْظِ اِلَّا بِبَيَانٍ من المجْمِل**» «**معضِلاته**» جمع د **معضلة** ده. عضل اصل کښې په معنی د تنګولو سره راځی كما قال تَعَالىٰ: **فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ** ﴿البقرة: ٢٣٢﴾. معضل هغه مسائل چې حل ئی مشکل ئی او انسان تنګوی او عاجزه کوی. «**ينشر**» د باب د نصر نه د فعل مضارع معلوم صيغه ده په معنی د کولاوهلو سره. «**مطوياته**» د باب د ضرب نه صيغه د اسم مفعول ده په اصل کښې **مَطْوُوْيٌ** وو قاعده د **مَرْمِيٌّ** پکښې چليدلی ده ، په معنی د رانغختلو ، تاؤ راتاؤ سره راځی. «**مکنوناته**» جمع د مکنون صيغه د اسم مفعول ده د باب د

ضرب نه په معنی د مستور باندی. «توجیه للکلام» د توجیه مختلف معانی کیږی. ۱۔ ایراد الکلام محتملا للوجهین مثلا:

خاط لی زید قباء لیت عینیه سواء.

۲۔ ایراد الکلام علی وجه یندفع به کلام الخصم. ۳۔ ایراد الکلام بوجه ینافی الخصم. ۴۔ جعل الکلام متوجها الی المطلوب. ۵۔ استخراج وجه من وجوه صحة الکلام.

«تحقیق» صیغه د مصدر د باب تفعیل ده په معنی د اثبات سره راځی، دلته مراد إثبات المدعیٰ بالدلیل دے. «غِبٌّ» غِب اصل کښې روسته والی ته وائی: غبَّ الرجلُ، إذا جاءَ زائرًا بعدَ أیام ومنه زُرْ غبًّا تزدَدْ حُبًّا. «تدقیق» مذکوره صیغه ده په معنی د باریک بینۍ سره، دلته مراد إثبات الدلیل بالدلیل دے پدی طریقه چې مقدمات د دلیل ثابت کړے شی، او په هغے چې کوم اعتراضات راځی د هغی نه جوابات وکړے شی. «تحریر» دا هم دغه مذکوره صیغه ده په معنی د لیکلو سره. خو هغه لیکل چې د زوائدُ نه پاک وی. «تجرید» دا هم مذکوره صیغه ده په معنی د خالی والی سره دلته مراد خالی والے دے د حشو او زوائدُ نه «تمهید» هغه خبری چې د مقصود فهم په هغی باندی موقوف وی. «طاویًا» صیغه د اسم فاعل ده په معنی د تاوهلو سره. «الاطالة» د باب د ضرب نه صیغه د مصدر ده په معنی د اوږد والی. «الاملال» من باب الافعال په معنی د ستړی والی.

ربط: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره باعث علی التصنیف علی هٰذالکتاب ذکر کوی چې پدیکښې دے د ماتن رحمة الله علیه د کتاب «العقائد» خوبیانے فضائل او صفتونه بیانوی، چې څوک دا اعتراض ونکړی چې نور متون نه وو چې تا د دی متن شرح کوله؟ شارح رحمة الله علیه جواب اوکړو چې دا بهترین کتاب دے او شرح ته محتاج وو؛ څکه ما د دی شرح ولیکله.

قوله: نجم الملّة والدّین: ملت او دین یو شئ دے فرق ئی اعتباری دے پدی شان چې «ملة» د إملاء نه دے املاء دیته وائی چې یو ئی وائی او بل ئی لیکی، چونکه شریعتِ مطهره هم مکتوب او جمع شوے دے په کتابونو کښې او د دی د لیکلو وینا هم شوی ده پدی وجه ورته ملة وائی. او «دین» د «دانَ یَدِینُ» نه دے په معنی د انقیاد تابع داریٔ سره راځی، چونکه د دے انقیاد هم کیږی پدی وجه ورته دین وائی. بیا دلته استعاره شوی ده پدی شان چې د «ملة» تشبیه ئی ورکړی ده د اسمان سره دا استعاره بالکنایه شوه، او ثبوت د «نجم» استعاره تخییلیه ده.

قوله: دار السّلام: د دار السلام نه مراد جنت دے {لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ} ﴿الأنعام: ۱۲۷﴾ جنت ته دارالسلام یو پدی وجه وائی چې پدیکښې د هرتکلیف نه سلامتیا ده. دویم پدی وجه چې سلام د الله تبارک وتعالیٰ نوم دے دیته اضافت تشریفی وائی لکه: «ناقة الله» او «بیت الله» کښې چې اضافت تشریفی دے. دریم پدی وجه چې په جنت کښې به د هر چا په خوله باندی د سلام وینا وی، پدی شان چې د الله تبارک وتعالیٰ د طرف نه به هم بندیانو ته د سلام تحفه وی: سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِیمٍ ﴿یس: ۵۸﴾ د ملائکو د طرف نه به هم د سلامونو تحائف وی: وَالْمَلَائِكَةُ یَدْخُلُونَ عَلَیْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ ﴿۲۳﴾ سَلَامٌ عَلَیْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ ﴿الرعد: ۲۴﴾ او د مؤمنانُ په خپل مینځ کښې

به هم یو بل ته د سلام تحفه وی: دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ ﴿یونس: ۱۰﴾ پدی وجه جنت ته دار السلام وائی.

قوله: قواعد: جمع د قاعدة ده قاعده او قانون عبارت دے: د «**أمرٌ كليٌّ يَنْطَبِقُ على جَمِيعِ جُزئيَّاتِ الموضُوعِ ليتعرَّف احكامها مَنْهُ**» (هغه امر کلی دے چې برابربری په ټولو جزئیاتُ د موضوع باندی چې معلوم کړے احکام د جزئیاتُ د دینه). طریقه د لګولو ئی دا ده چې ته کومه امر جزئی ثابتول او غوارے نو د خپلے دعوی موضوع به را واخلے او د قانون کلی موضوع به ورلره محمول کړے دا به صغری شی، او مجموعه قاعده او قانون کلی به را واخلے او هغه به کبری کړے، شکل اول به ترینه جوړ شی ستا مطلوبه نتیجه به درکړی. **مثلاً:** د دی فن قانون او قاعده کلیه دا ده چې «**النَّقص منتفٍ عن الله تعالى**» اوس په طریقه مذکوره باندی پدی جزئیات تفریع کوه. لکه پدی فن کښې مونږه دا دعوی اوکړو چې «**الجسميةُ منتفٍ عن الله**» دا په قاعده کلیه مونږه ثابتوو نو داسی به وکړو چې د دی جزئی دعوی موضوع به راواخلو چې «**الجسمية**» دے او د قاعده کلیه موضوع به ورلره محمول کړو چې «**نقصٌ**» دے نو داسی به شی: «**الجسمية نقصٌ**» دا به صغریٰ شی. او مجموعه قاعده کلیه به کبریٰ کړو «**وكل نقصٍ منتفٍ عن الله**» نو نتیجه به پخپله معلوم شی چې «**الجسميّة منتفٍ عن الله**» او دغه زمونږه دعوی وه.

قوله: التَّنْظِيم: په لغت کښې پیولو د ملغلرو ته وائی په تار کښې. او په اصطلاح کښې «**تَالِيْفُ الكلماتِ مُتَرتَّبَةَ المعانى مُتَناسِقَةُ الدَّلا لاتِ على مَا يَقْتَضِيهُ العَقْلُ**» مرکب کول د کلماتُ چې مرتب معانی واله او مناسب دلالاتُ واله وی څنګه چې عقل ئی تقاضا کوی.

قوله: الترتيب: ترتیب په لغت کښې «**وضع كلّ شئ فى مرتبته**» ته وائی. او په اصطلاح کښې «**جَعْلُ الأشياءِ المتعدِّدَةِ بحيثُ يُطْلَقُ عليها اِسْمٌ وَاحِدٌ**» (مختلف څیزونه داسے جمع کول چې په هغې باندے اطلاق د یو نوم وکړے شی) لکه فعل فاعل مفعول وغیره راجمع کړے او د یو نوم اطلاق پری اوکړی چې جمله فعلیه ده. یا مبتدا او خبر یو ځائے کړے او د جمله اسمیه اطلاق پری وکړی.

قوله: فحاولت: «**تفريع الجزآء على الشرط - يعنى - لما كان الامر كذلك فحاولت**» غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره د شرح خدمات ذکر کوی چې څوک هم د یو کتاب شرح کوی نو هغه به د دی خبرو لحاظ کوی، بیا هغه خدمات چې شارحین ئی کوی ډیر دی خو شارح رحمۃ اللہ علیہ د هغې نه لس ذکر کوی چې هغه دا دی: ۱۔ تفصیل د مجملاتُ کول. ۲۔ د ګران ګران عباراتُ وضاحت کول. ۳۔ نشر د مطویاتُ یعنی د متن رانغختی شوی خبری کولا وهل. ٤۔ اظهار د مکنوناتُ یعنی په متن کښې چې کومه محفوظے او پټے خبری دی د هغے اظهار کول. مثال د مطویاتُ داسی دے لکه د کپړو دُکان ته ورشے او دکاندار درته د جامو تان کولاؤ کړی د کتلو دپاره. او د مکنون مثال داسے دے لکه دغه دُکاندار تا ګودام ته بوځی او کپړه درته اوخائی. ٥۔ توجیه کلام الماتن. ٦۔ تنبیه علی مرام المتن خو نفس تنبیه نه بلکه تنبیه مع التَّوضِيح؛ ځکه چې یواځی په تنبیه سره فهم نه حاصلیږی. ۷۔ **تحقيق المسائل** یعنی ماتن دعوی ذکر کړی وی او دلیل ئی نه وی ذکر کړے؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیہ **اثبات المدعى بالدليل** اوکړی. ۸ ـ **تدقيق الكلام** یعنی **اثبات الدليل باالدليل**. ۹۔ **تفسير المقاصد** پس د تمهیده نه؛ ځکه چې تمهید کښې ابهام وی. ۱۰۔ **تكثير الفوائد**. ﴿**تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾

سوال: داخو به یو لوئی کتاب مرتب کیږی چې ضبط کول به ئی مشکل وی؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: **مع تجريد.** سره د خالی والی نه.

قوله: طاويًا كَشحَ المَقال: طاويا حال دے د «**أشرحه**» د ضمير نه يا د «**حاولت**» د ضمير نه. مقصد د عبارت دا دے چې څه شرح کوم په دغه مخکښې طرز باندی خو دومره اوږده به نه وی چې سړے ستړے کړی. بیا «**طى الكشح**» عبارت د شارح رحمۃ اللہ علیہ مجازًا کنایه ده د اعراض نه. دلته شارح رحمۃ اللہ علیہ کلام د فصیح بلیغ مشابه کړو د ذی مقال یعنی انسان سره مشبه مقال ذکر دے او مشبه به انسان ندے ذکر شوے دا استعاره بالکنایه شوه ، د انسان سره لازم تشے دے دا استعاره تخیلیه شوه. او مناسب د تشی سره تاؤهل دی ؛ نو دا ترشیحیه شوه.

قوله: متجافيا: د باب افعال نه دا هم حال دے د ضمير د **أشرحه** يا د **حاولت** نه په دويم صورت کښې به دا احوال مترادفه جوړیږی.

قوله: الاطنابُ و الاخلالُ: پدی عبارت باندی اعرابات ثلثه جائز دی. رفع بنابر خبريت چې دا خبر شی دپاره د َمبتدأ محذوَفه: «**أحدها الاطنابُ وثانيها الاخلالُ**» او نصب ئی بنا برمفعوليت دے د فعل محذوفه دپاره: «**اعنى الاطنابَ والاخلالَ**» او جر ئی بنابر بدليت دے چې دا دواړه بدل شی د «طرَفَی» نه. او دا اعراب بهتر دے ؛ ځکه چې حذف ته پکښې ضرورت پیښ نه شو.

قوله: و الله الهادى: په آخر د مبحث کښې شارح رحمۃ اللہ علیہ دعائیه کلمات وړاندی کوی د دفع د سوال دپاره چې مخکښې تا کومه بحث اوکړو او د خپلے شرح دی اوصاف بیان کړه دا خو د تکبر علامه ده ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی څه به څه یم او څما شرح به څه وی دا ټول د الله تعالی په خودنه او استعانت سره سرته رسیږی او د صرف د هغه نه به غوښتنه کوو.

مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ

إعْلَمْ اَنَّ الْأَحكَامَ الشَّرعِيَّةَ مِنهَا ما يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ العَمل و تُسَمّٰى فَرْعِيَّةً و عَمَلِيَّةً و منهَا ما يَتَعلَّق بالإعتِقَادِ و تُسَمّٰى اَصْلِيَّةً و إعتقاديَّةً وَ العِلْمُ المُتعلّق بِالأُولىٰ يُسمّٰى عِلمُ الشَّرائِعِ و الأحكامِ لِما أنَّها لَا تُسْتَفَادُ إلّا مِنْ جِهَةِ الشَّرعِ ولَا يَسْبِقُ الفَهْمُ عِنْدَ إطْلَاقِ الْأَحْكَامِ إلَّا إلَيْهَا و بالثَّانِيَةِ علمُ التَّوحِيدِ والصِّفاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ اَشْهَرُ مَبَاحِثِهِ واَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ. ترجمه: پوهه شه چې بیشکه احکام الشرعیه بعض هغه دی چې تعلق ساتی د عمل د کیفیت سره او دیته عملیه او فرعیه نوم ورکړے شوے دے ، او بعض هغه دی چې تعلق ساتی د عقیدے سره او دیته اصلیه او اعتقادیه نوم ورکړے شوے دے ، او کومه علم چې متعلق شی د قسم اول سره دیته علم الشرائع والاحکام وائی ؛ ځکه چې دا نه مستفاد کیږی مګر د جهته د شرع نه ، او کله چې لفظ د احکام ذکر شی نو ذهن سبقت نه کوی مګر دیته. او دويم قسم ته علم التوحيد والصفات وائی ؛ ځکه توحيد او صفات د دی فن ډیر زیات مشهور مباحث دی او د دی فن د ډیر اشرف مقاصدُ نه دی.

تَشْرِيْحْ: «يتعلق» د فعل مضارع معلوم صيغه ده دپاره د واحد مذکر غائب د باب تفعّل نه په معنی تعلق لرو سره. «لا تستفاد» د فعل نهی معلوم صيغه ده دپاره د واحد مؤنث غائب د باب افتعال نه په معنی د فائده حاصلولو. «لا يسبق» د فعل نهی معلوم صيغه ده دپاره د واحد مذکر غائب د باب ضرب نه په معنی د مخکښې کيدو باندې.

پدې مقام کښې اجمالي مباحث دا دي: ۱۔ ربط. ۲۔ تعين د هغه مباحث چې پدې حصّه کښې ذکر کيږي. ۳۔ تعين د هرې خبرې او مأخذ د هغې. ۴۔ تَشْرِيْحْ د هرې يوې خبرې.

ربط: هر کله چې فارغ شو مصنّف رحمة الله عليه د دوه حصو د کتاب نه چې خطبه او ديباجه وه؛ نو شروع ئې وکړه په دريمه حصه د کتاب کښې چې مقدمه ده ، د متن پورې به دا حصه چليږي.

۲۔ **تعين المباحث:** عام طور مصنفين په مقدمه کښې درې غټې خبرې ذکر کوي. چې تعريف الفن ، موضوع الفن ، غرض وغاية الفن دي. خو د دې د اثبات دپاره څه مقدمات دي چې تعريف موضوع او غرض هغې ته محتاج دي. شارح رحمة الله عليه به هغه مقدمات هم ذکر کوي ؛ نو پدې بنياد پدې مقدمه کښې به شارح رحمة الله عليه ۱۷ خبرې ذکر کوي.

۳۔ هره يوه خبره سره د مأخذ نه ذکر کولے شي. ۱۔ د احکام شرعيه دوه قسمونه به ذکر کړي. «منها مايتعلق بکفية العمل / منها مايتعلق بالاعتقاد» سره. ۲۔ د دې قسمينُ نومونه به ذکر کړي. «والعلم المتعلق بالاولی.... وبالثانية» سره. ۳۔ د هر يو قسم وجه د تسميه به ذکر کړي. «لما انها ... لِما انّ ذلک» سره. ۴۔ دفع د اعتراض به وکړي «و قد کانت الاوائل» سره. ۵۔ د قسم اوّل تقسيم به وکړي قسمينُ ته. «و سمّوا ما يفيد» سره. ۶۔ تعريف د دې قسمينُ به ذکر کړي. «معرفة الاحکام ، و معرفة الاحوال» سره. ۷۔ د هر يو قسم مستقل نوم به ذکر کړي «بالفقه ... بأصول الفقه» سره. ۸۔ د قسم ثاني د احکام شرعيه چې مايتعلق بالاعتقاد دے تعريف به وکړي. «ومعرفة العقائد» سره. ۹۔ د دې به مستقل نوم ذکر کړي. «بالکلام» سره. ۱۰۔ أته وجوه د تسميه د علم کلام به ذکر کړي. «لانّ عنوان مباحثه» سره. ۱۱۔ د کلام د قدماء به لکه تَشْرِيْحْ وکړي «هذا هو کلام القدمآء» سره. ۱۲۔ تمهيد به کيدې کلام د متأخرينُ ته «ثُمّ إنهم توَغّلوا فی علم الکلام» سره. ۱۳۔ د کلام د متأخرين به لکه تَشْرِيْحْ وکړي. «ثُمّ لَمّا نُقلت الفلسفة» سره. ۱۴۔ شرافت د دې علم به ذکر کړي. «و بالجملة هو أشرف العلوم» سره. ۱۵۔ موضوع د دې فن به ذکر کړي. «وکون معلوماته العقائد الاسلامية» سره. ۱۶۔ غرض وغايه د فن به ذکر کړي. «وغايته الفوز» سره. ۱۷۔ دفع د اعتراض به وکړي. «و مانقل عن السَّلَفِ» سره.

۴۔ **قوله: إعلم أن الأحکام الشرعية:** اوله او دويمه خبره ذکر کوي ؛ حاصل ئې دا دے چې مخکښې شارح رحمة الله عليه د علمينُ تذکره اوکړه ، يو قسم مبنی وو چې «علم الشرائع والاحکام». او دويم قسم مبنی عليه دے چې «علم الکلام» دے. اوس د دې علمين تفصيل کوي چې هغه موقوف دے په بيان د تقسيم د نسبت شرعی باندې پس فرمائي: چې احکام شرعيه په دوه قسمه دي. يو هغه چې تعلق ساتی د عمل د کيفيّت سره – يعنی – مقصود په دغه احکامُ کښې د بنديانو نه د عمل مطالبه وی ، مثلا: دا حکم چې «أقيموا الصلوة» او «أتموا الصيام» پديکښې مقصود د مکلف نه د مونځ روژے ادا کولو مطالبه ده. چونکه دا احکام د عمل سره تعلق ساتی پدې وجه ديته عَمَلِيَّة

وائی، او د اصول اعتقادیه د فرعیت په وجه ورته **فرعیّه** وائی. او دویم قسم هغه احکام شرعیه دی چې هغه تعلق ساتی د عقیدے سره ـ یعنی ـ د منلو او یقین کولو سره لکه: «**الله حیٌّ، الله قادرٌ، صانع العالم موجودٌ**» وغیره. پدیکښې د بنده نه عمل کول مقصود نه دی بلکه پدی باندی عقیده لرل او د دے منل مقصود دی. دی قسم ته پدی وجه چې د عقیدے سره تعلق ساتی **إعتقادیه** وائی. او پدی وجه چې دا قسم اصل د احکام عملیه دے **أصلیه** ورته وائی.

﴿**فائدة**﴾.. مراد د عمل نه په «**کیفیة العمل**» کښې افعال الجوارح دی، او مراد د کیفیت نه په شپږو کیفیات کښې یو کیفیت دے: «وجوب، ندب، اباحت، حرمت، کراهت تحریمی، کراهت تنزیهی» پدی شان سره چې موضوع د قضیه به د افعال الجوارح نه وی، او محمول به ئې د کیفیات سته نه یو کیفیت وی. مثلاً «**الصلوة واجبة، الزکوة فرض**»

قوله: مایتعلق: د دے دواړو اقسامُ تعلق د احکامُ شرعیه سره څنګه دے؟ دا لګ تفصیل غواړی پدی شان چې احکام جمع د حکم ده. حکم دلته یا په معنی د «**تصدیق بالمسائل**» سره دے، او یا په معنی د نسبت سره دے. که حکم په معنی د تصدیق بالمسائل سره شی؛ نو بیا تعلق د «**کیفیة العمل**» د احکام شرعیه سره تعلق د عام دے د خاص سره، یا تعلق د جزء دے د **کُل** سره. پدی شان چې **احکام شرعیه** عام دی او **کیفیة العمل** خاص شو یا احکام شرعیه **کُل** او **کیفیة العمل** ئې جزء دے. اوکه د حکم دویمه معنی مراد شی چې نسبت دے؛ نو بیا دغه تعلق پشان د تعلق د نسبت دے د مُنتَسَبَینُ او طرفینُ سره. هر نسبت طرفین غواړی لکه «**زید قائم**» کښې **قِیَام** یو نسبت دے چې یو طرف ئې **زید** دے او بل طرف ئې **قائم** دے. دغه شان احکام هم دی مثلاً «**الصلوٰة فرضٌ**» دا د فقه یوه مسئله ده چې تعلق ساتی د کیفیة العمل سره، پدیکښې **الصلوة** «مونځ» عمل دے. او **فرضٌ** د دی کیفیت دے دا طرفین شو، د دے په مینځ کښې یو نسبت دے چې فرضیت دے دغه فرضیت حکم دے چې تعلق ئې د دغه منتسبینُ سره دے.

دغه شان قسم ثانی چې **ما یتعلق بالاعتقاد** دے د دی هم تعلق داحکام شرعیه سره په دوه طریقے سره دے. که د حکم نه مراد **تصدیق بالمسائل** شی؛ نو د **ما یتعلق بالاعتقاد** تعلق هم د مخکښې پشان تعلق د خاص دے د عام سره او یا د جزء د **کُل** سره. او که مراد د حکم نه **نسبت** شی؛ نو بیا د اعتقاداتُ تعلق د احکام شرعیه سره په شان د تعلق د غائی دے د ذی الغایه سره، یعنی د احکام شرعیه غایه عقیده برابرول دی خو دا هله چې اعتقاد په معنی د **عقیدة** سره شی او که اعتقاد په معنی د معتقَد سره شی نو بیا تعلق د احکام شرعیه او مایتعلق بالاعتقاد په شان د تعلق د نسبت دے د منتسبینُ سره.

إعتراض: د «**مایتعلق بکیفیة العمل**» نه مراد خو علم فقه او علم اصول فقه ده او په فقه کښې بعض داسے مسائل بیانولے شی چې هغه د عمل المکلفین سره تعلق نه ساتی لکه مسائل د میراث، مسائل د صبی او مجنون، مسائل د نیت وغیره؛ ځکه مسائل د میراث مال متروکه د میت دے او هغه مکلف ندے، دغه شان صبی او مجنو هم مکلف ندے، او نیت من افعال الجوارح ندے؟

جواب: دا تعلق د فعل المكلف سره عام دے **إبتداءً** وی كه **مالاً** وی. **أصالةً** وی كه **تبعًا** وی. لهذا مسائل د ميراث پكښې داخل شو ؛ ځكه چې **مالاً** د فعل المكلف سره تعلق ساتی ، دغه شان مسائل د صبي او مجنون هم. او مسائل د نيّت **تبعًا** ذكر كيږی.

قوله: والعلم المتعلق: دريمه خبره ده چې د دے قسمينُ مستقل نومونه ذكر كوی. چې قسم اوّل ته **علم الشرائع** او **علم الأحكام** وائی. وجه د تسميه ئی دا ده چې **علم الشرائع** ورته ځكه وائی چې دا نه مستفاد كيږی او نه معلوميږی مگر د شريعت نه كه شريعت نه وے نو مونږه مونځ ، روژه نه پيژندل. او **علم الاحكام** ورته ځكه وائی چې كله اطلاق د **أحكامُ** ؤشي نو ذهن هم دغه مونځ روژه وغيره ته سبقت او مخكښې والے كوی. او قسم ثانی ته **علم التوحيد والصفات** وائی ؛ ځكه چې دا په اعتقاديات كښې مشهور مباحث دی او په مقاصدُ كښې اشرف اوغوره دی. دا نوم ورته بطور مجاز وائی. ديته وائی: **تسمية الكل باسم أعظم جزئيه.**

دَفْعُ الْإِعْتِرَاضِ

وَ قَدْ كَانَتِ الْأَوَائل مِنَ الصَّحَابَةِ والتَّابِعِيْنَ رضوان الله عَلَيهِمْ أَجْمَعِيْنَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَةِ صُحبَةِ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و قُرْبِ العَهْدِ بِزَمَانِه وَ لِقِلَّةِ الْوَقَائِع وَ الْإِخْتِلَافَاتِ وَ تَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَغْنِيْنَ عن تَدوِينِ العلمَيْنِ وترتِيبِهِمَا أبوابًا وَ فُصُوْلًا و تَقْرِيرِ مَقَاصِدِهِمَا فُرُوعًا وَّ أُصُولًا ، إِلى اَنْ حَدَثَتِ الفِتَنُ بين المسلِمِيْنَ وَ البغي على أئمّة الدِّيْنِ و ظَهَرَ إختلاف الآرَآء و المَيْلُ إِلى البِدَعِ و الْأَهْوَآء و كَثُرَتِ الفَتَاوىٰ و الْواقِعَات و الرُّجُوْعُ إِلَى العُلَمَاء فِي المُهِمَّات فَاشْتَغَلُوا بِالنَّظر و الْإِسْتِدْلَالِ و الإِجْتِهَادِ و الإِسْتِنْبَاطِ و تَمْهِيدِ القواعِدِ والأُصُولِ و تَرْتِيْبِ الأَبوابِ والفُصُولِ و تَكْثِيْرِ المَسَائل بِأَدِلَّتِهَا و إِيْرَادِ الشُّبَهِ بِأَجْوِبَتِهَا و تَعْيِيْنِ الْأَوْضَاعِ وَ الإِصْطِلَاحَاتِ وَ تَبيِيْنِ المَذَاهِبِ وَ الإِخْتِلَافَاتِ. ترجمه: او بيشكه وو اولنی خلق يعني صحابه كرام او تا بعين ، (صحابه) په بركت د صحبت د نبی كريم عَلَيْهِ السَّلَامُ او (تابعين) په وجه د نزديكت د زمانے د دوی زمانے د نبی كريم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته ، او په وجه د كم والی د واقعاتُ او اختلافاتُ ، او په وجه د قادر كيدو د رجوع كولو د دوی معتمد كسانو ته ، مستغنی د تدوين د دی علمينُ (علم الشرائع او علم التوحيد) نه او د مرتب كولو د دی نه په طريقه د ابوابُ او فصولُ سره ، او د بيان د مقاصدُ د دينه په طريقه د فروع او اصولُ (كلياتُ جزئياتُ) سره. تر دے چې پيدا شوی فتنے په مابين د مسلمانانُ كښې (فی العقائد) ، او ظلم په ائمة الدين باندی ، او ښكاره شو اختلاف د رائی ، او ميلان د خلقو بدعاتُ او خواهشاتُ ته ، او ډيرے شوے فتاوی او واقعات او رجوع علماء ته په اهمو خبرو كښې ، پس مشغول شو دوی په نظر او استدلال او اجتهاد او استنباط باندی ، او په تيارولو د قواعدُ او اصول باندی ، او په مرتب كولو د ابوابُ او فصول باندی ، او په زياتولو د مسائلُ سره د دلائلُ نه ، او په راوړلو د اعتراضاتُ سره د جوابونو نه ، او په تعيين د مضامينُ او اصطلاحاتُ باندی ، او په بيانولو د مذاهبُ او اختلافاتُ باندی.

تَشْرِيْح: «الْأَوَائل» د جمع صيغه ده د اسم تفضيل مفرد ئی **أوّل** راځی په معنی د **أسبقُ كلُّ شيءٍ** سره په تركيب كښې اسم د **كانت** دے. «**لصفاء عقائدهم**» جار مجرور متعلق دے تر روسته

«استغنین» پورې. «تمکنهم» صیغه د فعل ماضي معلوم ده د باب تفعّل نه په معنی د قدرت او قادر کیدو سره. «الثقات» جمع د ثقةٌ ده په معنی د معتمد سره. «تدوین» مصدر د باب تفعیل دے په معنی د جمع کولو سره: دَوَّنَهُ تَدْوِیناً: جَمَعَهُ. ﴿تاج العروس: ۳۵/ ۳۵﴾ «الاجتهاد» باب افتعال دے د جهد نه په معنی د کوشش سره د «جیم ، ها ، دال» په معنی کښې مشقت پروت دے ، او اصطلاحي معنی د دې علامه ابن الحاجب رحمة الله علیه کړې ده «استفراغ الفقیه الوسع فی تحصیل العلم أو الظن بالحکم» ﴿مختصر المنتهی:۳/۲۸۸﴾ او عام اصولیانو ئې تعریف کوې «بذل الجهد فی ادراک الاحکام الشرعیة من ادلتها» د دې مقابل تقلید دے. «إستنباط» په لغت کښې «استخراج المآء من العین» او په اصطلاح کښې «استخراج المجتهد المعانی من النصوص بفرط الذهن و قوة القریحة». «تمهید» دا هم مصدر د باب تفعیل دے په معنی د برابرولو او تیارولو سره قال تعالیٰ: وَمَهَّدْتُّ لَهُ تَمْهِیْدًا ﴿المدثر: ۱۴﴾ «الاوضاع» جمع د وضعِ ده په معنی د نهادن کیخودلو سره دلته ترینه مراد مضامین دی.

ربط: غرض د شارح رحمة الله علیه د مقدمے په خبرو کښې څلورمه خبره ذکر کول دی چې دفع د اعتراض ده.

منشأ د اعتراض دغه مخکښې تقسیم دے د احکامِ شرعیه قسمینُ ته چې دوه قسمه علومُ ته احکامِ شرعیه تقسیم شو او د دغه علومُ بیا په خاص ترتیب سره تدوین وشو چې ابواب او فصول او خاص اصطلاحات پکښې وضع شو او کتابونه پکښې ولیکلے شو ؛ نو معترض پدې اعتراض کوی او دعوی دا پیش کوی چې تدوین د دے علمینُ په خاص طرز سره بدعت دے. **دلیل** په نمط د قیاس اقترانی سره دے چې تدوین د دی علمینُ په زمانه د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ کښې نه وو «صغریٰ» او هر هغه شئ چې په زمانه د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ کښې نه وی او روستو په دین کښې پیدا شی هغه بدعت وی «کبریٰ» لهٰذا تدوین د دی علمینُ هم بدعت شو «نتیجه» دلیل د صغریٰ خو واضح دے چې دا علوم په زمانه د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ او صحابه کرامُ کښې نه وو ؛ څکه چې تدوین د فقه إمام صاحب رحمة الله علیه کړے دے. او علم العقائد د معتزلو په دور کښې مدوّن شوے دے ، او دا دواړه د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ د زمانی نه روسته زمانه ده. دغه شان دلیل د کبریٰ هم واضح دے چې کوم دین په زمانه د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ کښې نه وی او روسته ایجاد شی هغه بدعت وی ، او «کل بدعة ضلالة و کل ضلالة فی النار» ؟

جواب: شارح جواب ورکوی په «وقدکانت الأوائل» سره. حاصل د جواب دا دے چې تا اعتراض په نمط د قیاس اقترانی د شکل اوّل سره پیش کړو چې پدیکښې ایجاب الصغری او کلیة الکبری شرط دی. اوس مذکوره صغریٰ درسره منم خو کلیة د کبریٰ دے نه منم ؛ څکه چې هر روستو پیدا شوے کار په دین کښې بدعت نه وی بلکه د بدعت تعریف دے «الإحداث والتّدیّن» یعنې یو کار داسی وی چې په زمانه د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ او صحابه کرامُ کښې هغی ته ضرورت وی او بیا هم هغوی نه وی کړے او ته ئې روستو جوړ کړے ؛ نو دغه بدعت دے. لکه **دعآء** شوه چې دیته په عهد د رسالت کښې هم ضرورت وو خو «دعآء بعدالسنن بهیئة الاجتماعیة» یا «دعاء بعدالجنازة» نه رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ کړې ده او نه صحابه کرامُ کړې ده او ته ئې کوے پس دا بدعت دے. البته یو کار

داسې وي چې په عهد د رسالت کښې هغې ته حاجت نه وي او بيا روستو د څه ضرورت يا حادثې په بنا لِلدِّيْن ايجاد کړې شي؛ نو دغه ته بدعت نه شي ويلې. دغه شان دا علوم هم دي چې د دې تدوين ته په هغه وخت کښې ضرورت نه وو؛ ځکه مقصود پدې علم سره تصفية الاعتقاد ده او په هغه زمانه کښې د خلقو عقائد صفا وو، البته روسته ورته ضرورت پيدا شو لهذا د دې تدوين بدعت ندې.

قوله: لصفاء عقائدهم: پدې عبارت سره شارح رحمة الله عليه وجوه د عدم تدوين د دې علمينُ ذکر کوي په خلور طريقو سره، اوله وجه داده چې د صحابه کرامُ عقائد د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د صُحبت په برکت سره صفا وو پس دې علومُ ته ضرورت نه وو؛ ځکه چې دغه زمانه د وحی زمانه وه په احکام کښې نسخ ممکن وه چې نن يو حکم او صبا له هغه منسوخ شي پدې وجه تدوين په دغه وخت کښې نه شو کيدلې، او که څه مسئله به راتله؛ نو صحابه کرامُ به نبي کريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ته رجوع کوله.

قوله: وقرب العهد: دويم دا چې د کبارُ تابعينُ زمانه چونکه قريبه وه د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ زمانې ته نو د دوی عقائد هم صفا وو د دې علم ضرورت نه وو.

قوله: ولِقِلَّة الوَقَائِع: دريم دا چې نوی حوادث ـ يعني ـ مسائل او اختلافات زيات نه وو پدې شان چې په عقائدُ کښې کدورتيا نه وه.

قوله: وتمكّنهم: خلورم دا چې که دوی ته به څه مسئله پيدا هم شوه؛ نو پديکښې به ثِقه او معتمد خلق موجود وو چې هغوی ته به رجوع کيدلې شوه، فقهاء صحابه کرام لکه أبوبکر رضي الله عنه، عمر رضي الله عنه، عثمان رضي الله عنه، علي رضي الله عنه، عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، معاذ بن جبل رضي الله عنه، عبد الله بن العباس رضي الله عنه دغه شان نور صحابه کرام موجود وو.

قوله: إلىٰ أنْ حدثتِ الفِتَن: پدې عبارت سره شارح رحمة الله عليه وجوه د تدوين د دې علمينُ ذکر کوي چې کله دغه خُکلې زمانه تيره شوه؛ نو داسې زمانه راغله چې تدوين د دې علمينُ ته ضرورت پيدا شو شارح رحمة الله عليه اوس وجوه تدوين د دې علمينُ ذکر کوي.

قوله: الى ان حدثتِ الفِتَن: مراد د فِتَنُ نه اعتقادی فِتَن دي کوم چې د اهل بِدَعُ په واسطه پيدا شوی وو لکه: معتزله، روافض، خوارج، جهميه او جبريه ډلو چې کوم عقائد جوړ کړی وو.

قوله: والبَغْيُ على أئمّة الدِّيْن: حتیٰ چې د إمام صاحب رحمة الله عليه جنازه د جيل نه وتلې ده، د امام مالک رحمة الله عليه دواړه لاسونه مفلوج کړې شوی وو، په إمام أحمد بن حنبل رحمة الله عليه باندې په مسئله د خلق القرآن کښې ډير زيات مظالم شوی وو.

قوله: وظهر اختلاف الاراء: يعني رائې ګانې مختلفې شوې. چا به ويل د قبر عذاب نشته، چا به ويل مرتکب د ګناه کبيره به مخلّد في النّار وي، چا به ويل مرتکب د ګناه کبيره خارج عن الاسلام او غير داخل في الکفر دې وغير ذلک.

قوله: والميل إلى البدع والأهواء: يعني د خپل ذهن او عقل مطابق کار به ئې کولو لکه نن صبا چې مبتدعينُ په خيرات، اسقاط او مرو کښې د خپل خواهش موافق مسائل ايجاد کړی دي.

قوله: وكثرت الفتاویٰ: فتاوی جمع د فتوی ده «و هو القول الذی یذکر فی جواب سوال السائل لحکم شرعی» لکه نن صبا هم دغه حال دے مفتیان زیات شوی دی او جائز ناجائز، حق و باطل نه کوری خو فتوی ورکوی.

قوله: والرُّجوع: یعنی خلق شکیان شوی وو د علمآء نه به ئی تپوسونه کول چې په چاپسے مونځ کیږی او چا پسے نه؟ علمآءُ سوچ وکړو چې مونږه هر څوک جدا جدا پوهه کوو او تقریر ورته کوو؛ نو دا به مشکل شی، لهذا هغوی علوم مرتب کړه او کتابونه ئی ولیکل چې خبره اسانه شی.

قوله: فاشتَغَلُوا بالنَّظر و الإسْتِدْلَالِ: شارح رحمۃ اللہ علیه د تدوین د ضرورت بیانولو نه پس د علمآء کار کردګی بیانوی چې دوی کوم کوم همتونه کړی دی او سهولیات ئی خلقو ته میسّر کړی دی. بیا «نظر» عبارت دے د «ترتیب امور معلومة لتحصیل المجهول» نه، عام د دینه که په مفرادت کښې او که په مرکباتُ کښې وی او «استدلال» خاص دے تر مرکباتُ پورې.

حاصل د جواب دا شو چې په شکل اول کښې کلیت د کبریٰ ضروری دے او پدی دلیل کښې کلیت د کبری سالم پاتی نه شو؛ نو اعتراض دی بے ځایه شو.

قوله: **البِدَعِ و الْأَهْوَآء:** بغیر د حجة شرعیه داعیه نه د خیر القرون نه روسته په دین کښې څه نوے څیز داخلول دیته بدعت وائی. او بغیر د تجویز شرعی نه د خپل خواهش نفسانی په بنا په دین کښې یو څیز داخلول دیته **هَوَا** وائی.

قوله: تَرْتِیْبِ الْأَبْوَابِ: لکه **کتاب الایمان، کتاب الطهارت، بابٌ فی فلانٍ وغیر ذٰلک.** څکه متحد الجنس مسائل چې په کوم عنوان کښې جمع شی هغی ته باب وائی، او په هغی بیا مختلف انواع وی لکه: «**کتاب الصلوٰة**» دے بیا پدی کښې «**بیان اوقات الصلوة، صلوة الجمعه، صلوة الوتر، صلوة العیدین**» وغیره انواع دی. او متحد النوع مسائل چې په کوم عنوان کښې جمع شی هغی ته فصل وائی، لکه «**فصل فی صلوة الجمعة، فصل فی صلوة الوتر**» وغیره

قوله والإصطلاحات: جمع د اصطلاح ده په لغت کښې صلحه «روغه» کول، او په اصطلاح کښې «**اتفاق قوم علی امر مخصوص**» ته ویلے شی. لکه د **فقهآء** ځانله اصطلاحات دی، د **متکلمینُ، نُحات، صرّافُ** هر چا ځانله ځانله اصطلاحات دی.

و سمُّوا ما یُفید مَعْرِفَةَ الاحکام العملیَّةِ عن ادلَّتِها التَّفْصِیْلیَّة بالفِقْهِ و معرفة أَحْوال الادلَّةِ اجمالًا فی إِفَادَتِهَا الاحکام بِأُصُوْلِ الفِقْهِ و معرفةُ العقآئِدِ عن أدلَّتِهَا التَّفصِیلِیَّة بالکلام. ترجمه: او دوی نوم کیخودے دے هغه علم لره چې فائده کوی پیژندل د احکام عملیه د دلائلِ تفصیلیه نه په **فِقه** سره، او پیژندل د احوالِ د دلائلُ اجمالا په فائده کولو د دیکښې احکامُ لره په **اُصُوْلِ فِقْه** سره، او پیژندل د عقائدُ د دلائلُ تفصیلیه نه په **کلَام** سره.

تَشْرِیْح: «**سمُّوا**» صیغه د جمع مذکر غائب د فعل ماضی معلوم ده د باب د نصر نه په معنی د نوم کیخودلو سره. «**مَایفید**» کښې «**مَا**» عبارت دے د **مسائل مدلَّلَة** نه، او د «**یفید**» ضمیر راجع دے لفظ د «ما» ته. «**معرفة**» بمعنی التصدیق دے. د «**الاحکام العملیة**» نه مراد هغه قضیه ده چې موضوع

ئی د افعال الجوارح او محمول ئی د کیفیات ستہ نہ یو کیفیت وی. «إفادتها» إفاده معنی بل نه فائده ورکول لکه إستفاده د بل نه فائده اغستل.

ربط: پنځمه، شپږمه او ومه/۷ خبره ذکر کوی چې تقسیم د قسم اول دے قسمینُ ته، تعریف د هر واحد، مستقل نوم د هر یو به ذکر کړی.

قوله: بالفقه: په قسمینُ د علم الشرائع کښې د اول قسم نوم «فقه» او د دویم قسم نوم «أصول الفقه» ده. د فقه تعریف «معرفة الأحكام العمليّة عن أدلّتها التّفصيليّة» دے او موضوع د فقه «الاحكام العمليّة» یعنی فِعْل المُكلَّف ده. غرض ئې «معرفة الأحكام العمليّة» دے. او تعریف د أصول الفقه دے: «معرفةُ أحْوالِ الأدلّة إجمالًا فی إفادتهاالأحكام» د «أدله» نه مراد قرآن، سنت، اجماع او قیاس دی، په «اجمالًا» سره ئی احتراز اوکړو د ادله تفصیلیه نه، او «فی افادته الاحکام» سره احتراز اوکړو د هغه احوال نه چې افاده د احکام نه کوی بلکه دا خائی چې دا جمله اسمیه یا فعلیه ده، ثلاثیه یا رباعیه ده وغیه وغیه. د اصول فقه موضوع بنا بر قول أصح «الادلّة و الأحكام» ده. او غرض ئې «معرفة أحوال الأدلّة إجمالًا» دے.

قوله: و معرفة العقائد: ۸ـ تعریف د قسم ثانی او مستقل نوم ئی ذکر کوی چې علم الکلام دے. په «تفصيلًا» سره ئی احتراز اوکړو د ادله اجمالیه نه لکه «هذا الحكم ثابت لوجود المقتضی، و هذا الحكم ليس بثابت لوجود النافی» بیا مراد د «أدلة» نه مطابق د موقف د جمهورُ ادله قطعیه دی من الکتاب و السنة؛ ځکه چې «لا عبرة بالظن فی الاعتقاديات» او بعض علمآء دا تفصیل کوی چې عقائد دوه قسمه دی: یو قسم هغه اعتقادیات دی چې په هغی کښې یقین ضروری دے لکه وجود الصانع، و توحیده. پدیکښې ظنیات نه چلیږی بلکه ادله یقینیه ضروری دی، دویم قسم هغه عقائد دی چې په هغی کښې حصول د یقین ممکن نه وی لکه مسئله د «تفاضل البشر و الملائكة» شوه، پدیکښې ظن هم کافی کیږی كما سيأتی.

وُجُوهُ تَسْمِيَةِ عِلْمِ الْكَلَامِ بِالْكَلَامِ

لِأنَّ عُنْوانَ مَبَاحِثِه كَانَ قَوْلُهُم الْكَلَام فِیْ كَذَا و كَذَا، و لِأنَّ مسئلةَ الْكَلام كَانَتْ أشْهُرَ مَبَاحِثِه و أكْثَرُهَا نِزَاعًا وَ جِدَالًا حَتىٰ إنَّ بَعْضَ الْمُتغلبَةِ قَتَلَ كَثِيْرًا مِّنْ أهْلِ الْحَقِّ لِعدَمِ قَولِهِم بِخَلْقِ الْقُرْان، وَ لِأنَّه يُوْرِثُ قُدْرَةً عَلَى الْكَلَامِ فِیْ تَحْقِيْقِ الشَّرْعِيَّات وَ إلزَامُ الْخصُوْمِ كالْمَنطِقِ لِلْفَلَاسِفَةِ، و لِأنَّه أوَّلُ مَا يَجِبُ من الْعُلُوْمِ الَّتى إنَّمَا تُعَلَّم و تَتَعلَّم بِالْكَلَامِ فَأُطْلِقَ عَلَيْهِ هٰذَا الْإسْمِ لِذٰلِکَ ثُمَّ خُصَّ به و لم يُطلَق عَلىٰ غَيْرِه تَمَيُّزًا، و لِأنَّه إنَّما يَتَحقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ وَ إدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجانِبَيْنِ و غيره قد يتحقَّقُ بِمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَ التَّامّلِ، و لِأنَّه أكْثَرُ الْعُلُوْمِ نِزَاعًا وَّ خلافًا فَيَشْتَدُّ إفْتِقَارُهُ إلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمخَالِفِيْنَ وَ الرَّدُّ عَلَيْهِمْ، وَ لِأنَّه لِقُوَّةِ أدِلَّتِه صَارَ كَأنَّهُ هُوَ الْكَلَامُ دُوْنَ مَا عَدَاهُ كَمَا يُقَالُ لِلَاقْوىٰ مِنَ الْكَلَامَيْنِ هٰذَا هُوَ الكلام، و لأنَّه لِابتِنَائِه على الْأدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمؤيَّدَةِ

أَكْثَرَهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّمعِيَّةِ كَانَ أَشَدَّ العُلُومِ تَاثِيرًا فِى القَلْبِ وَ تَغَلْغُلًا فِيْهِ فَسُمِّىَ بِالكَلَامِ المُشْتَقِّ مِنَ الْكَلْمِ وَ هُوَ الْجُرْحُ ، وَ هٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَآءِ. ترجمه: د دی علم نوم ئې «کلام» ځکه کېخودو چې د دی علم د مباحث عنوان به دا وو چې «الكلام فى كذا و كذا» او د دی وجه نه چې «مسئلة الكلام» وه ډېره مشهوره د مباحث د دی علم نه او ډېره زیاته نزاعی او جګړے والا ، تر دی چې بعض په زور غلبه حاصلونکو ظالمانو ډېرو اهل حقو لره وژلی دی په مسئله د خلق القرآن نه قائله کېدو باندی ، او پدی وجه چې دا علم پیدا کوی قدرت لره په خبرو باندی په ثابتولو د شرعیاتُ کښې او به چپ کولو او لاجواب کولو د مد مقابل کښې لکه: علم منطق د فلاسفوُ دباره ، او پدی وجه چې دا علم اول د هغه واجباتُ نه دے چې د دی زدکړه او بل نه خودنه په خبرو اترو سره کیږی پدی وجه د دی نوم اطلاق پدی وشو. بیا دا نوم خاص شو پدی علم پورې او په بل علم ئې اطلاق ونه شو دباره د جدائئ د دی علم د نورو نه ، او پدی وجه چې دا علم حاصلیږی په بحث کولو د یوبل سره او په تاوهلو د خبرو د دواړه طرف نه او د دینه علاوه نور علوم کله ثابتیږی په مطالعه د کتابونو سره او سوچ فکر کولو سره ، او پدی وجه چې دا علم ډېر زیات د هغه علومُ نه دے چې پدیکښې جګړی او اختلافات دی ؛ نو د دی احتیاج ډېر زیات راځی خبرو ته د مخالفینُ سره او رد په هغوی باندی ، او پدی وجه چې دا علم د خپلو دلائلُ د مظبوطیا په وجه ګرځیدلے دے ته به وائی چې خبره «کلام» هم دا دے او د دینه علاوه هډو کلام ندے لکه چې ویلے کیږی په دوه خبرو کښې مظبوطی ته چې خبره هم دا ده ، او پدی وجه چې دا علم بنا دے په داسی دلائلُ قطعیه باندی چې د اکثرُ تائید شوے دے په دلائلُ سمعیه «نقلیه» باندی؛ نو دا ډېر تاثیر کونکے دے په زړه کښې او جوش وهونکے دے په زړه کښې ؛ نو نوم کیخودے شو دیته په «کلام» سره چې مشتق دے د «کَلْمٌ» نه چې د هغے معنی ده زخم ، او دا دے کلام د متقدمینُ.

تَشْرِيْح: «**عنوان**» په معنی د غټے نخے او سُرخئ سره. «**خلق القرآن**» دا یوه مسئله ده چې قرآن مخلوق دے که غیر مخلوق دے روسته به خپل ځائے باندی را روانه ده. «**يورِث**» د فعل مضارع معلوم صیغه ده د باب افعال نه په معنی د پیدا کولو سره. «**الزام**» په معنی د چپ کولو لاجواب کولو سره. «**تغلغلًا**» صیغه د مصدر ده د باب تفعلل نه په معنی د جوش سره.

ربط: غرض د شارح رحمۃاللہعلیہ د دی ځائی نه نهمه خبره ذکر کول دی چې بیان د وجوه د تسمیه د علم الکلام دی ، اته وجوه دے ذکر کوی چې د هری وجه ترتیب وار وضاحت کیدے شی.

قوله: لانّ عنوان: ۱ـ مقصد دا چې متقدمینُ به د دی فن مسائل ذکر کول نو د **بابٌ فی کذا** یا **فصلٌ فی کذا** عنوان په ځائے به دوی **الکلام فی کذا** ذکر کوو ، مثلا: **الکلام فی إثبات الصانع** ، **الکلام فی توحیده تَعَالیٰ** ، **الکلام فی مسئلة النبوة** ، **الکلام فی عذاب القبر** ، **الکلام فی رؤیة الله تَعَالیٰ** وغیر ذلک. پدے وجه دیته **علم الکلام** او ویلے شو او دیته وائي «**تسمیةُ العلم بإسم عنوان مباحثه**».

قوله: و لِأنّ مسئلة الکلام: ۲ـ یعنی د دے علم په مباحثُ کښې مسئله د «**کلام الله**» چې قرآن مخلوق دے یا غیر مخلوق دے په دغه زمانه کښې ډېره مشهوره وه حتیٰ چې په دے مسئله کښې د ظالمانو بادشاهانو په لاس باندی ډېر اهل حق او وژلے شو لکه: مأمون الرشید (۱) او واثق بالله (۲)

(۱).. أبوالعباس عبد الله بن هارون الرشيد لقبه ابوه با المامون ، سابع خلفآء بنى العباس ولد عام ۱۷۰ هـ فى اليوم الذى ولى فيه والده الخلافة ، و كانت امه فارسية اسمها مراجل و قد ماتت فى نفاسها به ، توفى المامون فى ۱۹ رجب عام ۲۱۸هـ

(۲)..هو أبو جعفر هارون الثانى الواثق بالله بن محمد المتعصم بالله بن هارون الرشيد هو تاسع خلفاء العباسيين فى العراق ولد سنة ۲۰۰ هـ و امه ام ولد رومية اسمها قراطيس كانت خلافته خمس سنوات ، معتزلى غالى قائل بخلق القرآن و يمتحن الائمة والمؤذنين بخلق القرآن و كان قد تبع اباه فى ذلک ثم رجع فى اخر أمره ، و فى ايامه قتل أحمد بن نصر الخزاعى المحدث الجليل و مات بسر من رأى يوم الاربعآء سنة ۲۳۲ هـ

چې دوی د مسلک اعتزال پاخه ملګرې او حامیان وو دوی د **«خلق القرآن»** نه قائله کیدو په وجه باندې ډیر علمآء وژلی دی لکه أحمد بن نصر الخزاعی رحمۃ اللہ علیہ (۱) ځکه دا مسئله دوی د اسلام او کفر دپاره معیار ګرځولی وه او په دغه دور کښې امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ دوی قید کړے وو او مختلفې سزاګانې ئې ور کړې وې؛ نو دې علم ته د دے وجه نه **«کلام»** نوم کیخودلے شو. دیته وائي **«تسميةُ الشيءِ بإسم أشهر مباحثه»**

قوله : ولأنّه يورِث: ۳۔ مطلب دا چې د دے علم په وجه باندے سړی ته په **«کلام»** یعنی خبرو باندی قدرت حاصلیږی او خپل مقابل خه مُلزَم کولے او ساکت کولے شی؛ نو دا علم سبب شو او کلام «خبری» ئې مسبب شو او دیته وائي **«تسمية السّبب باسم المسبّب»** یا **«إطلاق إسم المسبب على السبب»** **سوال:** ماته داسے قسمه تسمیه ښودلے شی؟ **جواب:** لکه څنګه چې په فلسفے سره قدرت علی النطق حاصلیږی او په دغه بنیاد ورله حکمآءُ منطق نوم ایخودے دے چې علم منطق سبب دے دپاره د نطق ظاهری او باطنی.

قوله: ولأنّه اوّل مايجب: ٤۔ مطلب دا چې دا علم د هغه علومُ نه دے چې د دی زدکړه اولاً واجب ده؛ ځکه چې دا مسائل اعتقادیه دی، او د دی زکړه په خبرو اترو سره کیږی پدی وجه دیته کلام نوم ورکړے شو؛ نو دا هم **«تسمية المسبب باسم السبب»** شوه.

إعتراض: تعلیم تعلّم خو د نورو علومُ هم به خبرو اترو سره کیږی لکه تعلیم د **علم الفقه**، **علم النحو**، **علم الصرف** وغیره په کلام یعنی خبرو سره ورکولے شی؛ نو پکار ده چې دا علوم هم په **«علم الكلام»** موسوم شی؟. **جواب: «ثمّ خصّ به و لم يُطلق على غيره تميزًا»** یعنی د نورو علومُ سره د فرق راوستلو دپاره دا نوم په دے پورے خاص شو. **سوال:** ذهن ته بیا اعتراض راځی چې هغه نورو علومُ لره به دی دا نوم ورکړے وے او دے له به دی بل نوم ایخودے وے؟. **جواب:** مُخکښې او ویلے شو چې: **«لأنّه اوّل مايجب من العلوم»** یعنی دا هغه علم دے چې پدی سره معرفت د ذاتِ باری تَعَالیٰ حاصلیږی او معرفت د ذاتِ باری **تَعَالیٰ من اوّل الواجبات** دے؛ نو دا علم هم په زدکړه او تعلیم تعلم کښې من اول الواجبات شو؛ ځکه چې ذریعه د حصول الواجب واجب وی پدی وجه دا نوم هم دی علم ته اولاً له ورکړے شو.

قوله: ولأنّه انّما يتحقّق: ٥۔ یعنی د دی علم حصول په بحث او مباحثه د **فريقينُ** د یو بل سره متحقق کیږی یعنی تر څو چې علماء د یو بل سره بحث نه وی کړے تر هغه وخته پورې دا علم کما حقه نه شی حاصلیدلے او نه څوک متکلم او مناظر جوړیدلے شی، په خلاف د نورو علومُ چې د هغی تحقق په نفس مطالعه د کتابونو او په هغی کښې په غور فکر کولو سره هم کیدے شی

---

(۱).. هو الامام الكبير الشهيد أبو عبد الله أحمد بن نصر بن مالك الخزاعى المروزى ثم البغدادى كان جده احد نقبآء الدولة العباسية و كان أحدا أما بالمعروف قوالا بالحق و سمع من مالك ، وحماد بن زيد ، و هشيم ، و ابن عيينة. رافق الامام احمد بن حنبل و عاش معه محنة خلق القرآن و وصول المعتزلة للحكم ، قال الواثق بالله لاحمد بن نصر ماتقول فى القرآن ؟ قال كلام الله تعالى ، قال: أفمخلوق هو ؟ قال: هو كلام الله ، قال: أفترى ربك فى القيامة ؟ قال كذا جاءت الرواية ، فقال القاضى فى حقه هو حلال الدم ، فضرب عنقه و أمرهم بحمل رأسه الى بغداد فنصب بالجانب الشرقى أيامًا. قتل سنة٢٣١هـ و نصب رأسه يوم الخميس ٢٨ شعبان المعظم الى بعد عيد الفطر بيوم او يومين من سنة ٢٣٧ فجمع بين رأسه و جثته بامر المتوكل بالله الذى ولى الخلافة بعد اخيه الواثق.. ﴿سير أعلام النبلاء﴾

لهٰذا خبری د دی علم د زدکړے دپاره قوی سبب دے؛ نو دا علم په "کلام" سره څکه موسوم شو.
او دیته وائی "تسمية المسبّب باسم السبب"

قوله: ولانّه أكثر العلوم: ٦۔ یعنی پدی علم کښې مناظرے او جګړے ډیری دی؛ څکه د دی علم تعلقه د اعتقادی مسائلُ سره ده او په اعتقادیاتُ کښې نزاع او مخالفت ظاهره ده چې زیات وی په نسبت د نورو علوم باندی؛ څکه یو طرفته کفر دے او بل طرف ته اسلام دے بیا په مسلمانانو کښې د عقیدے په لحاظ سره ۷۳ فرقے دی او د دی تولو سره نزاع یقیني ده، او د نزاع په صورت کښې مناظره او مباحثه خامخا وی؛ نو دا مُحْتَاج شو خبرو ته او خبری ئې مُحْتَاجٌ إليه شوے.
دیته وائی: "تسمية المُحتاج باسم المُحتاج إليه"

قوله: ولانّه لقوّة أدلته: ۷۔ یعنی د دے علم خبری او دعوِی انتهائی مضبوطی دی؛ څکه چې دغه دعوِی مستند دی دلائل قویه ته پدی وجه کویه کښې خبری هم دا دی او د نورو علومُ خبری هډو خبری نه دی څکه قاعده دا ده چې دوه کسان د یو څیز په باره کښې خپلی خبری پیش کړی چې په هغی کښې یو کس خپله خبره په دلیل باندی مُبرهَنه کړی چې دغه خبره ډیره وزنداره شی. او د هغه بل کس سره څه دلیل نه وی په خپله خبره؛ نو خلق د دغه مُبرهَن کلام په باره کښې وائی چې: "خبره هم دا ده" او د دغه بل کس خبره هډو د دی مستحق نده چې دیته کلام او ویلے شی؛ نو دیته وائی: "تسمية العلم بالكلام بسبب قوته".

قوله: ولانّه لإبتنائه: ۸ ۔ یعنی د دی علم د مسائلُ بنا په داسے دلائل قطعیه عقلیه ده چې د اکثرُ تائید په دلائل سمعیه باندی شوے دے؛ نو پدی وجه دا په علومُ کښې هغه علم دے چې په زړه باندی ډیر زر اثر کوی کویه کښې زړه لره زخمی کوی؛ نو څکه دا علم موسوم شو په هغه "کلام" چې مشتق دے د "کَلْمٌ" نه په معنی د زخم سره؛ نو دیته وائی "تسمية الاثر باسم المؤثر"

قوله: و هٰذا هو كلام القدمآء: پدی عبارت سره د کلام د قدماء صفت او خوبی ذکر کوی چې کلام د قدمآء بهتر وو؛ څکه د هغی دعاوِی بنا وی په دلائل عقلیه چې د اکثرُ تائید په سمعیاتُ سره شوے وو او د فلسفے ګډون پکښې نه وو چې عوام پری نه پوهیږی بلکه عام فهم وو، په خلاف د کلام د متأخرینُ چې په هغی کښې د فلسفے ګډون وو چې روسته ئې تفصیل راځی.

تَفْصِيْلُ كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ

وَ مُعْظَمُ خِلَافِيَاتِهٖ مَعَ الفِرَقِ الاسلامية خصوصًا المعتزلةُ ؛ لأنّهم اَوَّلُ فُرْقَةٍ اَسَّسُوْا قَوَاعِدَ الخِلَافِ لِمَا وَرَدَ به ظَاهِرِ السُّنَّة ، وجَرٰى عَلَيه جَمَاعَةُ الصَّحابةِ رِضْوَانُ الله عَلَيْهِمْ اَجمعِيْنَ فِى بَابِ العقَائِد ، و ذٰلِكَ لِاَنَّ رَئِيْسَهُمْ وَاصِلُ بْنُ عَطَآء إعتزَلَ عَنْ مَجْلِسِ الْحَسَنِ الْبَصْرِىْ رحمةالله عليه يقرّر اَنَّ مَنِ ارْتَكَبَ الكبِيْرَةَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ ولَا كَافِرٍ ، و يُثْبِتُ المَنْزِلَةَ بين المَنْزِلَتَيْنِ فَقَالَ الْحَسَنُ: قَدِ اعْتَزَلَ عَنَّا فَسُمُّوا المعتَزِلَةُ ، و هُمْ سمُّوْا اَنفُسَهُمْ اَصحَابُ العَدْلِ والتَّوْحِيْد ؛ لقَوْلِهِمْ بِوُجُوْبِ ثَوَابِ المطِيْعِ و عِقَابِ العَاصِىْ على الله تَعَالىٰ وَ نَفْيِ الصِّفَاتِ

الْقَدِيْمَةِ عَنْهُ. **ترجمه:** او لوئي اختلافات د متقدمينُ د اسلامي ډلو سره وو خاصكر د معتزله سره ؛ ځكه چې دا اول هغه ډله ده چې بنياد ئې ايخودے دے د قواعدُ د خلاف د هغه نه چې وارد دے په هغے باندې ظاهر د سنت او جارې دے په هغے باندې عمل د جماعت د صحابه كرامُ رضوان الله عليهم اجمعين په باب د عقائدُ كښې ، او دا داسې چې مشر د دوی **وَاصِل** ځوے د **عطاء** جدا شو د مجلس د **حسن بصری**رحمۃ اللہ علیہ نه چې ثابتوله ئې دا خبره چې جا وكړه ګناه كبيره لره نو دے نه مؤمن دے او نه كافر دے او دغه شان ثابتوی منزله په مينځ د منزلتينُ كښې ، پس او ويل حسن رحمۃ اللہ علیہ: دے جدا شو زمونږه نه پس نوم كيخودے شو دوی ته معتزله ، او دوی نوم ايخودے ځان ته «اصحاب العدل والتوحيد» يعنې ملګری د انصاف او د توحيد ؛ د وجه د وينا د دوی نه پدی خبره چې ثواب وركول نيكو كار ته او عذاب وركول ګناهكار ته واجب دی په الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ باندې او په وجه د نفی د صفات قديمه د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نه.

تَشْرِيْح: «**معظم خلافياته**» مبتدأ ده او «**مع الفرق**» ئې خبر دے ، بيا معظم صيغه د اسم مفعول ده د باب تفعيل نه په معنى د لوئ او ډير سره. «**خصوصًا**» منصوب دے بنا بر مفعول مطلق د فعل محذوف دپاره چې تقدير ئې دے «**خصّ خُصُوْصًا**» په معنى د خاصكر سره بيا «**خُصّ**» فعل مجهول دے او «**المعتزلةُ**» به ئې نائب فاعل شي. «**أَسَّسُوْا**» د فعل ماضی معلوم صيغه ده دپاره د جمع مذكر غائبين د باب تفعيل نه په معنى د بنياد سره. «**يُقَرِّر**» د مذكوره باب نه د فعل مضارع معلوم صيغه ده دپاره د واحد مذكر غائب په معنى د ثابتولو سره. «**ارتكب**» د فعل ماضى معلوم صيغه ده دپاره د واحد مذكر غائب د باب افتعال نه په معنى د كولو سره. «**اعتزل**» د مذكوره باب نه مذكوره صيغه ده په معنى د جدائي سره.

قوله:و معظم خلافياته مَعَ الفِرَقِ الاسْلامِيَّة: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دليل ذكر كوی د دی خبرې چې كلام د قدماء ولې د عقلياتُ او فلسفے نه خالی وو او ولې نقل په عقل غالب وو ؟ فرمائي: چې دا ځكه چې زياده طور د دوی إختلافات د اسلامی ډلو سره وو چې هغه پنځه ډلے دی: [١ـ أهل السنّة والجماعة. ٢ـ معتزله. ٣ـ خوارج. ٤ـ روافض. ٥ـ مُرجيه.] دی ټولو ډلو په قرآن او حديث باندې ايمان لرلو او د دی د منلو دعوی ئې كوله ، پدی وجه د نقلی دلائلُ نه استدلال پيش كول بوره وو ، دويم په دی وجه چې دغه وخت په مسلمانانُ كښې د فلسفے چرچه او شهرت هم نه وو چې په باب د عقائدُ كښې د شبهاتُ د لرې كولو دپاره د فلسفے په طور طريقه باندې دليل پيش كول ضروری شی. بيا پدی پنځه ډلو كښې خاصكر د معتزله سره اختلافات زيات وو ؛ ځكه چې دا رومبئ هغه ډله ده چې بنياد د اختلافات ئې ايخودے دے د اهل سنت و الجماعت د عقائدُ په ضد باندې.

قوله : لماورد به: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره وجه د تسميه د اهل السنّة والجماعة هم ذكر كړه چې دوی ته دا نوم ځكه وائي چې دوی عمل كوی په هغه څه چې ظاهر د سنت په هغې وارد دے او جماعت د صحابه كرامُ په هغې چليدلے دے.

قوله: و ذٰلک لأنّ رئيسُهم: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره څه لګ شان تاريخ د معتزلؤ ذكر كوی پدی شان چې اول به باني او مشر د دوی ذكر كړی په «**لأن رئيسهم**» سره. دويم: بعض عقائد د دوی به ذكر كړی په «**يقرّر أنّ**» سره. دريم: وجه د تسميه د دوی بالمعتزله به ذكر كړی «**فقال**

الحسن». څلورم: دوی چې ځان ته کوم نوم ایخودے دے هغه به ذکر کړی په «و هم سمّوا أنفسهم» سره. پنځم: وجه د تسمیه به ذکر شي په دغه نوم د ځان موسوم کولو په «القولهم» سره.

تفصیل: ١۔ بانی او مشر د دوی «**واصل بن عطاء الغزال**» وو چې کنیه ئی «**أبو حذیفة**» ده ، دا د عبد الملك بن مروان او د ده د دری ځامنو په زمانه کښې تیر شوے دے ، په کال ۸۰ هـ کښې پیدا شوے دے او په ۱۳۱هـ کښې وفات شوے دے. د ده په ژبه کښې لکنت وو حرف «را» به ئی نه شوه ادا کولے د «را» په ځائے به ئی «غین» ادا کولو چې عرب دیته «**ألثغ**» وائی. خو مهارت ئی دومره وو چې په خپلو خبرو کښې به ئی «را» نه استعمالوله تر دی چې خبره به ئی اخیر ته ورسوله او «را» به تری وانه اوریدلے شوه ، د ده خاصو مجلسیانو به گمان کوو چې دے هډو «**ألثغ**» ندے ، وائی چې یوځل ورله د تقریر په مینځ کښې چا یو کاغذ ورکړو چې د هغی مضمون دا وو «**أمَرَ أمِيْرُ الأمَرَآءِ الكرَام انْ حُفِرَ بِئْرٌ عَلى قارِعَةِ الطَّرِيق فيَشْرِبُ مِنْهُ الصَّادِرُ وَالوَارِدُ**» ده علی الفور دغه ټول الفاظ بدل کړه او فی البدیه ئی مرادف الفاظ استعمال کړه چې: «**حَكَمَ حَاكِمُ الحكّام الفخّام أن يُنْبَشَ جُبٌّ على جَادَةِ المَمْشیٰ ، فَيَسْقِیْ مِنْهُ الصَّادِیْ وَالْغَادِیْ**» او دا واقعی د ده عجیبه ملکه وه. (١)

ده د مسلك اعتزال د عقائدُ او قواعدُ بنیاد اینبودے دے په دے شان چې دے د حسن بصری رحمة الله علیه د قابل شاګردانو نه وو خو په یوه مسئله کښې ده جدائی اختیار کړه چې تفصیل ئی راځی.

قوله: إعتزل عن مجلس الحسن البصری: (٢) حسن بصری رحمة الله علیه مشهور تابعی دے چې کنیه ئی أبوسعید ده او د یسار رضي الله عنه ځوی دے. یسار صحابی دے او د زید بن ثابت رضي الله عنه ازاد کرده غلام وو. د حسن بصری رحمة الله علیه د مور نوم ام حیره رضي الله عنها دے چې دا د أمّ سلمه رضي الله عنها ازاد کرده وینزه وه او د حسن بصری رحمة الله علیه زیات فرورش هم د ام سلمه رضي الله عنها په کور کښې شوے دے حتی چې کله به ام حیره وزګاره نه وه او حسن بصری به ژړل ؛ نو ام سلمه رضي الله عنها به خپلے سینے ته واچولو او الله تعالی به په هغی کښې شوده «پئ» پیدا کړه حسن بصری به د هغی نه سیراب شو ، حسن بصری چې کوم مقام ته رسیدلے دے یقینا چې دا د دغه خوراك اثر وو. حسن بصری رحمة الله علیه په کال ۲۱هـ کښې د عمر رضي الله عنه د خلافت دوه کاله پاتی وو چې پیدا شو ، او په ۱۱۰ هـ کښې وفات شوے دے.

---

(١).. ویسجل له ابن شاكر فی عیون التواریخ احتیالاً آخر للراء ، فقد ذكر أنه أمتحن حتی یقرأ سورة براءة ، فقرأ من غیر فكر ولا رویة: "عهدٌ من الله ونبیه إلی اللذین عاهدتم من الفاسقین. فسیحوا فی البسیطة هلالین وهلالین". ﴿نوادر المخطوطات: ١/ ١٢٦﴾ وقد أشارت الشعراء إلی عدم تكلمه بالرّاء، و من ذلك قول بعضهم: نعم تجنّب ، لا، یوم العطاء كما ... تجنّب ابن عطاء لفظة الرّاء.

(٢).. حسن بصری رحمة الله علیه د وخت عظیم شخصیت لوی تابعی دے ، الله تبارك وتعالی په ده کښې هغه ټول صلاحیتونه خوندی کړی وو چې به هغه وخت کښې د دین د ترقئ دپاره د هغی ضرورت وو ، د وخت متبحر عالم وو ، که یو طرف ته لوی مفسر وو نو بل طرف ته یو لوی محدث هم وو ، د لویو صحابه کرامؓ د صحبت په وجه ئی به کلام کښې خوند او لذت ډیر محسوس کیدو لکه چې به غور سره ئی د هغوی جوړه مطالعه کړی وی ، د وخت په فتنو او د مسلمانانُ د حالاتُ په بدلیدو ئی جوړ نظر لرو ، انتهائی فصیح بلیغ او خوږ ژبے واعظ وو ، وائی چې به فصاحت کښې د حجاج بن یوسف او د ده وزن یو شان وو ، مشهور نحوی أبو عمروبن العلاء رحمة الله علیه فرمائی: چې ما د حسن بصری او حجاج بن یوسف نه علاوه اوچت فصیح څوك ندی لیدلی. د ده جامعیت چا پدی الفاظو سره بیان کړے دے: كان من دراری النجوم علمًا و تقوًی ، و زهدًا ، و ورعًا ، وعفةً ، و رقّةً ، وفقهًا ، ومعرفةً ، یجمع مجلسه ضروبًا من الناس هذا یأخذ عنه الحدیث ، وهذا یلقن منه التأویل ، وهذا یسمع منه الحلال و الحرام ، و هذا یحکی له الفتیا ، و هذا یتعلم الحکم و القضا ، و هذا یسمع الوعظ ، و هو فی جمیع ذلک کالبحر العجاج تدفقا ، و کالسراج الوهّاج تألقًا ، ولا تنس موافقه و مشاهده فی الامر بالمعروف و النّهی عن المنكر عند الامراء و أشباه الامراء بالكلام الفصل و اللفظ الجزل. ﴿ماخوذ عن تاریخ دعوت و عزیمت نقله أبو حیان عن ثابت بن قرة﴾

قوله: يقرّر ان من ارتكب: دويمه خبره چې بعض عقائد د دوی ذکر کوی. د دوی مختلف عقائد دی په خلاف د **ما ورد به ظاهر السنة و جرى عليه الجماعة** باندی يوه عقيده د هغی نه دا ده چې د مرتکب د گناه کبيره خارج عن الايمان او غير داخل فی الکفر دے. اصل مسئله دا ده: چې په ايمان کښې د اعمالُ څه حيثيت دے ؟ د اهل السنة والجماعة مسلک دا دے چې اعمال جزء د کامل ايمان دی پدی معنی چې په عمل کښې کوتاهے راشی نو نفس ايمان به برقرار وی البته کامل ايمان نه شی پاتی کيدے. د دی بالمقابل دِ معتزله او خوارجُ مذهب دے چې د دوی په نيز اعمال د حقيقت د ايمان نه جزء دی پدی شان چې د عمل نه بغير ايمان برقرار نه شی پاتی کيدے ، پدغه مناسبت سره پدی مسئله کښې هم اختلاف دے چې يو سړے گناه کبيره وکړی نو د ده څه حکم دے ؟ ﴿۱﴾ د أهل السنّة والجماعة رائی دا ده چې دا مؤمن دے نه خارج عن الايمان دے او نه داخل فی الکفر دے. ﴿۲﴾ د دے بالمقابل خوارج وائی: چې صاحب الکبيرة خارج عن الايمان دے او داخل فی الکفر دے. ﴿۳﴾ معتزله وائی: چې خارج عن الايمان دے ؛ ځکه جزء د ايمان ختم شو چې عمل دے ، خو داخل فی الکفر ندے ؛ ځکه چې د دخول فی الکفر دپاره تکذيب او انکار شرط دے او دا د ده نه ندے متحقق شوے ؛ نو د ايمان او کفر په مينځ کښې پاتی شو. ﴿ دا دواړه مسئلے تفصيلا په خپل ځائے را روانے دی﴾

په دغه بنياد د حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ مجلس ته يو سړے حاضر شو او تپوس ئی اوکړو چې: اے د دين مشره ! زمونږه په زمانه کښې يو ډله داسی ده چې مرتکب د کبيره ته کافر وائی ، او بله ډله داسی ده چې هغوی وائی د ايمان سره گناه کول ايمان ته هيڅ قسم ضرر نه رسوی لکه چې د کفر سره نيکی کول چاته هيڅ فائده نه رسوی ، اوس زمونږه دپاره څه کول پکار دی چې کوم مذهب ته حق او کوم ته باطل او وايو ، او کومه عقيده خپله کړو ؟ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ د جواب دپاره سوچ شروع کړو چې په کوم انداز به دے مطمئن شی ؟ اوس مخکښې د دينه چې دے جواب ورکړی **واصل بن عطاء** چې په مجلس کښې شريک وو لگيا شو : چې زه وايم چې مرتکب د کبيره خو نه مؤمن دے او نه کافر دے بلکه دے په منزله بين المنزلتين کښې دے ، بيا سيده پاسيدو او په جمات کښې ئی يوے ستنے ته ډده او وهله او کومه خبره ئی چې وکړه د دی اثبات ثبوت ئی شروع کړو ، پس حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ او ويل: **«إعتزل عنّا واصلٌ»** بس هم د دغے ورځے نه دوی په **«معتزله»** نوم باندی مشهور شو. (۱)

---

(۱).. پس د دينه ده پنځه اصول جوړ کړه چې بنا د مذهب د معتزلو په هغی باندی وشوه ، هغه پنځه اصول «**علامه أبو الحسين يحی بن أبی الخير الشافعی المتوفی: ۵۵۸هـ**» په خپل مشهور کتاب **«الانتصار فی الرّدّ على المعتزلة الاشرار»** کښې ذکر کړی دی ۱ـ **التوحيد:** چې دا د دوی په نيز عبارت دے د نفی الصفات عن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نه ، او د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دپاره داسی نومونه ثابتول چې د هغی عند العقلاء هيڅ معنی هم نشته لکه: الله عالم دے خو علم ئی نشته ، الله قادر دے خو قدرت نه لری. كما سيأتی تفصيله. ۲ـ **العدل:** د دی مطلب د دوی په نيز دا دے چې تقدير الهی نشته او د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دپاره مَشِيَّت نافذه على العباد هم نشته بلکه بندگان پخپله خالقين د خپلو افعالُ او اعمالُ دی. ۳ـ **إنفاذ الوعيد:** چې مرتکب د گناه کبيره چې توبه و نکړی ؛ نو د دوی په نيز به دے **مخلّد فی النار** وی ، او هر چې مؤمن مطيع دے؛ نو په الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دا واجب ده چې ده لره به جنت ته داخلوی. ۴ـ **المنزلة بين المنزلتين:** چې مرتکب د گناه کبيره ته به په دنيا کښې نه مؤمن وايو او نه به ورته کافر وايو بلکه ده ته به فاسق وايو. ۵ـ **الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر:** چې پدی اصل به دوی فتوی لگولے په خلقو چې د ده سره قتال بالسيف جائز دے خاصکر جواز الخروج على الائمه. دا پنځه اصول د مذهب اعتزال اساس او بنياد دی. روسته بيا د دوی په عقائدُ کښې نور زيادت هم راغلے دے چې د هغی په وجه دوی يوشت/۲۱ ډلے جوړلی شوی دی چې هره يوه ډله د بلے ډلے تکفير کوی. «**الفرق بين الفرق**» ﴿**الانتصار فی الرد على المعتزلة القدرية الأشرار** : ۱/ ۶۸﴾

قوله: المنزلة بين المنزلتين: منزله بين المنزلتين څو قسمه ده چې پديکښې څه منازل داسے دی چې اهل السنة والجماعة پرے هم قائل دی يعنی اتفاقی دی. ١۔ منزله بين المنزلتين بين الجنة و النار چې «أعراف» ورته وائی. ٢۔ بله منزله بين المنزلتين بين الكفر الصريح و الايمان ده چې نفاق دے. ٣۔ بله منزله بين المنزلتين بين الرجال والنساء ده چې ورته خُنثیٰ وائی (نربشځے) البته دا منزله چې مرتکب دګناه کبيره بين الکفر و الايمان ده دا صرف د معتزلؤ مذهب دے.

قوله: وهم سمّوا أنفسهم: څلورمه خبره دوی خپل جماعت ته نوم ايخودے دے «أصحاب العدل والتّوحيد»

قوله: لقولهم بوجوب: پنځمه خبره وجه د تسميه پدی نوم سره. دوی وائی انسانان دوه قسمه دی. ١۔ **مطيع** (نيکوکار). ٢۔ **عاصی** (بدکاره) مطيع نيکئ او ښه کارونه کوی او ځان سترے کوی ؛ نو په اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ باندے واجب ده چې ده لره جنّت ورکړی ، او د ده جهنم ته داخلول بے انصافی ده. او عاصی بد کارونه کوی او د خواهشاتُ موافق ژوند تيروی ؛ نو په الله تعالی باندے واجب ده چې ده لره جهنّم ته داخل کړی او که چرته دے جنت ته داخل کړی او معاف ئی کړی نو دا سراسر بےانصافی ده. نو دوی په خپل ذهن کښې دا إنصافی فيصله کړی ده ؛ ځکه دوی ځان ته «أصحاب العدل» وائی. **جواب:** ١۔ اهل السنة والجماعة وائی چې په اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ باندی وجوب د هيڅ څيز هم نشته ، بلکه که اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ خپل ټول بندګان که کفار دی او که مؤمنان ، فرشتے دی او که رسولان دی جهنّم ته ذاخل کړی ؛ نو دا د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ إنصاف او عدل دے. او که ټول په ټوله بندګان جنّت ته داخل کړی نو دا به د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ فضل ، کرم او رحم وی.

٢۔ وجوب په دری قسمه دے: «**وجوب عقلی ، وجوب شرعی ، وجوب عادی**» **وجوب عقلی:** ديته وائی: چې که دا نفی شی ؛ نو لازم به شی استحاله مثلا: يا به لازم شی **جمع الضدين** ، يا ارتفاع **الضدين**. **وجوب شرعی:** ديته وائی: چې کونکے د هغی د مستحق د ثواب ګرځی او تارک د هغی مستحق د عقاب ګرځی لکه: **وجوب الصوم ، وجوب الزکوة**. **وجوب عادی:** عبارت دے د لزوم د يو امر نه په ځان باندی.اوس مونږه د معتزلؤ نه تپوس کوو چې ستاسو د وجوب نه کوم وجوب مراد دے ؟ هر شق باطل دے. د وجوب عقلی په صورت کښې تپوس کوو چې که الله تعالی مطيع لہٗ ثواب او عاصی عقاب ورنکړی ؛ نو کومه استحاله لازميږی د هغی لکه نشان ديهی پکار ده. (١) او وجوب شرعی فرع د تکليف ده او الله تعالی د هيڅ شئ هم مکلف ندے ؛ ځکه چې په تکليف کښې مکلف مامور او حاکم آمر وی ، اوس الله تعالی که مکلّف شی ؛ نو لازم به شی کون د آمر مأمور حلانکه الله تعالی صرف آمر دے مأمور هډو دے نه. او دريم شق هم باطل دے چې وجوب عادی شی ؛ ځکه چې دا تاسو نه شئ ثابتولے چې الله تعالی په ځان دا لازم کړی

(١)..که معتزله اعتراض اوکړی: چې مطيع شکايت کولے شی چې ما ته د اطاعت ثواب خو راکړے شو خو عاصی د خواهش موافق ژوند تير کړے دے ده ته ولی ثواب ميلاويږی دا خو ظلم دے چې څه او دے مساوی شو ؟ الله تعالی به ورته وائی: چې عاصی ته واقعی چې ثواب ورکړے شو خو پدی ثواب ورکولو سره ستا څه حق تلفی خو نده شوی بلکه تا ته خپل حق پوره ميلاؤ شو ستا شکايت بے ځايه دے ، د دی مثال داسی دے چې دوه کسانانو مزدوری وکړه ، مالک يو له سل روپۍ مزدوری ورکړه چې دا د هغی حق الخدمت وو ، او بل له ئی دوه سوه روپۍ ورکړے سل د حق الخدمت او سل ئی بطور احسان اضافه ورکړے ، اوس دا اول کس شکايت نه شی کولے چې ځما سره دی ظلم اوکړو ؛ ځکه چې د ده په حق کښې خو هيڅ قسم کمے ندے راغلے بلکه ده ته خپل حق پوره ميلاو شوے دے.

ده چې مطیع لره به جنت او عاصي لره به جهنم ورکوي ؛ وجه دا ده چې که مونږه تپوس اوکړو چې دا ولې الله تعالیٰ په ځان لازم کړی ده ؛ نو ستاسو جواب به دا وي چې د وجوب عادي په وجه او دیته وائی المصادرة علی المطلوب ، و ذا باطل.

قوله: ونفی الصّفات القدیمة: او اصحاب التوحید ځان ته ځکه وائی: چې د باری تَعَالیٰ دپاره هیڅ قسم صفت نه ثابتوي بلکه نفي د صفات قدیمه کوی عن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ. د دې دپاره دلیل دا وائی چې که صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دپاره ثابت شي نو دا صفات به یا قدیم وائی یاحادث ؟ که قدیم شي نو لازم به شي تعدّد د قدمآء (ځکه چې صفات د الله تَعَالیٰ خو ډیر دی) چې مستلزم دے تعدّد د وُجباء لره او حال دا دے چې تعدّد د وجباء باطل دے بالاتفاق. او که دغه صفات حادث شي نو دا به یا قائم بالله وائی یا قائم بالغیر؟ که قائم بالله شي ؛ نو بیا خو الله تَعَالیٰ محل د حوادثُ ګرځي ، حال دا دے چې الله د دے نه منزّه دے. او که قائم بالغیر شي ؛ نو بیا خو دا صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نه شو ؛ ځکه صفت د شئ قائم بالشئ وي ، داسے خو نه شي کیدے چې صفت د یو وي او ته ئې قائم په بل ځا پوری وائی. مثلاً: بیاض قائم دے په چِدَاز پوری او ته وائی: دا صفت د شَجَرْ دے. لهذا چې هر شق فاسد شو ؛ نو د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نه هر قسم صفت منتفي شو. **جواب:** چې صفات د الله تَعَالیٰ دپاره ثابت دی او قدیم دی. پاتې شو ستاسو اعتراض د تعدد ؛ نو ګورئ یو تعدد د ذوات قدیمه دے او بل تعدد د صفات قدیمه دے ، پدیکښې فرق دے تعدد د ذوات قدیمه مستلزم ګرځي تعدّد وجباء لره او هغه باطل دے خو مونږه د دې عقیده نه لرو ، بلکه مونږه قائل یو پدې چې ذات واجبي یو دے او صفات ئې متعدد دی ؛ نو مونږه قائل یو په تعدد د صفات قدیمه باندې او دا مستلزم تعدد د ذوات قدیمه لره نه ګرځي چې فساد راشي.

أهل السنة والجماعة وائی چې د دوی دا عدل او توحید هم عجیبه دے ؛ ځکه چې د دوی عدل توحید لره باطلوي او توحید ئې عدل لره باطلوي. عدل توحید داسې باطلوي چې دوی وائی: بنده خالق د خپلو افعالُ دے ؛ ځکه که خالق د افعال العِبادُ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ شي او بنده نه شي ؛ نو دې بنده ته ثواب یا عقاب ورکول بے انصافي ده ؛ ځکه بنده خو دا عمل ندے پیدا کړے چې ده ته پرې ثواب یا عذاب ورکړے کیږي بلکه د دې خلق خو الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ کړے دے ؛ البته کله چې بنده خالق شو ؛ نو ده ته اوس ثواب یا سزا په خپل عمل میلاویږي او دا عدل دے. اوس چې بنده خالق د خپلو افعال شو ؛ نو په دنیا کښې خو عِباد په کروړاؤ دی ؛ نو خالقین هم په کروړاؤ شو او د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ سره عِبَاد په صفتِ خلق کښې شریک شو ؛ نو توحید لا ړو ختم شو.

او توحید عدل داسے باطلوي چې دوی د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د توحید ثابتولو دپاره انکار وکړو د صفاتُ د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نه او په صفاتُ کښې یو صفت «کلام الله» هم دے نو د صفت کلام نه هم انکار راغے ، او «کلام الله» خو عبارت دے د أمر او نهی نه ؛ نو د أمر نهی نه هم انکار راغے ، او چې د امر نهي وجود ختم شو ؛ نو مطیع او عاصي په بندیانو کښې پیدا نه شو ؛ ځکه چې مطیع هغه وی چې په امر إلهي عمل کوی او د نواهي نه ځان ساتي ، او عاصي د دے په عکس وی ؛ نو بنده ته د ګناه په وجه سزا ورکول ظلم شو ؛ نو عدل هم متحقق نه شو. لهٰذا دوی نه «أصحاب العدل» دی او نه «أصحاب التوحید» دی.

اَلتَّمْهِيْدُ لِكَلَامِ الْمُتَأَخِّرِيْنَ

ثُمَّ اِنَّهُمْ تَوَغَّلُوا فی عِلْمِ الْكَلَامِ و تَشَبَّثُوا بِاَذْيَالِ الفَلَاسِفَةِ فی كَثِيْرٍ مِّنَ الْاُصُوْلِ وَ الْاَحْكَامِ وَ شَاعَ مَذْهَبُهُمْ فی مَابَيْنَ النَّاسِ اِلٰی قَالَ الشَّيْخُ ابوالحسنِ الْاَشْعَرِیّ لِاُسْتَاذِهٖ اَبِیْ عَلِیِ الجُبَّائِی: ما تقُولُ فی ثَلٰثَةِ اِخوةٍ مَاتَ اَحَدُهُمْ مُطِيعًا و الْاٰخرُ عاصِيًا و الثَّالِثُ صغِيرًا ، فقال: اِنَّ الْاَوَّلَ يُثَابُ فِی الجنّة و الثَّانِی يُعَاقَبُ بِالنَّارِ و الثَّالِثُ لا يُثَابُ ولا يُعاقَبُ ، فَقَالَ الْاَشْعَرِی: فَاِنْ قال الثَّالِثُ: يَارَبِّ لِمَ اَمَتَّنِیْ صَغِيْرًا وَ مَا اَبْقَيْتَنِیْ اِلٰی اَنْ اَكْبُرَ فَاُؤْمِنُ بِكَ و اُطِيْعَكَ و اَدخِلَ الجنَّةَ فَمَا ذَا يَقُوْلُ الرَّبُّ ؟ فَقَالَ: يَقُوْلُ الرَّبُّ: اِنِّی اَعْلَمُ مِنْكَ اَنَّكَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ فَكَانَ الْاَصْلَحُ لَكَ اَنْ تَمُوتَ صَغِيْرًا. فَقَالَ الْاَشْعَرِیُّ : فان قَالَ الثَّانِی : يَارَبِّ لِمَ لَمْ تُمِتْنِیْ صَغِيْرًا لِئَلَّا اَعْصِی لَكَ فَلا اَدْخُل النَّار فَمَا ذَا يَقُوْلُ الرَّبُّ ؟ فَبُهِتَ الجُبَّائِیُّ و تَرَكَ الاشْعَرِی مَذْهَبَه فَاشْتَغَلَ هُوَ وَ من تبِعَهُ بِاِبطالِ رَاْيِ المعْتَزِلَةِ و اِثْبَاتِ مَا وَرَدَ به السُّنَّة و مَضٰی عَلَيْهِ الجَمَاعَةُ فَسُمُّوا اَهْلَ السُّنَّة و الجَمَاعَةِ. **ترجمه:** بيا دوی د حد نه ډير مشغول شو په علم الكلام كښې او لمنے د فلاسفۇ ئې ونيولی په ډيرو اصولُ او فروعُ كښې ، او خور شو مذهب د دوی په مينځ د خلقو كښې. تر دی چې او ويل شيخ ابو الحسن اشعری خپل استاذ أبو علی الجبائی ته: ته څه وائې په باره د هغه دری رونړو كښې چې مړشو يو د هغوی نه نيكوكار او دويم گناهگار او دريم ماشوم ؟ استاذ جواب ورکړو چې اولنی ته به ثواب ورکړے كيږی په جنت كښې ، او دويم ته به سزا ورکړے كيږی په وُور كښې ، او دريم ته به نه ثواب ورکړے كيږی او نه سزا ، پس أشعری او ويل: كه دغه دريم او وائی: اے ربه ! تا څه ولی ماشوم مړ كړم او ولی دی لوی والی ته پری نه خودم چې ايمان می راوړے وے په تا او ستا تابعداری می كړی وے چې جنت ته داخل شوے وے ؛ نو الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی به ورته څه وائی ؟ استاذ ورته او ويل: چې رب به ورته او فرمائی: چې ستا متعلق ماته پته وه كه ته لوی شی ؛ نو ته به نافرمانی وكړے او جهنم ته به داخل شی ؛ څكه ستا دپاره أصلح (غوره) دا وه چې ته په ماشوموالی كښې مړ شی ، پس او ويل أشعری: كه دغه دويم او وائی: چې اے ربه! تا څه په ماشوموالی كښې ولی نه وژلم چې ما ستا نافرمانی نه وے كړی ؛ نو څه به جهنم ته نه وے داخل شوے ؛ نو څه به ورته وائی رب ؟ پس حيران حق دق پاتی شو جبائی. پس پريخودو أشعری مذهب د ده او مشغول شو دے او متبعين د ده په إبطال د رائی د معتزلۇ او په ثابتولو د هغه چې وارد شوے دے په هغے باندی سنت او تلے دے په هغی باندی جماعت د صحابه كرامؓ پس نوم كيخودے شو دوی ته «أهل السنة والجماعة».

تَشْرِيْح: «توغّلوا» صيغه د جمع مذكر غائب د فعل ماضی معلوم ده د باب تفعل نه په معنی د حد نه تجاوز كول ، اشتغال شديد. «تشبثوا» مذكوره صيغه ده په معنی د نيولو او تعلق نيولو باندی.

«باذيال» جمع د ذيل ده په معنی د لمن سره.

ربط: غرض دشارح رحمة الله عليه ۱۱ خبره ده چې تمهيد دے په دے عبارت سره ۱۲ خبرے ته چې كلام المتأخرين دے. يعنی كلام د قدماء د فلسفے نه خالی وو خو په كلام د متأخرينُ كښې فلسفه څنگه داخله شوه ؟ د شارح رحمة الله عليه په كلام د پوهے دپاره لګ شان تاريخ د معتزلۇ ذكر كول مناسب دی.

تَارِيخُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالْفَلْسَفَةِ مُلَخَّصًا

د صحابه کرامُ په دور اول کښې چې هغه دور د خلافت راشده او د امارت د امیر معاویه رضي الله عنه وو د دی دلے وجود نه وو ، د صحابه کرامُ په دویم دور کښې چې هغه آخری زمانه د کشرانو صحابه کرامُ «لکه عبد الله بن عمر رضي الله عنه وغیره ده» کښې کله چې د امیه خاندان د دور حکومت سره فتنة الزبیر سر پورته کړو د معتزلؤ ظهور په اطراف د مسلمانانُ کښې په نوم د «**قدريه**» سره وشو ، د دی خلقو سردار «**مَعْبَدِ جُهَنِیْ**» وو چې د بصره اوخیدونکے وو ، بصره هغه ښار دے چې په دور اسلام کښې جوړ شوے دے پدی ښار کښې د هندوستان ، ایران ، فارس او د بلادُ د عجم څه نوی مسلمانان خلق پاتی کیدل چې د فلسفے سره اشنا وو ، **معبد جهنی** د خپلے عقیدے او بدعاتُ د خوړولو دپاره دا خلق ډیر موزون اوموندل ، اول ده دا عقیده جوړه کړه چې علم د الله تعالی په اشیاءِ باندی قبل الوجود مُحیط نه وی ، او مقصود ئی پدی سره انکار من التقدیر وو ؛ څکه خو د دوی نوم «**قدريه**» کیخودلے شو «تسمیه بالضد ده» په هغه وخت کښې موجود صحابه کرامُ لکه عبد الله بن عمر رضي الله عنه د دی خلقو په همت سره تردید وکړو چې د دی سره دوی څه ډیره ترقی ونکړے شوه. ابتدا د فلسفے په ۸۰هـ کښې په زمانه د خالد بن یزید المتوفی ۹۰ هـ کښې وشوه چې دا د امیر معاویه رضي الله عنه نوسے وو ، ده یو «**دار الترجمه**» منعقد کړو او د یونانی بعض کتابونو د ترجمه خدمت ئی ماهرین ته حواله کړو ، خو د فلسفے او حکمت چمن لا تازه نه شو چې د بنو امیه خاندان حکومت پایځ ته ورسیدو او د عباسی خاندان حکومت شروع شو ، دوباره دی خلقو د فلسفے او حکمت آبیاری په نوی انداز شروع کړه ، او دا هغه دور وو چې معتزلؤ دوباره سر اوچت کړو په زمانه د حسن بصری رحمة الله علیه المتوفی ۱۱۰ هـ کښې لکه مخکښې ذکر شو. او خپل نوم ئی «**اصحاب العدل والتوحید**» کیخودلو ، د دینه روسته فلسفے ته ډیره ترقی هله میلاؤ شو چې **ابو جعفر منصور** عباسی خلیفه چې ده د خپل عمر ډیره حصه د فلسفی علومُ د ترقیٔ دپاره صرف کړی وه او د علم دوستیٔ صفت سره سره پخپله هم لویٔ عالم وو په ۱۳۷ هـ کښې په بغداد کښې یو إداره جوړه کړه په نوم د «**بيت الحكمت**» سره ، او په دغه إداره کښې ئی د یونان د فلاسفؤ د کتابونو ترجمه شروع کړه ، چونکه د مسلمانانُ په اول ځل د فلسفے سره اشنائی راغله هغه فلسفه چې قیادت ئی معتزلؤ کولو ، بل طرف ته د نورو مذاهبٌ د علماء او متکلمینُ سره د دوی ګډون راغے او نوی طریقے د استدلال او د مناظرے او د بحث مباحثے مخی ته راغلے ؛ نو دوی نوی نوی مسائل پیدا کړه لکه: مسئله د خلق القرآن ، مسئله د رؤیة باری تَعَالیٰ ، مسئله د جبر او قدر ، مسئله د أفعال العباد وغیره. معتزله رو په رو زیاتیدل خو د هارون الرشید د زمانے پوری دوی ته عروج حاصل نه شو ؛ څکه عقلیّاتُ ته خلقو څه توجه نه ورکوله بلکه په دلائل نقلیه به قانع کیدل. کله چې په ۱۹۸هـ د عباسی وم/۷ خلیفه **مامون الرشید** دور حکومت راغلو تر ۲۱۸ هـ پوری چې دے د یونانی فلسفے او عقلیاتُ نه ډیر متأثره وو ، ده شاه روم ته څه تحائف او هدایا ولیکل او د هغوی نه ئی مطالبه اوکړه چې د دی تحائف په جواب کښې تاسو ماله یونانی کتابونه را ولیګئ ، هغوی اوکړه داسی چې د افلاطون ، ارسطاطالیس ، سقراط ، بقراط ، حکیم جالینوس د کتابونو کافی ذخیره ئی

مامون ته هدیه کړه، ده د وخت مشهورُ مترجمینُ ته «لکه حنین بن اسحاق، ثابت بن قرّه، حبیش بن حسن وغیره» د ترجمې خدمت اوسپارلو او هغوی دا خدمت اوکړو، د ترجمې پس مامون خلقو ته د دی تعلیم تعلم حکم اوکړو او ترغیب ئی ورکړو او د دی فتنې ډیر ښکار معتزله شو، چونکه مامون مذهب اعتزال مظبوط حامی بلکه داعی وو؛ نو معتزلؤ ته حکومتی سرپرستی حاصله شوه، معتزله خو هسې هم په عقلیاتُ کښې ماهر وو خو د دی سره مامون دوی له نوره هم ترقی ورکړه او په مناظرو کښې دوی ته توجه پیدا شوه او خلقو هم فلسفه خوښول شروع کړه؛ ځکه «هر که سلطان بی پسند هنر است» (لکه څنګه چې نن صبا بادشاهان د انګریز نه متأثره دی په دغه بنیاد ئی انګریزئ له ډیره ترقی ورکړې ده اوعوام ئی هم خوښه وی) معتزله ډیر په عروج شو حتیٰ چې کومه علمآء د معتزلؤ خلاف کو لو مامون الرشید ظالم هغوی څه قتل کړه او په بعض علمآء ئی د حکومت د طاقت په زور د معتزلؤ د تسلیمولو کوشش وکړو. د مامون الرشید نه روسته د مامون الرشید د وصیت مطابق زمانه د معتصم باالله او واثق بالله هم دغه شان تیره شوه بلکه دوی نوره سختی وکړه تر دی چې ډیر محدثین خصوصا إمام أحمد بن حنبل رحمة الله علیه له ئی په مسئله د خلق القرآن کښې د ظلم و ستم نشانه وګرځول. د دوینه روسته زمانه د متوکل بالله راغله چې دے د مذهب اعتزال نه بیزار او د امام احمد بن حنبل رحمة الله علیه عقیدت مند وو چې د معتزلؤ په خلاف ئی د ده سره ډیرمرسته وکړه. بل طرف ته ئی معتزلؤ له د حکومت نه هم بے دخل کړه چې پدی سره د معتزلؤ ډیر زور مات شو. بهر حال د امام أحمد بن حنبل رحمة الله علیه د کوشش او بے مثله عزیمت په وجه خو مسئله د خلق القرآن سره شوه خو نور مسائل چې معتزلؤ د هغی ایجاد کړے وو هغه اوس هم په زور شور کښې وی، معتزلؤ په دغه مسائل کښې د عقلیاتُ او د فلسفے په طریقه استدلالات پیش کول چې خلق به د هغی نه ډیر زیات متأثره کیدل او ویل به ئی چې د دوی خبری عقل ته نیزدی دی او دوی دقیق النظر او محققین خلق دی، بلکه ځوان طبقے د طلبآء او د شهرت پسند خلقو به اعتزال له د فیشن په طور باندی اختیارولو. د معتزلؤ په خلاف چې کوم علمآء محدثین وو هغوی چونکه د عقلی طرز استدلال نه واقف هم نه وو او نه ئی دی طرف ته توجه ورکوله، په دغه بنیاد به خلقو هغه خبرو ته چې د ظاهری شریعت موافق وی او د صحابه کرامُ او تابعینُ تبع تابعینُ مسلک وو د عزت په نظر نه کتل بلکه په دینی امورُ باندی بے اعتمادی پیدا شوه. د معتزلؤ د ظاهری عقلیت او تفلسف او چالاکئ په وجه بعض علمآء په احساس کمترئ کښې هم واقع شو او د دوی نه به ډیر زیات مرعوب کیدل چې دا صورت د دینی وقار او د سنت د اقتدار دپاره ډیر زیات خطرناک وو، لهذا علمآء مجبوره شو او دوی د فلسفے د هغه اصولُ چې د اسلامی اصولُ خلاف وو تردید شروع کړو؛ نو په علم کلام کښې کافی فلسفه داخله کړه.

کله چې امام أحمد بن حنبل رحمة الله علیه په ۲۴۱ هـ کښې وفات شو؛ نو د اهل السنة والجماعة سره د معتزلؤ د مقابلے قوی سرے پاتے نه شو، پدی وجه د مسلک حق دپاره د یو داسی شخصیت ضرورت وو چې په قرآن حدیث باندی د خه پوهے سره سره په عقلیاتُ کښې هم مهارت لری، مسلمانان پدی ارزو کښې وو چې الله تعالی د مسلمانانُ دا خواب د شیخ أبو الحسن أشعری رحمة الله علیه په شکل کښې پوره کړو، او مسلمانانُ له الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ هم دغه جامع سرے ورکړو چې د ده پوره نوم نسب څه داسی دے: «

أبی بِشر إسحاق بن سالم بن إسماعیل بن

صحابي أبو موسى أشعري رضي الله عنه په نسل کښې د کېدو په وجه ورته اشعري ويلے کيږي، دا په ٢٦٠ هـ کښې په بصره کښې پيدا شوے دے. واقعه داسے وشوه چې د **أبو الحسن الاشعري** رحمة الله عليه په ماشوم والي کښې پلار **إسماعيل** وفات شو؛ نو د ده مور د هغه وخت مشهور متکلم او د مذهب اعتزال سرخيل «**أبو علي الجبائي**» په نکاح سره واغسته. په دغه بنياد **شيخ أبوالحسن** د **أبو علي الجبائي** پرکتے شو او هم د ده زير تربيت راغے. أبو علي الجبائي اگر چې يو تکړه عالم او کامياب مدرس او مصنف خو وو، ليکن کمے پکښې دا وو چې په فصاحت بلاغت او بيان تقرير کښې ډير کمزورے وو، د بيان نه ئې څوک نه متاثره کيدل، بل طرف ته ډير زيات بخيل او کنجوس انسان هم وو. جبائي پدې سوچ کښې وو چې ماته يو تکړه شاگرد ميلاو شي چې څه هغه ته عقليات وخايم چې هغه د مذهب اعتزال دومره پرچار وکړي چې څما نه هم مخکښې شي. **أبوالحسن** واقعي چې يو فصيح حاضر جوابے شاگرد وو؛ نو جبائي د خپلے ارزو د پوره کيدو په غرض سره د ځان سره واغستو او په مناظرو مباحثو کښې به ئې مخکښې مخکښې کوو او ظاهري قرائن او عقليات به ئې ورته خودل، حتى چې د جبائي په مذهب اعتزال باندے دے تر څلويښتو کالو پورې بر قرار وو بلکه د مذهب اعتزال مظبوط وکيل وو. خو کله چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د يو چا د هدايت اراده وکړي د هغې مخې ته د انسدادِ هدايت اسباب ټول بيکاره کړي. الله کوله چې يوه ورځ په درس کښې مسئله د «**ما هو الأصلح للعبد**» راغله (يعنې د بنده په حق کښې چې کوم شئ مفيد او خير وي د هغې کول په الله جل شانه باندې واجب دي او کنه) د معتزلو مسلک دا دے چې واجب دي. أبوالحسن أشعري په دے مسئله کښې سوچ فکر شروع کړو خو څه اطمنان ئې پرې را نغلو؛ نو د خپل استاذ أبو علي الجبائي نه ئې تپوس وکړو چې «**ماتقول في ثلثة اخوة الخ**» د دې مکالمے نه پس د شيخ أبو الحسن په زړه کښې د مذهب اعتزال د ردّ عمل داعيه پيدا شوه، او د معتزلو د تاويلاتُ او قياساتُ نه ئې نفرت پيدا شو، او ده ته دا يقين راغے چې د معتزلو خبرې هسې ذهني ورزش دے حقيقت څه بل شان دے، او دين هم هغه دے کوم چې د صحابه کرامُ او سلفُ مسلک دے، علامه ابن خلکان ليکي چې امام أبوالحسن د دينه پس پنځلس ورځے د کور نه بهر را ونه وتلو، په شپاړلسمه ورځ د کور نه را بهر شو او دا د جمعے ورځ وه، برابر جامع مسجد ته لاړو، جمات د خلقو نه ډک وو ممبر ته وختلو او خلقو ته ئې خطاب شروع کړو په اوچت اواز ئې او ويل: «**مَن عرفني فقد عرفني ومَن لم يعرفني فأنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، و أنّ الله لا يُرى بالأبصار، و أنّ أفعال الشر أنا أفعلها، و أنا تائبٌ معتقد الرّدّ على المعتزلة، مُبيّنٌ لفضائحهم**» ما چې څوک پيژني نو هغه ما پيژني او څوک چې ما نه پيژني نو څه فلانکے ځوے د فلانکي يم، څه قائل ووم په خلق القرآن او دا چې الله تَعَالَىٰ نه ليدلے کيږي په سترږو باندې، او دا چې افعال د شر څه پخپله کوم، اوس څه توبه اوباسم او څه عقيده د رد لرم په معتزلو باندې د هغوى د شرم خبرو لره ښکاره کونکے يم. «**الفهرست: ٢٢٥**» بس د دغے ورځے نه تر زندګئ د اخيري ورځې پورې ده او د ده متبعينُ د معتزلو ترديد شروع کړو. د پرون پورې د معتزلو وکيل او نن د أهل السنة و الجماعة ترجمان او مظبوط حامي جوړ شو.

﴿**ملاحظة**﴾ د اطفال المسلمين او د اطفال المشركين حکم دنيوى او حکم اخروى څه دے؟ د دې پوره تفصيل او مذاهب مونږه په خپل کتاب «**بَدْرُ الظَّلَامِ عَلىٰ مُسْنَدِ الإِمَامْ**» کښې ذکر کړي دي مناسب ده چې هغې ته رجوع وشي.

قوله: فاشتغل هو ومن تبعه: مراد د متبعينُ نه **أبوالحسن الباهلی** رحمۃ اللہ علیه چې شيخ المتکلمين دے او د ابو الحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیه خصوصي شاګرد دے ، او **أبوبکر الباقلانی** رحمۃ اللہ علیه دے چې دا د ابو الحسن الباهلی شاګرد وو ، او د دوينه روسته په ۶۰۰ هـ کښې **إمام رازی** رحمۃ اللہ علیه د د معتزلؤ په خلاف خه کار کړے دے. دغه شان په دغه زمانه کښې په بلادُ د **ماوراءالنهر بخاریٰ سمرقند** کښې **شيخ أبو منصور ماتريدی** رحمۃ اللہ علیه علم کلام طرف ته توجه وکړه او د أهل السنّة والجماعة د مذهب پرچارئ شروع کړو. ده د امام أبو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیه د کلام نه ئ حشو او زوائد حذف کړه کوم چې د علم کلام نه جزء ګرځيدلی وو، پدی سره د أهل السنة والجماعة علم کلام نور هم مهذب او جامع او معتدل شو. د أبو منصور ماتريدی رحمۃ اللہ علیه د أبوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیه سره صرف په دولس مسائل کښې اختلاف وو چې په ديکښې په اته مسائل کښې اختلاف حقيقي وو او په نورو مسائل کښې هسی لفظی اختلاف وو.(۱) په دغه بنياد ماتريديه او اشاعره دوه مکتبِ فکر جوړ شو. چونکه شيخ ابو منصور ماتريدیٰ رحمۃ اللہ علیه په فقه کښې حنفی المسلک او أبو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیه شافعی المسلک وو ، پدغه بنياد باندی په اصولُ او عقائدُ کښې حنفی علماٴ ماترديه دی ، او شوافع اشاعره دی.

تَفْصِيلُ كَلَامِ الْمُتَأَخِّرِيْنَ

ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلْسَفَةُ عَنِ الْيُوْنَانِيَّةِ اِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَ خَاضَ فِيْهَا الْإِسْلَامِيُّوْنَ وَ حَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ فِيْمَا خَالَفُوْا فِيْهِ الشَّرِيْعَةَ فَخَلَطُوْا بِالْكَلَامِ كَثِيْرًا مِّنَ الْفَلْسَفَةِ لِيُحَقِّقُوْا مَقَاصِدَهَا فَيَتَمَكَّنُوْا مِنْ إِبْطَالِهَا وَ هَلُمَّ جَرًّا إِلٰى اَنْ اَدْرَجُوْا فِيْهِ مُعْظَمَ الطَّبْعِيَّاتِ وَ الْإِلٰهِيَّاتِ وَخَاضُوْا فِى الرِّيَاضِيَاتِ حَتّٰى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلْسَفَةِ لَوْلَا إِشْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَ هٰذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَاَخِّرِيْنَ. **ترجمه:** بيا کله چې نقل شوه فلسفه د يونانئ ژبے نه عربئ ته او مشغول شو پديکښې مسلمانان ، او قصد ئ وکړو د رد په فلاسفؤ باندی په هغه خه کښې چې خلاف کړے وو دوی په هغی کښې د شريعت نه ، پس دوی خلط کړه په علم کلام کښې خه ډيره فلسفه د دی دپاره چې دوی ثابت کړی دغه مقاصدُ لره چې قادره شی دوی په ابطال د د دغے باندی ، او دغه شان دوی دا ګډون کوو تردے چې دوی داخل کړه په علم کلام کښې لويه حصه د طبعياتُ او الهياتُ ، او مشغول شو دوی په رياضياتُ

(۱). هغه دولس مسائل اجمالا دا دی: ۱۔ عند الماتريديه صفت تکوين مستقل صفت دے ، لا عند الاشاعرہ. ۲۔ عند الماتريديه تکفير د اهل القبلة جائز دے په بعض امورُ کښې لا عند الاشاعرة. ۳۔ عند الماتريديه ايمان المقلد صحيح دے لا عند الاشاعرة. ۴۔ عند الماتريديه استثناٴ فی الايمان صحيح نه، عند الاشاعره صحيح ده. ۵۔ عند الماتريديه حسن او قبح د بعض افعال عقلی او د بعض نورو شرعی ده ، اشاعره وائی حسن او قبح د افعال مطلقا شرعی ده. ۶۔ عند الماتريديه کوم شئ چې قبيح وی عقلا د الله تعالی نه د هغی صدور نه کيږی اشاعره وائی لا يقبح من الله شئ يعنی د الله تعالی نه صدور د هر شی کيږی. ۷۔ عند الماتريديه الله تعالی بطور تفضّل او احسان د بعض افعال رعايت او خيال ساتی يعنی بعض افعال د خه مصلحت په بنياد سره کوی ، اشاعره وائی: افعال د الله تعالی قطعا معلل بالاغراض نه دی. ۸ ۔ عند الماتريديه صفات ذاتيه د باری تعالی ۸ دی. اشاعره وائی: ۷ دی. ۹۔ عند الماتريديه د کلام نفسی اوريدل ممکن ندی ، اشاعره وائی ممکن دی. ۱۰۔ عند الماتريديه عبد د خپل فعل کاسب حقيقی دے اشاعره وائی: کاسب وهمی دے نه حقيقی. ۱۱۔ عند الماتريديه په طبائع کښې اثر الله تعالی اچولے دے ؛ ځکه خو الله تعالی فرمائی: «يَا نَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا» اشاعره وائی: طبائع غير مؤثر دی. ۱۲۔ عند الماتريديه په واجب او ممکن کښې وجود عين د ذات سره ندے بلکه زائد او منضم دے ، اشاعره وائی: په دواړو کښې وجود عين دے د ذات سره. والله اعلم

کښې ترډے چې نيزدے نه وه چې علم کلام ممتاز شي د فلسفه نه کچرته نه وو اشتمال د علم کلام په مسائل او دلائلِ سمعيه نقليه باندې او دا دے کلام د متأخرين.

تَشْرِيْحْ: ربط: مخکښې شارح رحمه الله تمهيد ذکر کړو کلام د متأخرين ته؛ نو اوس تصريح کوي او امتياز ذکر کوي په مينځ د کلام د متقدمينُ او متأخرينُ کښې چې لنډ حاصل ئې دا دے چې کلام د متقدمينُ خالي وو د فلسفے نه او کلام د متأخرينُ د مجبورئ په وجه د فلسفے نه ډک وو. او هغه مجبوري دا وه چې فلاسفؤ د شريعت په خلاف څه اصول وضع کړي وو چې د هغې ترديد عقلًا او نقلًا ضروري وو او هغه بغير د فلسفے د يادولو نه نه شو کيدے پدې وجه دوی په علم کلام کښې ډيره فلسفه او طبعيات، الهيات بلکه رياضيات (۱) هم داخل کړه، حتی چې علم کلام چا د فلسفے نه نه شو جدا کولے که په علم کلام کښې سمعيات نه وے چې هغه مسائل او احوال د قبر، حشر، نشر، وزن الاعمال، د جنت، جهنم دی.

قوله: فيما خالفوا فيه الشريعة: فلاسفؤ چې په کومو مسائل کښې د شريعت نه انحراف کړے دے من جمله د هغې نه ۱۔ مسئله د قدم د عالَم ده. ۲۔ دوی قائل دی په عدم علم د الله تعالی په جزئياتُ باندې. ۳۔ نفي د حشر الاجساد کوي. ۴۔ واجب تعالی لره فاعل بالايجاب ګڼړي د دينه علاوه نور ډير خرافات دی.

قوله: و هَلُمَّ جَرًّا: د دې لفظ پوره تحقيق زمونږه په کتاب «**التحرير المطبى لبيان أغراض القطبى**» کښې بيان شوے دے.

شَرَافَةُ عِلْمِ الْكَلَامِ

وَ بِالْجُمْلَةِ هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُوْمِ لِكَوْنِهٖ أَسَاسَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَرَئِيْسَ الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ، وَكَوْنِ مَعْلُوْمَاتِهِ الْعَقَائِدِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَ غَايَتُهُ الْفَوْزُ بِالسَّعَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَ الدُّنْيَوِيَّةِ، و بَرَاهِيْنُهُ الْحُجَجُ الْقَطْعِيَّةُ الْمُؤيَّدُ أَكْثَرُهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ، و مَا نُقِلَ عَنِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيْهِ وَ الْمَنْعِ عَنْهُ فَإِنَّمَا هُوَ لِلْمُتَعَصِّبِ فِي الدِّيْنِ، وَ الْقَاصِرِ عَنْ تَحْصِيْلِ الْيَقِيْنِ، و الْقَاصِدِ إِلَى إِفْسَادِ عَقَائِدِ الْمُسْلِمِيْنَ، و الْخَائِضِ فِيْمَا لا يُفْتَقَرُ إِلَيْهِ مِنْ غَوَامِضِ الْمُتَفَلْسِفِيْنَ، و إِلَّا فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الْمَنْعُ عَنْ مَا هُوَ أَصْلُ الْوَاجِبَاتِ وَ أَسَاسُ الْمَشْرُوْعَاتِ. **ترجمه:** حاصل د خبرې دا دے چې (که کلام د متقدمينُ دے او که د متأخبرينُ) دا د ټولو علومُ نه اشرف دے؛ دوجه د کيدو د دينه بنياد د احکام شرعيه دپاره، او د دې وجه نه چې دے سردار دے د علوم دينيه، او پدې وجه چې معلومات د دې عقائد اسلاميه دی، او پدې وجه چې غايه د دې کاميابي ده په ديني او دنيوی نيک بختيا باندې، او پدې وجه چې براهين د دې دلائل قطعيّه دی چې د زياتو تائيد شوے دے په دلائل سمعيه سره. او د سلفُ نه چې د دې علم په باره کښې کوم طعن او منع د حصول نه نقل ده؛ نو دا د هغه چا دپاره ده چې هغه متعصب وی په دين کښې، او

(۱)۔ حکمت نظري درې قسمه دے «الهيات، طبعيات، رياضيات» وجه د حصر پکښې دا ده چې په کومو موجودات خارجيه زمونږه علم راشي؛ نو دغه موجودات به خالي نه وي، يا به ذهنًا و خارجًا مادې ته محتاج وی يا نه، که نه وو ديته «حکمت الهي» وائي. او که محتاج وو؛ نو بيا به خالي نه وی يا به په جانبينُ يعنې ذهنًا وخارجًا دواړو کښې مادې ته محتاج وی او يا به صرف خارجًا مادې ته محتاج وی نه ذهنًا قسم اول «حکمت طبيعي او قسم ثاني «حکمت رياضي» دے.

د حاصلولو د يقين نه كوتاه وى ، او د مسلمانانُ د عقيدے د خرابولو قصد كونكے وى ، او مشغوله كيدونكے وى په ژورو خبرو د هغه خلقو كښې چې ځان ته د فلسفے نسبت كوى. ورنه څه رنګے به متصور شى منع د هغه څه نه چې هغه اصل د واجباتُ دے ، او بنياد د احكام شرعيه دے.

تَشْرِيْح: **ربط:** شارح رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره ديارلسمه خبره بيانوى چې شرافت د علم الكلام دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ په پنځه طريقو سره شرافت د دى علم ذكر كوى. اوّل دعوىٰ ذكركوى چې "هو أشرف العلوم"

قوله: لكونه أساس الاحكام الشرعية: ۱۔ وجه. علم كلام بنياد د احكام شرعيه دے ، مراد ذ احكام شرعيه نه فقه او اصول فقه ده ، دا علم ځكه بنياد د احكام شرعيه دے چې د احكام شرعيه عمليه فرضيت او وجوب وغيره هله معلوميږى چې د دى احكامُ د واجبونكى (اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ) او راوړونكى (رسول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) معرفت حاصل شى او دا ظاهره ده چې د الله او رسول معرفت په علم كلام سره حاصليږى ؛ نو ځكه دا **أساس** شو.

قوله: ورئيس العلوم الدينيّة: ۲۔ وجه دا چې ټولې علوم دينيه دى كه هغه علم تفسير دے ، كه علم حديث دے ، كه علم فقه يا اصول فقه ده خو دا علم دِ هغى سردار دے ؛ ځكه چې دا ټول علوم محتاج دى په خپل ثبوت كښې معرفت الصانع ، و توحيده ، و صفاته ، و أفعاله ، او ثبوت النبوة ته او دا عقائد په علم كلام كښې زده كيږى.

قوله: وكون معلوماته: ۳۔ وجه او په ضمن كښې ورسره ۱۴ خبره هم ذكر كيږى چې تعين د موضوع د علم الكلام ده ؛ نو ديته وائى «**شرافة العلم باعتبار شرافة الموضوع**» حاصل ئى دا دے چې موضوع د دى فن «**العقائدالاسلامية**» دى چې د دى په شرافت كښې هيڅ قسم شك نشته په خلاف د نورو علومُ چې د چا موضوع معلوم تصوّرى او تصديقى دى ، او د چا موضوع كلمه او كلام ، او دَ چا موضوع اعيان خارجيه وغيره دى.

قوله: وغايته الفوز: ۴۔ وجه. د دے وجه په ضمن كښې ۱۵ خبره هم ذكر كيږى چې غرض او غايه د علم الكلام ده چې ديته **شرافة العلم باعتبارشرافة الغايه يا لاجل شرافة الغايه** وائى ، يعنى د دى فن غايه سعادت د دارين دے ؛ ځكه پدى فن كښې تصحيح د عقائدُ كيږى چې سعادت د دارين هم پدے موقوف دے.

قوله: وبراهينه الحجج: ۵۔ وجه. ديته وائى **شرافة العلم لاجل دلائله** يعنى د دى فن دعاوى اومسائل چې په كومو دلائلُ ثابتيږى هغه ډير اشرف دى ؛ ځكه دغه دلائل عقليه قطعيه دى او بيا عقليه محضه ندى بلكه تائيد ئى په دلائل سمعيه سره شوے دے.

قوله: ومانقل عن السلف: ۱۶ خبره ذكر كوى چې دفع د اعتراض ده په نمط د قياس استثنائى رفعى سره. حاصل د **اعتراض** دا دے: چې دى علم ته اشرف علم ويل صحيح ندى «دعوىٰ» ؛ ځكه كه دا علم اشرف وے نو سلفُ به پرے طعن نه كولے او منع به ئى ترى هم نهَ كولے «لكن التالى باطل» چې دے باندے خو سلفُ طعن هم كړے دے او منع ئى ترى هم كړى ده. «فالمقدم مثله» لهذا دا علم اشرف ندے. دليل د بطلان التالى خو واضح دے ؛ ځكه په اشرف علم باندى نه سلف طعن كوى او نه ترينه منع كوى. هر چې دليل د ملازمے دے ؛ نو د دى تفصيل دا دے:

إمام ابوبوسف رحمة الله عليه د دې علم په باره کښې فرمائي: «من تكلّم فقد تزندق» دغه شان يو ځل د خليفه هارون الرشيد سره دوه کسان ناست وو چې ماهرين د علم كلام وو او هارون الرشيد ته ئې د علم كلام متعلق څه فيصله راوړې وه، پديکښې إمام أبويوسف رحمة الله عليه راغلو؛ نو هارون الرشيد ورته او ويل چې «إقض بينهما» "د دې دواړو په مينځ کښې فيصله وکړه" إمام ابويوسف رحمة الله عليه اوفرمايل: «لا أتكلم فيما لا يعنى» "څه د غير مقصودى خبرو په باره کښې نه مشغوليږم" دغه شان إمام شافعي رحمة الله عليه فرمائي: چې زه غواړم چې علماء د كلام په دردناك وهلو سره ښه او وهم اوبيا ئې په اوښانو باندے سواره کړم او بازار کښې ئې اوګرځوم او اعلان وکړم خلقو ته چې څوک هم قرآن او سنّت پرېږدي دا د هغوی سزا ده. دغه شان بعض بزرګانو علماء فرمايلی دي: چې که يو کس د علماء دپاره د خپل مال وصيت وکړو؛ نو علمآء د علم كلام به د دې وصيت نه مستثنى وي؛ ځکه د دوی د اسلام سره هډو څه تعلق نشته. اوس چونکه د سلفُ نه دومره طعن او تشنيع د دې علم په باره کښې راغلى ده لهذا دا علم صحيح ندے؟

جواب: حاصل الجواب دادے چې بطلان التالى دی مسلم دے خو ملازمه درسره قطعًا نه منم؛ ځکه علم كلام په دوه قسمه دے يو قسم هغه دے چې ډک دے د خرافاتُ نه. دويم قسم هغه دے چې د كتاب الله او د سنّت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سره موافق دے، اوس چې علم كلام دوه قسمه شو؛ نو د دې علماء هم دوه قسمه شول اوس په کوم علم كلام کښې چې سلفُ طعن کړے دے؛ نو د هغې مونږه شرافت ندے بيان کړے. او مونږه چې د کوم علم كلام شرافت بيان کړے دے؛ نو سلفُ په هغے کښې طعن ندے کړے لهذا دليل د ملازمے دے صحيح نه شو. اوس د سلفُ نه چې د کوم علم كلام او متكلمين په باره کښې طعن او ممانعت منقول دے؛ نو هغه څلور قسمه خلق دي. ﴿١﴾ هغه کس چې هغه متعصب فى الدين وي يعنى د حق د وضاحت نه روسته هم منلو ته تيار نه وي بلکه د حق او علماء حق په مقابله کښې د تعصب نه کار اخلى. ﴿٢﴾ هغه کس چې هغه کم فهم او غبي الذهن وي او قوة عاقله ئې دومره مظبوط نه وي چې حقائق د اشيآء معلوم کړې بلکه داسې کس په مسئله نه پوهيږي او د يقين د حصول په ځائے په شکوک او شبهات کښې مبتلا کيږي. لکه نن صبا سائنسدانان او مغربي تهذيب واله د دې مثال دے. ﴿٣﴾ هغه کس چې هغه د کمزورو مسلمانانُ په زړونو کښې د شکوک او شبهاتُ اچولو کوشش کوی چې د هغوی عقائد کمزور کړي پدې شان چې قياس د غائب په شاهد باندې کوی او خلق شکيان کوی په باب د عقائدُ کښې.(١) ﴿٤﴾ هغه کس چې په زور ئې د ځان نه فلسفي جوړ کړے وي او په هغه کارونو کښې کار لرى چې پرے نه پوهيږي.

---

(١).. لکه په هندوستان کښې يو هندو ماسټر په سکول کښې هلکانو ته سبق خودلو نو په ضمن کښې وائي چې دا مسلمانان وائي چې الله شته او موجود دے دا غلطه ده؛ ځکه تاسو په لاس کښې دا چاک موجود دے څه ئې تاسو ته خودلے شم، بيا ئې چاک پټ کړو او شاګردانو نه ئې تپوس وکړو چې تاسو په لاس کښې څه شته؟ هلکانو جواب ورکړو چې څه نشته؛ نو ماسټر اوويل: که الله واقعى موجود وے؛ نو مونږه ته به په نظر باندے راتلے، معلوميږي چې دا مسلمانان پدې دعوى کښې دروغجن دي. په شاګردانو کښې يو مسلمان هلک پاسيدو نورو هلکانو ته مخاطب شو چې بے ادبي معاف خو پدې استاذ کښې ستاسو عقل وينئ؟ هلکانو په نفى کښې جواب ورکړو؛ استاذ حيران پاتې شو او دا ورته واضح شوه چې ضروري نده چې هر موجود دې په نظر ... راشي.

اَلتَّمْهِيْدُ وَ الرَّبْطُ وَ دَفْعُ الْاِعْتِرَاضِ

ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنٰى عِلْمُ الكلام على الإستِدْلال بِوُجُوْدِ الْمُحْدَثَاتِ عَلٰى وُجودِ الصَّانِعِ و تَوْحِيْدِه و صِفاته و أفعاله ، ثُمَّ الإنْتِقَالُ مِنْهُ إلىٰ سَائِرِ السَّمعيَّاتِ نَاسَبَ تصدِير الكتابِ بِالتَّنْبِيْهِ عَلىٰ وُجُوْدِ مَا يُشَاهَدُ مِنَ الأَعْيَانِ و الأَعْرَاضِ و تَحَقُّقِ العِلْمِ بِهَا ليُتوصَّلَ بِذٰلِكَ إلى مَعْرِفَةِ ما هُوَ المَقْصُوْدُ الأَهَمُّ فقالَ (قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ) و هُوَ الحُكْمُ المطَابِقُ لِلْوَاقِعِ يُطْلَقُ عَلَى الأقْوَالِ و العَقَائِدِ و الأدْيَانِ والمذَاهِبِ باعْتِبَارِ إشْتِمَالِهِ على ذٰلِكَ ، ويُقَابِلُهُ الباطِلُ، و أمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الأقْوَالِ خَاصَّةً و يُقَابِلُهُ الْكِذْبُ ، و قَدْ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ المطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ في الحَقِّ مِنْ جَانِبِ الوَاقِعِ و في الصِّدقِ من جانِبِ الحكمِ ، فَمَعْنىٰ صِدْقِ الحُكْمِ مَطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ ، و معنى حقِّيَّتِه مُطَابَقَةُ الوَاقِعِ إِيَّاهُ. **ترجمه:** بيا كله چې بنياد د علم الكلام په دليل نيولو وو د وجود د مخلوقاتُ نه په وجود د صانع باندې او په توحيد او صفاتُ او افعالُ د هغه باندې بيا د هغې نه انتقال كول وو عامُ مسموعاتُ ته ؛ نو مناسب شوه شروع د كتاب په خبر وركولو د وجود د هغه چې ليدلے كيږي د اعيانُ او اعراضُ نه او په ثبوت د علم پدې اشياء باندې ، چې رسيدل وشي پدې سره هغه ته چې هغه مقصود اهم دے ؛ نو پس او ويل ماتن رحمة الله عليه: «قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ ويلي دي اهل حقو» او حق هغه حكم دے چې مطابق وي د واقع سره ، د دې اطلاق كيږي په اقوالُ ، عقائدُ ، أديانُ او مذاهبُ باندې ، او د دې مقابل راځي لفظ د «باطل» ، او هر چې صدق دے نو دا دير استعماليږي په اقوالُ كښې او مقابل د دې راځي لفظ د «كذب» او كله د دواړو په مينځ كښې فرق بيانولے شي. پدې شان چې په حق كښې مطابقت د جانب د واقع نه معتبرولے شي او په صدق كښې د طرفه د حكم نه ، پس معنى د صدق الحكم به داوې چې مطابقت د حكم به وي د واقع سره ، او د حق كيدو د حكم معنى به داوي چې مطابقت د واقع به وي د دغے حكم سره.

تَشْرِيْحْ: «السَّمعيَّات» هغه خبرې چې په سترګو لا ندې ليدلے شوې او په غوږونو اوريدلے شوې دې د شارع نه. «أعيان» موجودات خارجيه. «أعراض» هغه موجودات چې تابع د غير وي په وجود كښې. «ناسب تصدير» دا جواب د «لمّا» دے.

قوله: ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنٰى: يو غرض د شارح رحمة الله عليه پدے عبارت سره تمهيد دے عبارت آتيه ته. دويم: ربط د مابعد عبارت دے د ماقبل سره. دريم: دفع د اعتراض كول دي. اوّل دوه خبرې به خود بخود حاصل شي پس د اعتراض جواب نه. اعتراض دا دے چې شروع د ماتن رحمة الله عليه په «قال أهل الحق» صحيح نده «دعوى» ځكه چې دا شروع ده په لا يعنى او غير مقصود سره «صغرى» او هر هغه شروع چې شان ئې دا وي صحيح نه وي «كبرى» نتيجه ظاهره ده. ﴿دليل الكبرى﴾ خو واضح دے ؛ ځكه چې عقلمند كس د لا يعنى كار نه ځان ساتي. ﴿دليل الصغرى﴾ دادے چې مقصود پدے كتاب كښې بيان د پنځه خبرو دے چې هغه «إثبات الصانع ، و توحيده ، و صفاته ، و أفعاله ، و بيان السمعيات» دي او ماتن رحمة الله عليه چې كوم عبارت ذكر كړے دے «قال اهل الحقّ حقائق الاشيآء ثابتة» او بيا روسته وائي «والعلم بها متحقق» او بيا د هغې نه روسته وائي: «و العالم بجميع اجزائه محدث» دا په دغه پنځه خبرو كښې يوه هم نده لهذا دا شروع په غير مقصود او لا يعنى شوه ؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب ورکوی په منع د صغری سره چې شروع د ماتن رحمۃ اللہ علیہ په عبارت مذکوره سره شروع په لا یعنی نده ؛ ځکه چې دغه پنځه خبری زمونږه دعاوی دی او د دی دعوو اثبات موقوف دے په دری خبرو باندی هغه دا دی: ١ـ د هرے دعوي دپاره لابدی وی د دلیل نه، بیا دلیل په دوه قسمه دے: یو دلیل «إنّی» او دویم دلیل «لمّی» دے. «إنّی» هغه دلیل ته وائی چې په هغے کښې دلیل نیول وی په اثبات د علت باندی د معلول نه. او په «لمّی» کښې دلیل نیول وی په اثبات د معلول د علّت نه. دلته «دلیل لمّی» نه چلیږی ؛ ځکه چې پدیکښې څه جګړه نشته بلکه د مخلوق ثبوت اتفاق دے عند العقلاء ؛ نو مونږه به په اولے طریقے سره دلیل پیش کوو. ٢ـ بیا په «دلیل إنّی» کښې دا خبره ضروری ده چې د کوم معلول نه دلیل نیسی هغه به موجود وی ؛ ځکه د معدوماتُ نه دلیل نه نیولے کیږی ٣ـ حدوث د عالم به ثابتوو ؛ ځکه که عالم قدیم شی ؛ نو بیا خو صانع ته ضرورت پاتی نه شو ، پس ماتن رحمۃ اللہ علیہ به اول اثبات د معلولاتُ وکړی پدی عبارت سره چې: «حقائق الاشیاء ثابتة» دویم به ماتن رحمۃ اللہ علیہ ثابته کړی چې معلولات معلوم دی مجهول ندی پدی عبارت سره: «والعلم بها متحقّق» چونکه د علم دپاره اسباب ضروری وی ؛ نو ماتن رحمۃ اللہ علیہ به په ضمن د دی خبری کښې اسباب د علم ذکر کړی پدی عبارت سره چې: «و أسباب العلم ثلثة» او دریمه خبره به ماتن رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړی پدی عبارت سره: «والعالم بجمیع اجزائه محدث»

حاصل الجواب دا شو چې شروع د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی مسائلُ باندی شروع ده په موقوف علیه د مقصود باندی او شروع په موقوف علیه د مقصود باندی شروع په لا یعنی او غیر مقصود نه وی.

قوله: ثمّ الإنتقال منه: مخکښې واضح شوه چې مراد د سمعیاتُ نه هغه خبری دی چې د اوریدلو او نقل سره تعلق ساتی لکه عذاب قبر، سوال د منکر نکیر، أحوال المحشر، وزن الاعمال پلِ صراط ، أحوال د جنت او جهنم. دیته سمعیات ځکه وائی چې د دی اثبات موقوف دے په سمع عن الرسول عَلَيْهِ السَّلَام باندی ، بیا اثبات د رسول چونکه موقوف دے په اظهار د معجزه باندی او صدور د معجزه صفت او فعل د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے ، اوس تر څو چې اثبات الصانع او توحید او صفات او افعال د هغه نه وی معلوم شوی ؛ نو علم په سمعیاتُ باندی نه شی راتلے ، شارح رحمۃ اللہ علیہ ځکه لفظ د «انتقال» ذکر کړو.

قوله : فقال قَالَ أَهلُ الحَقّ: غرض د ما تن رحمۃ اللہ علیہ واضح دے چې إثبات د معلولاتُ کوی. پدی عبارت کښې دوه ځله لفظ د «قَالَ» ذکر دے پدیکښې د اول «قال» قائل شارح رحمۃ اللہ علیہ ، او فاعل ئی ماتن رحمۃ اللہ علیہ دے ، او مقوله ئی «قال اهل الحق» ده. او د «قال» ثانی قائل ماتن رحمۃ اللہ علیہ او فاعل ئی «أهل الحق» او مقوله ئی «حقائق الأشیاء ثابتةٌ» ده. بیا «اهل لحق» څوک دی ؟ نو د دے مصداق مختلف خلق کیدے شی په اعتبار د مختلفو علومُ او إصطلاحاتُ سره ، پدی شان که په **علم الکلام** کښې **اهل الحق** ذکر شی ؛ نو مراد به ترینه أهل السنة والجماعة وی ، چې دا دوه ډلے دی: **ماتریدیة** منسوب بسوئ **أبومنصور الماتریدی** رحمۃ اللہ علیہ.. دویم **أشاعرة** منسوب بسوئ **أبو الحسن اشعری** رحمۃ اللہ علیہ. او مقابل د دوی به په خلور ډلو کښې یوه ډله وی: معتزله ، خوارج ، مرجیه ، روافض. البته که په علم کلام کښې د **أهل الحق** مقابل دهریّه او سوفسطائیه راغلل ؛ نو بیا به مراد د **أهل الحق** نه اهل القبلة

وی او مقابل به ئې په **اهل الباطل** یادیږي. او که په علم منطق او فلسفه کښې **اهل الحق** ذکر شو ؛ نو مراد به ترینه متکلّمین (١) وی او مقابل به ئې مشّائین او إشراقیّین وی. او که په علم فقه کښې **أهل الحق** ذکر شي نو مراد به ترینه پنځه ډلے وی: أحناف ، مالکیه ، شوافع ، حنابله او صحیح أهل الحدیث. او دیته **اهل الحق** ځکه وائی چې دوی منسوب بسوئے حق ذات دی لکه **ربّانی** منسوب بسوئے رب. یا پدی وجه چې د حق معنی جزم ، یقین او احتیاط هم راځی چونکه اهل السنة والجماعة د هغه خبرو چې په ظاهر د سنت ثابت دی او جماعت د صحابه کرامؓ په هغی جاری دے حفاظت کوی او په عقلی نقلی طریقے سره د هغی دفاع کوی چې دا عین د احتیاط تقاضا ده پدی وجه د ی خلقو ته اهل حق ویلے کیږي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: تر بل متن پورې چند خبرې دی ﴿١﴾.. معنی إصطلاحی د حق به وکړي «**و هو الحکم**» سره. ﴿٢﴾.. إستعمال د **حَقْ** لفظ به ذکر کړی «**یطلق علی الاقوال**» سره. ﴿٣﴾.. قرینه د إستعمال به ئې ذکر کړی «**باعتبار اشتمالها**» سره. ﴿٤﴾.. مقابل د **حق** به ذکر کړی «**و یقابله الباطل**» سره. ﴿٥﴾.. فرق په ما بین د حق او صدق کښې باعتبارالاستعمال به ذکر کړی «**و أمّاالصدق فقد**» سره. ﴿٦﴾.. فرق بینهما به ذکر کړی باعتبارالمعنیٰ «**و قد یُفرّق بینهما**» سره. ﴿٧﴾.. تفریع به وکړي په فرق معنوی باندی «**فمعنی صدق الحکم**» سره.

قوله : و هو الحکم المطابق: ١۔ حق وائی هغه حکم ته چې مطابق وی د واقع سره چونکه حکم نسبت دے په مینځ د شیئینُ کښې اوس که دغه نسبت مطابق وو د واقع سره ؛ نو دا حق شو او که مطابق د واقع سره نه وو نو باطل شو. معلومه شوه چې د حق او صدق تعریف یو شان دے.

قوله: یطلق علی: ٢۔ د حق استعمال په متعدد اشیاء کښې کیږي لکه «**أقوال ، عقائد، ادیان ، مذاهب**» خلق وائی: دا قول حق دے ، دا عقیده ، دین او مذهب حق دے.

قوله: باعتبار إشتمالها: دریمه خبره قرینه د استعمال ئې ذکر کوی چونکه د حق حقیقی معنی بره بیان شوه چې «**الحکم المطابق للواقع**» اوس د دی استعمال چې په **أقوالُ** ، **عقائدُ** ، **أدیانُ** او **مذاهبُ** کښې کیږي ؛ نو دا د دی معنی مجازی شوه ؛ ځکه دا معنی موضوع له نه شوه ، او د معنی مجازی دپاره لابدی وی د قرینے نه ، شارح رحمۃ اللہ علیہ دغه قرینه او علاقه ذکر کوی چې دغه څلور اشیاء په دغه معنی اصطلاحی باندی مشتمل دی مثلا: مونږه وایو: «**الله واحدٌ**» دا یو قول دے ، پدی قول کښې نسبت د وحدانیت شوے دے الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته او دا داسی نسبت دے چې مطابق دے د واقع سره نو دا قول مشتمل شو په حکم مطابق مع الواقع باندی لهذا استعمال د حق پدیکښې صحیح شو. دغه شان استعمال د حق پدی نورو اشیاء کښې هم په دغه طور دے.

---

(١).. د انسان نیک بختیا پدی خبره کښې مضمره ده چې د مبدأ او معاد معرفت حاصل کړی ، او د دی د معرفت دپاره خلقو دوه طریقے اختیار کړی دی . یوه طریقه د نظر او استدلا ده ؛ نو دویمه طریقه د ریاضت او مجاهدے ده ، اوس کوم خلق چې اوله طریقه اختیارؤنکی دی هغوی که د دین سماوی قائل وو ؛ نو «**متکلمین**» شو ، او که د څه دین سماوی قائل نه وو نو «**مشائین**» دی ، او که دویمه طریقه اختیارؤنکی وی ؛ نو یا په خپل ریاضت او مجاهده کښې د احکام شرعیه سره موافقت کوی یا نه ؟ که کوو ئې ؛ نو «**صوفیه**» دی ، او که نه ئې کوو ؛ نو «**إشراقیین**» دی.

قوله: ويقابله الباطل: ٤ـ مقابل د حق ذكر كوی چې باطل دے. او دا ځكه ذكر كوی چې: «تعرف الاشيآء باضدادها ، وَ بضدِّها تتبيَّن الاشيآء» چونكه د باطل استعمال هم پدغه اشيآء اربعه كښې كيږی مثلا «الألهةُ الثَّلٰثة» دا قول او عقيده باطل ده ؛ ځكه دا مشتمل ده په داسې نسبت چې مطابقت د واقع سره نه لری او كومه قول او عقيده چې داسے وی هغه باطل وی لهٰذا دا وينا او عقيده هم باطل ده.

قوله: و أمّا الصدق: ٥ـ فرق ذكر كوی بين الحق والصدق باعتبارالاستعمال. يعنی باعتبار الاستعمال د حق او صدق فرق شته په ضمن د عموم خصوص مطلق كښې پدی شان چې صدق أخص مطلق دے او حق أعم مطلق دے ؛ نو هر صدق حق دے خو عكس لازم ندے شارح رحمۃ اللہ علیہ ؛ ځكه وائی چې «و أما الصدق فقد شاع» يعنی صدق په أقوالُ كښې شائع دے البته په عقائدُ ، اديانُ ، مذاهبُ كښې د صدق استعمال شائع ندے لكه خلق وائی: دا قول رښتيا دے او دا دروغ دے خو داسے نه وائی چې دا عقيده رښتيا او دا دروغ ده. د تفصيل د شارح رحمۃ اللہ علیہ نه دا معلومه شوه چې د حق او صدق په مينځ كښې باعتبار المفهوم فرق نشته بلكه فرق باعتبار الاستعمال دے.

قوله: وقد يفرّق بينهما: ٦ـ فرق د حق او صدق باعتبار المعنى ذكر كوی. څوک خو **باعتبارالمفهوم و المعنىٰ** فرق نه كوی او دا رائی د شارح رحمۃ اللہ علیہ هم ده ؛ ځكه ئی دا مذهب په صيغه د فعل مضارع مجهول سره ذكر كړو او «قَدْ» ئی پری داخل كړے دے چې اشاره ده ضعف د دی مذهب ته ، دويم تائيد دا دے چې شارح رحمۃ اللہ علیہ تعريف د حق ذكر كړو خو د صدق تعريف ئی ذكر نكړو ؛ ځكه چې پدی دواړو كښې فرق حقيقی نشته بلكه اعتباری دے او حقيقی فرق پكښې ضعيف دے ، بيا وجه د ضعف دا ده چې «مطابقة» نسبت متكرره دے او نسبت متكرره د جانبينُ نه وی لكه: اخوة چې نسبت متكرره دے بين زيدٍ و عمرٍو ، اوس زيد د عمرو رور دے ؛ نو عمرو د زيد هم رور دے پديكښې څه فرق نشته ، دلته هم چې حكم مطابق مع الواقع شو ؛ نو واقع هم مطابق مع الحكم شوه لهٰذا د دی دواړو په مينځ كښې فرق كول او جدا جدا نوم وركول هيڅ حيثيت نه لری او د دی سره سره د عربو د محاورے نه هم خلاف ده.

بهر حال څوک چې فرق كوی ؛ نو هغوی وائی: «بانّ المطابقة تعتبر» حاصل ئی دا دے چې په تعريف د حق او صدق دواړو كښې لفظ د «مطابقة» موجود دے چې مصدر د باب مفاعله دے او د باب مفاعله خاصه ده شركت ، لهٰذا په «مطابقة» كښې به هم شركت من الجانبين وی نو واقع به هم **مُطَابِقٌ بصيغة اسم الفاعل** وی او هم به **مُطَابَقٌ بضيغة اسم المفعول** وی ؛ نو فرق به داسے كيږی چې په **حق** كښې به واقع **مُطابِقٌ** بصيغة اسم الفاعل وی او حكم به **مطابَقٌ** بصيغة اسم المفعول وی او په صدق كښې به د دے په عكس وی چې «**حكم**» به مطابِق بصيغة اسم الفاعل او «**واقع**» به مطابَق بصيغة اسم المفعول وی.

قوله: فمعنىٰ صدق الحكم: ٧ـ تفريع كوی په دغه فرق باندی چې د **صدق الحكم** معنىٰ دا شوه چې دغه حكم به مطابِق مع الواقع وی او د حقيت د حكم معنى دا شوه چې واقع به مطابِق مع

الحكم وي. يعني په صدق کښې به د مطابقت اعتبار د جانبه د حکم نه وي او په حق کښې به د مطابقت اعتبار د جانبه د واقع نه وي.

اَلْمَعْلُوْلَاتُ ثَابِتَةٌ

﴿حَقَائِقُ الْاَشْيَآءِ ثَابِتَةٌ﴾ حَقِيْقَةُ الشَّيءِ وَ مَاهِيَتُهُ مَابِهِ الشَّيءُ هُوَ هُوَ كَالحيوان النَّاطق لِلْاِنْسَانِ بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ و الكَاتِبِ مِمَّا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْاِنْسَانِ بِغَيْرِهٖ فَاِنَّه مِنَ الْعَوَارِضِ ، و قد يُقَال اَنَّ مَا بِهِ الشَّيءُ هُوَ هُوَ بِاِعْتِبَارِ تَحَقُّقِهٖ حَقِيْقَةٌ ، و بِاِعتِبَار تَشَخُّصِه هُوِيَّةٌ ، وَ مَعَ قطعِ النَّظْرِ عَنْ ذٰلِکَ مَاهِيَةٌ. **ترجمه:** حقائق د اشیاء ثابت دي ، حقیقت د شئ او ماهیت د شئ هغه څیز دے چې دغه شئ پرې شئ جوړیږي. لکه حیوان ناطق د انسان دپاره ، په خلاف د مثل د ضاحک او کاتب باندې هغه چې تصور د انسان بغیر د هغې نه ممکن دے ؛ ځکه چې دا د عوارض نه دي ، او کله ویلے کیږي چې **«ما به الشئ هو هو»** په اعتبار د تحقق سره «**حقیقة**» دے ، او په اعتبار د خپل تشخص سره «**هُوِیَّة**» دے او قطع نظر د دینه «**ماهیة**» دے.

تَشْرِیْح: غرض د ماتن رحمة الله علیه خو ظاهر دے چې ذکر د مقدمة الاولی کوي د مقصود چې اثبات د معلولاتُ دے ، ماتن رحمة الله علیه دعوی کوي چې معلولات موجود دي.

اُغراض الشارح رحمة الله علیه: د بل متن پورې غټے خبرې څلور دي: ﴿۱﴾ تَشْرِیْح د حقائق لفظ به وکړي «**حقیقة الشئ**» سره. ﴿۲﴾ تَشْرِیْح د **الاشیآء** لفظ به وکړي «**والشئ عندنا**» سره. ﴿۳﴾ تَشْرِیْح د **ثابتةٌ** لفظ به وکړي «**والثبوت و التحقق**» سره. ﴿٤﴾ بیان د نسبت به وکړي د **ثابتةٌ** او **حقائق الاشیآء** په منیځ کښې «**فان قیل فالحکم**» سره.

بیا دا اوله خبره مشتمله ده په څلورُ خبرو باندې: ﴿۱﴾ تعریف د **حقائق** لفظ به وکړي په «**حقیقة الشئ**» سره. ﴿۲﴾ مثال به ئې ذکر کړي په «**کالحیوان الناطق**» سره. ﴿۳﴾ تطبیق د مثال د ممثل سره به وکړي «**بخلاف مثل**» سره. ﴿٤﴾ فرق به ذکر کړي په مینځ د حقیقة ، هویة ، ماهیة کښې «**وقد یقال**» سره.

قوله: حقیقة الشئ: ۱ـ تعریف پدې مقام کښې ځکه کوي چې «**حقآئق الاشیآء**» مضاف الیه مبتداء ده ، او «**ثابتةٌ**» ئې خبر دے او خبر یو حکم وي چې ثابت وي مبتدا ته او حکم کول په یو شئ باندې فرع د معرفت د محکوم علیه وي ؛ نو اول به مونږه «**حقآئق الاشیآء**» عقد وضع او پیژنو. بیا شارح رحمة الله علیه «**حقیقة**» ځکه مفرد ذکر کړو چې جموع په معرفت خپل کښې مفرد ته محتاج وي. دویم: شارح رحمة الله علیه دا خبره واضح کوي چې «**حقآئق**» جمع د «**حق**» نه ده کما زعم البعض بلکه دا جمع ده «**حقیقة**» ده. دریم: رد کوي په بعض الناس باندې چې هغوی **حقیقة** او **ماهیة** جدا جدا ګڼړلې دي ؛ نو ده تفسیر د **حقیقة** په **ماهیة** سره وکړو **ردًا علیهم**. څلورم: شارح رحمة الله علیه پدې تفسیر سره دا واضح کوي چې **حقائق** خو جمع د **حقیقة** ده خو یو **حقیقت** هغه دے چې مقابل د مجاز واځي او بل هغه دے چې مرادف د **ماهیة** راځي ، دلته دا دویم مراد دے.

پس د هغے نه شارح رحمة الله علیه چې کوم تعریف کړے دے پدی به هله پوهیږو چې اول د دی عبارت ترکیب وکړو ؛ نو «**حقیقة الشئ و ماهیته**» دا معطوف معطوف علیه مبتداء ده ، «**ما**» موصوله دے «**به**» جار مجرور متعلق دے د فعل عام محذوف سره چې «**یکون**» دے او «**با**» سببیه ده.. «**یکون**» فعل ناقص دے اسم مرفوع خبر منصوب غواړی «**الشئ**» اسم د یکون دے. «**هُوَ**» اول ضمیر فصل دے. او «**هُوَ**» ثانی خبر د «**یکون**» فعل دے چې راجع دے لفظ د «**الشئ**» ته. تقدیر د عبارت دا شو «**حقیقة الشئ وماهیته ما یکون به الشئ ذلک الشئ**» معنیٰ دا شوه چې حقیقت او ماهیت د شئ هغه دے چې جوړیږی اوګرځی د دی په سبب باندے هغه شئ نفس دغه شئ ، یعنی د هغی په سبب باندی دغه شئ په خپل شیئیت باندی برقرار پاتی شی او څه بل شئ ترینه جوړ نه شی. لکه د چائے حقیقت هم هغه دے چې دغه چائے ورباندے چائے ګرځی چې هغه تورے پاڼری ، خوږه ، اوبه او شوده (پیء) دی. دغه شان د نورو اشیاء حقیقت هم هغه وی چې هغه شئ پری شئ پاتی کیږی. بیا شارح رحمة الله علیه چې کوم تعریف اوکړو او پدیکښې ئی حصر اوکړو پدی سره ئی احترازات اوکړه. ١۔ احتراز ئی اوکړو د د جزء الماهیت نه لکه د انسان دپاره حیوان ؛ ځکه چې یواځې د حیوان نه انسان خو نه جوړیږی بلکه د دی سره به فصل مقوم یوځائے کول ضروری وی چې ناطق دے. ٢۔ پدی حصر سره ئی احتراز اوکړو د علت فاعلی نه ؛ ځکه چې علت فاعلی مؤثر فی وجود الشئ ګرځی ، اوحقیقت دیته وائی چې د هغی په وجه شئ شئ ګرځی بغیر د دینه چې څه بل اثر پکښې اوکړی.

قوله: کالحیوان الناطق: ٢۔ په دی مثال کښې حیوانیت او ناطقیت (١) دواړه داسی څیزونه دی چې انسان په سبب د دی باندی انسان جوړیږی. یعنی د شئ حقیقت او ماهیت هغه ذاتیات دی چې بغیر د هغی نه تصور د وجود د شئ نه شی ممکن کیدے.

قوله: بخلاف مثل: ٣۔ تطبیق کوی. او دا مثال احترازی هم دے. مطلب دا چې د انسان حقیقت او ماهیت خو دغه مخکښې ذکر شو چې «**الحیوان الناطق**» دے ، خو د دینه علاوه د انسان نور اوصاف هم شته چې په هغے سره د انسان تحسین او تزیین راځی البته دغه اوصاف حقیقت او ماهیت د انسان نه شی کیدے ؛ ځکه بغیر د دغه اوصاف نه هم تصور بالکنه د انسان ممکن په امکان عام مقید بجانب الوجود سره دے یعنی تصور د انسان لا بدون العرض ضروری ندے ؛ ځکه چې «**ضحک کتابت وغیره**» اوصاف او عوارض د انسان دی او دا په مرتبه سادسه کښې لاحق کیږی انسان ته.

---

(١).. **اعتراض:** ١۔ نطق خو حقیقت د انسان نه شی کیدے ؛ ځکه چې نطق بمعنی التکلم بو عارض دے د اعراض نه ؛ ځکه خو کونګے انسان دے او ناطق ندے ؟ **جواب:** مراد د نطق نه ادراک الکلیات دے او دا د انسان دپاره ذاتی دے لهذا په کونګی کښې ادراک د کلیات شته پدی وجه انسان دے اګر که خبری نه شی کولے.
اعتراض: ٢۔ کله چې د نطق نه مراد ادراک الکلیات شو ؛ نو بیا خو د انسان بچے انسان نه شی کیدے ؛ ځکه چې نومود ادراک د کلیات نه شی کولے؟ **جواب:** مراد د نطق نه عام دے که بالفعل وی او که بالقوة وی او په نومولود کښې بالقوه ادراک د کلیات موجود وی.
اعتراض: ٣۔ تعریف د انسان مانع ندے د دخول دغیر نه داخلیږی پکښې ملائک ؛ ځکه ملائک مدرک للکلیات دی ؟ **جواب:** په قید د حیوان سره ملائک خارجیږی ؛ ځکه دحیوان تعریف دے «**جسم نامی حساس متحرک بالارادة**» او په ملائکو کښې نُمو نه راځی.

المَرَاتِبُ السِّتَّةُ لِوُجُوْدِ الشَّيْءِ

پس د هغې نه هر شئ چې موجوديږى ؛ نو د دغه شئ د وجود دپاره لابدى ده د شپږو مراتبُ نه ﴿١﴾..مرتبة التَّخمين: دا هغه مرتبه ده چې پديكښې د څيز أجزاء گډوډ پراته وى پته نه لګى چې دا اجزاء ممكن الوجود دى او كه ممتنع الوجود دى او كه واجب دى. ﴿٢﴾..مرتبة التعلُّق: دا هغه مرتبه ده چې پديكښې د شئ تعلق د اجزاء سره راشى پدى شان چې دغه اجزاء راجمع كړے شى او امتياز پكښې وكړے شى. ﴿٣﴾.. مرتبة الامكان: دى مرتبه كښې دا تعيين وشى چې دا څيز اوس ممكن الوجود شو ؛ نو دا جائز ده چې اوس را ؤځى. ﴿٤﴾..مرتبة التَّقرُّر: يعنى بعد الا مكان اوس دى لره وقت مقرر شى چې په فلان وخت به دا موجوديږى. ﴿٥﴾..مرتبة الجَعْل: چې دغه شئ اوس په يو صفت سره موجود كړے شى او خارج ته را ؤځى. ﴿٦﴾..مرتبة التَّزيِيْن و التَّحسِيْن: چې د دى شئ سره عوارض ملحق شى چې پدى سره د دغه شئ تزيين او تحسين راشى. دغه شان إنسان هم د دى مراتبُ نه تيريږى چې په شپږمه مرتبه كښې ورسره كاتب ، ضاحک او عالم وغيره متعلق شو د تزيين دپاره. والله أعلم.

الفَرقُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَاهِيَةِ وَالْهُوِيَّةِ

قوله: و قد يُقال: ٤ـ په مينځ د دغه اصطلاحات ثلثه كښې فرق ذكر كوى. دا خبره مخكښې واضح شوى ده چې باعتبار الذات پديكښې څه فرق نشته دے او شارح رحمة الله عليه په هغه خلقو رد كړے دے چې څوک پكښې فرق كوى پدى شان چې شارح رحمة الله عليه د حقيقت لفظ دپاره ماهيت تفسير كړځولے دے. البته اعتبارى فرق پكښې شته چې شارح رحمة الله عليه ئې پدى عبارت سره ذكر كوى ، خو دا عبارت هم شارح رحمة الله عليه په صيغه د تمريض سره ذكر كوى او «قَدْ» برائے تقليل ئې پرے داخل كړے دے چې پديكښې ضُعفْ طرف ته اشاره ده. بهرحال إعتبارى فرق دادے: چې «مابه الشئ هو هو» سره د عدم د تَشَخُّص نه چې موجود متحقق واخلے ؛ نو ديته حقيقة وائى ، او ديته شئ په مرتبه د بشرط لا شئ كښې وائى. او دغه شئ سره د تَشَخُّص نه چې واخلے ؛ نو ديته هُوِيَّة وائى چې ماخوذ دے د «هُوَ» نه او ديته وائى شئ په مرتبه د بشرط الشئ كښې. او دغه شئ قطع نظر د وجود او عدم د تشخص نه چې واخلے ؛ نو ديته ماهية وائى ، چې ديته شئ په مرتبه د لا بشرط الشئ كښې وائى.

﴿فائدة﴾ مرتبه د بشرط الشئ ديته وائى چې دغه شئ د اضافى وصف سره معتبر كړے شى لكه: ډاټسن سره د باډئ نه. او مرتبه د بشرط لاشئ ديته وائى چې دغه شئ بغير د اضافى وصف نه معتبر كړے شى لكه: ډاټسن بغير د باډئ نه. او مربته د لابشرط الشئ ديته وائى چې يو شئ معتبر

شي بغير د شرط كولو د وجود او عدم وجود د اضافي وصف نه. لكه: مطلق ذاتسن بغير د دينه چي بادئ واله وي او كه بغير بادئ واله وي ، د دې پوره تفصيل زمونږه په كتاب «**التحرير المطبى لبيان اغراض القطبى**» كښې ملاحظه كولے شئ.

وَالشَّيْءُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُوْدِ ، و الثُّبُوتُ و التَّحقُّق والوُجُودُ وَ الْكَوْنُ اَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ مَعْنَاهَا بَدِيْهِيُّ التَّصَوُّر.

ترجمه: او شئ زمونږه د اهل السنة والجماعة په نيز باندې صرف موجود دے ، او ثبوت او تحقق او وجود او كون الفاظ مترادفه دي چې معنى ئې بديهى تصور واله ده.

تَشْرِيْحْ: قوله : والشئ عندنا : په مجموعه غتو خبرو كښې د يوے خبرے تَشْرِيْحْ اوشوه چې تَشْرِيْحْ د «**الحقائق**» وه. اوس دويمه خبره ذكر كوى چې د «**الاشيآء**» لفظ چې د عقد وضع دويم جزء دے تَشْرِيْحْ كوى. بيا **الاشيآء** لفظ چونكه جمع ده (١) او تعريف د مفرد كيږى نه چې د جمع ؛ نو شارح رحمة الله عليه ځكه په «**الشئ**» مفرد سره تعبير وكړو. تفصيل دا دے چې «**شئ**» په لغت كښې هر هغه څيز ته وائى چې د هغے نه خبر وركول صحيح كيږى ، يعنى مبتدأ او مخبرعنه واقع كيږى. لهذا په اعتبار د معنى لغوى سره د «**شئ**» اطلاق عام دے په واجب هم كيږى ؛ ځكه واجب هم مخبرعنه واقع كيږى لكه: «**الله موجودٌ**» په ممكن موجود هم كيږى لكه: «**زيدٌ انسانٌ**» په ممكن معدوم هم كيږى لكه: چې يو بے واده سړے داسې او وائى: «**اِبْنِىْ عَالِمٌ**» د ځوى پيدا كيدل د داسې سړى دپاره خو ممكن دى خو لا پيدا شوے ندے ؛ نو د ممكن معدوم نه هم خبر وركول صحيح شو. او په ممتنع هم د شئ اطلاق كيږى لكه: «**شريك البارى ممتنعٌ**».

په اصطلاحى معنىٰ د «**شئ**» كښې اختلاف دے. يو مسلک د معتزلؤ دے او بل د اهل السنّة والجماعة دے. معتزله وائى: چې شئ په معنىٰ د معلوم سره دے او د دے اطلاق حقيقةً په موجود او معدوم دواړو باندې كيږى خو هغه معدوم چې ممكن وى نه ممتنع. او أهل السنّة و الجماعة وائى: چې «**الشئ عندنا هو الموجود**» يعنى د شئ اطلاق زمونږه په نيز حقيقةً په موجود كيږى نه په معدوم. البته كه چرته په معدوم د دې اطلاق شوے وى نو دا به مجازًا وى. په معدوم د شئ اطلاق نه كيدو باندې د أهل السنّة والجماعة دپاره دليل د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ زكريا **عليه السلام** ته دا وينا ده: **وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا** ﴿مريم: ٩﴾ «او بيشكه ما پيدا كړے ئې ته مخكښې او نه وې ته هيڅ شئ» دلته الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ نفى د شيئيت كړى ده د معدوم نه ؛ نو معلوم شوه چې معدوم شئ ندے پس ثابته شوه چې «**الشئ هو الموجود**».

---

(١).. لفظ د اشيآء د څه صيغه ده په دېكښې د نحات اختلاف دے څلور اقوال دى: ١ـ خليل او سيبويه وائى: دا صيغه د اسم جمع ده په وزن د **فعلاء** لكه «**ظرفآء**» په اصل كښې «**شيئآء**» دے ، الف د همزتين په درميان كښې واقع دے بدل شو اول ته اشيآء ترينه جوړ شو د الف د **تانيث** په وجه غير منصرف شو.

٢ـ كسائى وائى: دا په وزن د «**أفعال**» د شئ جمع ده لكه «**اضياف**» چې جمع د «**ضيف**» ده. سوال: په وزن د افعالُ جمع خو منصرف وى او «**اشيآء**» خو غير منصرف دے ؟ جواب: عدم انصراف د دى د وجه د مشابهت د «**حمرآء**» په وجه دے لكه نحات چې «**سراويل**» ته غير منصرف وائى د مشابهت د «**مصابيح**» په وجه.

٣ـ فرا وائى: شَيِّءٌ بروزن «**هَيِّنٌ**» دے بيا پكښې تخفيف وشو د «**ميت**» په شان او بيا «**اشيآء**» د دى جمع وګرځولے شوه.

٤ـ اخفش وائى: «**اَشْيِئَا**» بروزن «**فعلیٰ**» وو ، او اشيآء ئې جمع وګرځولے شوه. والله اعلم

بیا شارح رحمه‌الله علیه لفظ د «عندنا» ذکر کړے دے پدی فن کښې که دا په مقابله د أهل بِدَع کښې ذکر وو نو مراد به د دینه اهل السنة والجماعة ماتریدیه او أشاعره وی. اوکه په مقابله کښې ئې اشاعره وی ؛ نو مراد به د دینه ماتریدیه وی. او که په مقابله کښې ئې فلاسفه وو ؛ نو مراد به د «عندنا» نه متکلمین وی. چونکه دلته مقابل اهل بِدَع دی چې معتزله دی ؛ نو مراد دلته أهل السنّة والجماعة دی.

قوله: و الثبوت و التَّحقُّق: دریمه خبره ذکر کوی چې تَشْرِیْح د «ثابتةٌ» ده. شارح رحمه‌الله علیه وائی: چې په اعتبار د لغت سره دا څلور واړه الفاظ مترادفه دی هر یو د بل قائممقام کیدے شی. اوس معنی ئې څه ده ؟ شارح رحمه‌الله علیه فرمائی چې معنی ئې **بدیهی التصور** ده ؛ ځکه چې پدیکښې مخکښې د یو لفظ تَشْرِیْح شوی ده چې «حقیقة» دے ؛ نو دغه نور ترے نه پخپله معلوم شو.

فَإِنْ قِيلَ فَالْحُكْمُ بِثُبُوْتِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ يَكُوْنُ لَغْوًا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا الْأُمُوْرُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ ، قُلْنَا الْمُرَادُ أَنَّ مَا نَعْتَقِدُهُ حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ وَ نُسَمِّيْهِ بِالْأَسْمَاءِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ وَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أُمُوْرٌ مَوْجُوْدَةٌ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ، كَمَا يُقَالُ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ. ترجمه: پس که چرته او ویلے شی چې په «حقائق الاشیآء» باندی حکم د «ثابتةٌ» لکول لغو کرځی په منزله د دی وینا زمونږه به شی چې «الامور الثّابتة ثابتةٌ» مونږ په جواب کښې وایو: چې مراد د دینه دا دے چې هغه چې مونږه ئې عقیده لرو د «حقائق الاشیآء» او نوم ورته ورکوو د «إنسان ، فرس ، سَمآء ، أرض » نه ، دا داسې څیزونه دی چې موجود دی په نفس الامر کښې ، لکه چې ویلے کیږی «واجب الوجود موجودٌ» یعنی واجب الوجود موجود دے.

تَشْرِیْح: قوله: فان قیل:(۱) څلورمه خبره تَشْرِیْح د نسبت ده په مابین د **ثابتةٌ** او **حقائق الاشیآء** کښې. شارح رحمه‌الله علیه دا خبره ذکر کوی په طریقه د اعتراض او جواب سره. **إعتراض** کوی په نمط د قیاس **إقترانی** سره. منشأ د اعتراض دغه نیزدی خبره ده چې «**والثُّبوت و التَّحقق آه**» دعوی دا ده چې د ماتن رحمه‌الله علیه دا عبارت چې «**حقائق الاشیاء ثابتة**» صحیح ندے ؛ ځکه چې دا کلام مشتمل دے په لَغْو باندے «**صغریٰ**» او هر هغه کلام چې شان ئې دا وی هغه صحیح نه وی «**کبریٰ**» لهذا دا کلام هم صحیح ندے «**نتیجه**». دلیل د کبریٰ خو واضح دے ؛ ځکه چې مونږه په فن د معانی کښې ویلی دی چې مقصود په کلام کښې **إفادة الخبر** یا لازم د **إفادة الخبر** وی او کوم کلام چې د دینه خالی وی ؛ نو هغه صحیح نه وی. دلیل د صغریٰ بنا دے په یو څو مقدمو باندی: ۱۔ دا چې بره په فرق اعتباری د **حقیقة ، ماهیة** او **هویة** کښې دا خبره واضح شوه چې «**مَابِه الشَّیْءُ هُوَ هُوَ**» په اعتبار د تحقق او وجود

---

(۱). کتابونو کښې اعتراض په دوه قسمه عبارت سره نقل کیږی کله «**فان قیل ، فان قلت**» یعنی د حرف «**فا**» سره ، او کله «**إن قیل ، إن قلت**» یعنی بغیر د حرف «**فا**» نه. پدی دواړو کښې فرق دادے چې اول الذکر کښې به منشأ د اعتراض په مخکښې عبارت کښې موجود وی ، او په ثانی الذکر کښې به منشأ د اعتراض په مخکښې عبارت کښې موجود نه وی. لکه دلته منشأ د اعتراض په مخکښې عبارت کښې شته ؛ نو «**فان قیل**» تعبیر شوے دے. بیا په عبارت د شارح رحمه‌الله علیه باندی یو څو اعتراضات دی چې تفصیل ئې لاندی دے.

اعتراض: ا۔ شارح رحمه‌الله علیه په اعتراض کښې لفظ د «**بمنزلة**» ذکر کړو او داسې ئې ونه ویل چې د ماتن رحمه‌الله علیه عبارت بعینه د مذکور عبارت په شان دے دا ولی ؟ **جواب:** چونکه د ماتن رحمه‌الله علیه کلام «**حقائق الاشیآء**» مرکب اضافی مبتدأ ده او «**الامور الثابتة**» مرکب توصیفی مبتدأ ده په ترکیبین کښې فرق وو ؛ ځکه ئې «**بمنزلة**» لفظ اضافه کړو.

اعتراض: ا۔ شارح رحمه‌الله علیه د «**الامور**» اضافه ولی اوکړه د «**الثابتة**» نه مخکښې ؟ **جواب:** چونکه «**الثابتة**» صیغه د اسم فاعل ده او اسم فاعل هله عمل کوی چې اعتماد ئې په یو د اشیآء سته کړے وی ، دلته ئې اعتماد په «**الامور**» موصوف باندی کړے دے.

سره **حقیقة** دے ، د دینه دا معلومه شوه چې **حقیقة تحقق** او **وجود** یو شئ دے. ۲۔ دا چې د «**والشئ عندنا هو الموجود**» نه معلومه شوه چې **شیٔ** او **وجود** یو څیز دے. ۳۔ دا چې شارح رحمۃ اللہ علیہ او ویل: «**ثبوت ، تحقق ، وجود ، کون**» الفاظ مترادفه دی. د دی دری مقدماتُ نه پس دلیل د صغری واضح شو چې کله حقیقت تحقق او وجود یو شئ شو په حکم د مقدمه اولی باندی ، او **شیٔ** هم په معنی د وجود شو په حکم د مقدمه ثانیه باندی. او تحقق ثبوت مترادف شو په حکم د مقدمه ثالثه باندی ؛ نو «**الاشیآء**» په معنی د «**الثابتات**» شو ؛ نو دا عبارت د ماتن رحمۃ اللہ علیہ چې «**حقائق الاشیآء ثابتة**» په منزله د «**الاُمُورالثَّابتة ثابتةٌ**» شو او دا کلام خو لغو او بے فائدے دے **مِنْ غَیْرِ شَکٍّ وَّشُبْهَةٍ** ؛ ځکه پدی کلام کښې مفاد د عقد وضع او مفاد د عقد حمل کښې مغائرت نشته او دا مغائرت ضروری دے ورنه کلام غیر مفید کرځی ؟

قوله: قلنا المراد: شارح رحمۃ اللہ علیہ د اعتراض مذکور نه جواب ورکوی چې حاصل ئی دا دے: چې کبریٰ دی مسلم ده البته په صغریٰ کښې درنه تپوس کوم چې ته وائی په عقد وضع او عقد حمل کښې مغائرت ضروری دے ؛ نو دا مغائرت ته **من کُلِّ الوجوه** وائی کنه **من بعض الوجوه** ؟ که مغائرت **من کل الوجوه** وائی ؛ نو دا در سره نه منم ؛ ځکه مغائرت من کل الوجوه په متبائنینُ کښې راځی او موضوع او محمول متبائنین نه شی کیدے ور نه بیا حمل نه صحیح کیږی لکه «**الانسان حجرٌ**» او که مغائرت من بعض الوجوه وائی ؛ نو هغه دلته مُنتفی ندے ؛ ځکه چې د **حقائق الاشیاء** موضوع نه معتقدات مراد دی یعنی هغه امور چې زمونږ په ذهن کښې دی او مونږه ئی عقیده ساتو. او د **ثابتةٌ** محمول نه مراد امورِ نفس الامریه دی ؛ نو مفاد د عقد وضع غیر شو د مفاد د عقد حمل نه. اوس د «**حقائقُ الاشیاءِ ثابتةٌ**» معنی دا شوه چې «**ما نَعتقِدهُ حقائِقُ الاشیآء ثابتةٌ فی نفس الامر**»(۱)

(۱)۔۔ اصل جواب بنا دے په یو اختلاف باندی او هغه اختلاف د فن د منطق سره تعلق ساتی ، د اختلاف نه مخکښې یو تمهید ضروری دے هغه دا چې: «**حقائق الاشیآء ثابتة**» قضیه ده او په هره قضیه کښې یوه موضوع او بل محمول وی ، بیا په موضوع کښې دری اشیآء وی: ۱۔ عقد وضع. ۲۔ ذات الموضوع یعنی افراد الموضوع. ۳۔ وصف عنوانی د موضوع. مثلاً: په «**کل انسان حیوان**» کښې انسان موضوع او حیوان محمول دے ، بیا «**کل انسان**» عقد وضع ده ، زید ، عمرو ، بکر وغیره ئی افراد او ذوات الموضوع دی ، انسانیت وصف عنوانی د موضوع دے. محمول حمل وی په افراد الموضوع باندی او دا حمل کله ضروری وی ، کله باالفعل وی ، کله بالامکان وغیره وی په موجهاتُ کښې د دی پوره تفصیل بحث کیږی. خو صدق د وصف عنوانی د موضوع په خپلو افراد باندی څنګه دے ؟ پدی مسئله کښې اختلاف دے ابو علی سینا وائی: چې د وصف عنوانی د موضوع صدق په افرد الموضوع باندی بالفعل معتبر دے لیکن افراد الموضوع دوه قسمه وی. ۱۔ یو قسم هغه افراد دی چې اوس موجود دی. ۲۔ قسم هغه افراد دی چې اوس خو موجود نه وی خو زمونږه په اعتقاد کښې وی او روسته به موجودیږی. او فارابی وائی: چې صدق د وصف الموضوع په افراد خپلو به بالامکان معتبر وی یعنی چې د کوم وصف د صدق نه څه محال نه لازمیږی هغه پری صادق کیدے شی. مناطقه د مذهبینُ د وضاحت دپاره مثال دا پیش کوی چې «**کل اسود کذا**» قضیه ده په دیکښې «**اسود**» موضوع ده د ابو علی سینا په نیز باندی د دی موضوع صدق په حبشی جائز دے نه په روی باندی ؛ ځکه چې روی بالفعل نه اوس اسود دے او نه زمونږه په عقیده کښې اسود دے. او فارابی وائی: چې د دی موضوع افراد حبشی او روی دواړه مراد کیدے شی ؛ ځکه چې روی هم ممکن ده چې په سواد باندی متصف شی ، چونکه مذهب د فارابی غیر راجح دے عند المناطقه او د عرف سره هم موافق ندے پدی وجه مناطقه وائی: چې «**حقائق الاشیآء ثابتة**» قضیه محصوره ده ، او په افراد الموضوع باندی صدق د وصف عنوانی د موضوع بالفعل دے کما هو مذهب ابن سینا ، پس معنی دا شوه چې هغه حقائق چې زمونږه په عقیده کښې بالفعل دی یا زمونږه په عقیده کښې راځی او مونږه ئی نوموونه اخلو دا په نفس الامر کښې ثابت دی هسی خیالات او اوهام ندی ، لهذا اعتراض ختم شو ؛ ځکه د موضوع نه مراد اعتقادیات دی او د محمول نه مراد نفس الامریات دی پس د دواړو مفاد جدا شو **فَلَا یَرِدُ مَا یَرِدُ**.

قول: کما یقال: دا تائید د تاویل مذکور دپاره پیش کوی چې داسې مثال مونږه خودلے شو چې ظاهرًا په **عَقْدَیْنُ** کښې مغائرت نه وی او اعتباری مغائرت وی لکه: «**واجبُ الوُجُودِ مَوْجُودٌ**» اوس په ظاهره کښې دا عبارت غلط ښکاری ؛ ځکه دا هر چاته معلومه ده چې واجب الوجود یو موجود ذات دے او بیا هم د دې محمول «**موجودٌ**» ویلے کیږی چې دا په قوت د دې قول کښې گرځی چې «**اَلْمَوْجُودُ مَوْجودٌ**» او دا لغو کلام دے ؛ ځکه مفاد د عقد وضع او عقد حمل یو دے ، لیکن دا کلام مفید او صحیح هم پدې بنیاد دے چې د عقد وضع نه مراد معتقدات او د محمول نه مراد نفس الامر دے ؛ نو د «**واجب الوجود موجودٌ**» معنی دا شوه چې «**ما نعتقده واجب الوجود موجودٌ فی نفس الأمر**» اوس چې دا کلام بالاتفاق مفید دے ؛ نو دغه شان د ماتن رحمۃ اللہ علیه کلام «**حقائق الاشیآء ثابتۃ**» هم مفید دے.

و هٰذا کَلَامٌ مفیدٌ رُبَّمَا یحتَاجُ اِلَی الْبَیَانِ لَیْسَ مِثْلَ قَوْلِکَ الثَّابتُ ثَابِتٌ وَ لَا مِثْلَ قَوْلِه اَنَا اَبُو النَّجم و شِعْرِیْ شِعْرِیْ کَمَا لَا یَخْفٰی ، و تَحْقِیْقُ ذٰلِکَ انَّ الشَّیءَ قَدْ یَکُوْنُ لَهُ اِعْتِبَارَاتٌ مختلفةٌ یَکُون الحکمُ علَیْهِ بِشَیْءٍ مُفِیدًا بالنَّظر اِلی بَعْضِ تِلْک الاِعْتِبَاراتِ دُون بَعْضٍ کَالْاِنْسَانِ اِذا اُخِذَ مِنْ حَیْثُ اَنَّه جِسْمٌ مَّا ، کَانَ الحَکمُ عَلَیْه بالحَیْوَانِیَّة مُفِیدًا ، و اِذا اُخِذَ من حَیْثُ اَنَّه حَیْوَانٌ ناطقٌ کَانَ ذٰلِکَ لَغوًا. ترجمه: او دا کلام مفید دے ډیر کم کوز محتاج گرځی تاویل ته ، ستا د دې قول پشان ندے چې «**الثابت ثابتٌ**» او نه د دې قول د شاعر په شان دے چې «**أنا أبو النّجم و شعری وشعری**» لکه چې دا پټه نده ، او تحقیق د دې جواب دادے چې د یو شئ دپاره مختلف اعتبارات کیدے شی چې گرځی حکم په هغی باندی په بعض دغه اعتباراتُ سره مفید علاوه د بعض نه ، لکه انسان شو چې واغستے شی دا پدی حیثیت چې دا یو جِسْمْ دے ؛ نو گرځی حکم لکول پدی باندی په حیوانیت سره مفید ، او چې واغستے شی پدی حیثیت چې دا «**حیوان ناطق**» دے ؛ نو کیږی دا لغوه.

تَشْرِیْح: قوله: و هٰذا کلامٌ مفیدٌ: مخکښې شارح رحمۃ اللہ علیه په طریقې د اعتراض او جواب سره دا خبره ثابته کړه چې په «**حقائقُ الاَشْیاءِ ثَابِتَةٌ**» کښې حمل صحیح دے. اوس شارح د دے کلام اضافی وضاحت کوی پداسې شان چې منشأ د اعتراض او جواب به ورسره هم واضح شی. فرمائی: «**و هذا کلام مفید**» د شارح رحمۃ اللہ علیه د دے عبارت مختلف توجیهات شوی دی مونږه به ترینه درے رانقل کړو.

《۱》... چې **رُبَّ** للتَّقلیل شی او «**البیان**» په معنی د وضاحت سره شی ؛ نو معنیٰ دا چې دا کلام مفید دے ډیر کم کوزنٔی وضا حت ته احتیاج راځی ؛ ځکه دا د عام محاورے ، عرف او لغت مطابق دے چې قوی الذهن واله ته دا کلام پیش کړے ؛ نو هغه به سمدس پوهه شی چې مراد د عقد وضع نه معتقدات او د عقد حمل نه نفس الامریات دی او که څوک کمزوری ذهن واله پرے پوهه نه شی نو هغه پس د لګ وضاحت نه پوهیږی چې په عقدینُ کښې تغیر شته. دا ستا د دې قول په شان ندے چې «**الثابت ثابتٌ**» ؛ ځکه دا کلام لغو دے پدې وجه چې پدیکښې د عقدینُ نه مراد ثبوت بحسب نفس الامر دے ؛ نو که پدیکښې څومره تاویلات هم وشی خو مفید نه گرځی. او نه زمونږ د دې قول په شان دے چې «**أنا أبو النّجم و شِعْری شِعْری**» ؛ ځکه چې دا اګر چې لغوه کلام خو ندے خو ډیر وضاحت ته محتاج دے چې پدیکښې به تقدیر را اُوباسے چې «**شعرِی الأنَ**

كشعری فی ما مضی» یا به داسی وائی چې «**شعری حال الشیخوخة کشعری حال الشّباب**» یعنی څما په اشعارُ کښې د بوډا ولی په وجه څه تغیر ندے راغلے بلکه هغه فصاحت بلاغت می اوس هم په اشعارُ کښې موجود دے ، اوس دا تاویل چونکه په تکلّف باندی بنا دے ؛ نو ذهن دیته تبادُر نه کوی.

﴿۲﴾.. چې «**ربّ**» **لِلتَّکثِیر** شی او «**بیان**» به په معنیٰ د دلیل سره شی ؛ نو معنیٰ به دا شی چې دا کلام مفید دے ډیر کرتے د دی دلیل ته ضرورت راځی ؛ ځکه چې «**سوفسطائیه**» یوه ډله ده چې هغوی د ثبوت د «**حقائق الأشیاء**» نه انکار کوی او مونږه به دا دعویٰ ثابتوو په دلیل سره ، او دلیل پیش کول کار د عُقلآء دے او کار د عُقلآء لغو اوعبث نه وی بلکه مفید وی. دا ستا د دے قول «**الثابت ثابت**» پشان ندے ؛ ځکه چې دا لغوه دے او د لغویاتُ دپاره څوک دلیل نه پیش کوی. او نه د دے قول پشان دے چې «**أنا أبو النجم آه**» ؛ ځکه چې د دے دپاره هم څوک دلیل نه پیش کوی بلکه یو خیالی مضمون دے.

﴿۳﴾.. چې «**رُبّ**» للتّقلیل او «**البیان**» به په معنیٰ د تأویل شی ؛ نو معنیٰ دا چې دا کلام مفید دے ؛ ځکه چې ډیر کم کوز تأویل ته محتاج دے په معمولی تأویل سره واضح کیږی چې «**ما نعتقده حقائق الاشیاء ثابتة فی نفس الامر**» دا تأویل د ظاهر د عبارت نه معلومیږی ؛ ځکه چې اکثر خلق پری پوهیږی. «**ولیس مثل قولک الثابت ثابت**» ؛ ځکه چې دا لغوه دے پدیکښې که څومره تاویلات هم وکړے شی خو نه صحیح کیږی. او نه د «**شعری شعری**» په شان دے ؛ ځکه چې اګر که دا لغوه ندے خو تأویلات ډیر غواړی چې د ظاهر نه هغه نه معلومیږی او نه پری بغیر د تأویل نه څوک پوهیږی.

قوله : انا أبو النجم: دا شعر د «**أبو النجم العجلی**» (۱) شاعر دے چې دا د اسلامی شعراء نه دے دا په خپلو اشعارُ کښې خپل صفت کوی پوره شعر ئی دا دے: **شعـــــــــر**

لله دَرِّیْ مَا أَحْسَنَ صَـــدْرِیْ ... تَنَامُ عَیْنِیْ وَ فُؤَادِیْ یَسْـــرِیْ
مَعَ الْعَفَارِیْتِ بِأَرْضٍ قَفْـرِیْ ... أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَ شِعْـــرِیْ شِعْرِیْ

ترجمه: د الله د طرفه دی وی خیر کثیر څما دپاره ، څومره خه ده سینه څما ، اوده وی سترګے څما او زړه می د شپې ګرځی د پیریانو سره په خالی زمکه باندی ، څه أبو النجم یم او شعر څما شعر څما دے.

قوله: وتحقیق ذلک: شارح رحمه الله تحقیق المقام کوی پدے شان سره چې منشأ د اعتراض او جواب به ترینه هم معلوم شی چې حاصل ئی دا دے: چې بعض اشیآء داسی دی چې په هغی کښې د مختلفُ حیثیاتُ او اعتبارتُ لحاظ کیدے شی. د یو اعتبار او حیثیت په لحاظ سره چې په هغی حکم ولګولے شی نو صحیح وی ، او چې د بل اعتبار او حیثیت په لحاظ سره پری حکم ولګولے شی نو هغه لغوه ګرځی. مثلاً «**إنسان**» چې دا جسم هم دے او حیوان هم دے. اوس که پدیکښې د جسمیت لحاظ وشی او د «**حیوانٌ**» حکم پری ولګولے شی چې «**الانسانُ حیوانٌ**» ؛ نو

---

(۱).. هو ابو النجم فضل بن قدامة العجلی من بنی بکر بن وائل من اکابر الرجّاز و من احسن الناس انشادا للشعر ، نبغ فی العصر الاموی ، و کان یحضر مجالس عبد الملک بن مروان و ولده هشام.

دا کلام مفید دے ؛ ځکه دا په قوت د دی کلام کښې شو چې: «هذ الجسمُ حیوانٌ» او دا کلام مفید دے او دا منشأ د جواب ده په «حقائقُ الاشیآء ثابتةٌ» کښې ؛ ځکه چې پدیکښې د موضوع نه مراد معلومات دی ، او د محمول نه مراد ثبوت نفس الامری دے ؛ نو دا عبارت په قوت د دی کلام کښې شو چې «المعلوماتُ ثابتةٌ» او دا کلام مفید دے. او که په انسان کښې لحاظ د حیوانیت وکړے شی او د «حیوانٌ» حکم پری ولګولے شی چې «الانسان حیوانٌ» ؛ نو دا کلام لغو دے ؛ ځکه پدی صورت کښې دا کلام په قوت د «هذ الحیوان حیوانٌ» کښې شو او د دی لغویت ظاهر دے ؛ ځکه دا حمل اولی دے او حمل اولی افاده نه ورکوی. او دا منشأ د اعتراض ده په «حقائق الاشیآء ثابتةٌ» کښې چې د موضوع نه مراد امور موجوده ثابته واخلے او بیا پری حکم د ثبوت ولګوے ؛ نو دا لغو ګرځی ځکه دا په قوت د دی کلام کښې شو چې «الأمورُ الثّابتةُ ثابتةٌ» او دا کلام واقعی چې لغو دے.

اَلْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ

﴿وَ الْعِلْمُ بِهَا﴾ اَیْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَ التَّصْدِیْقِ بِهَا ﴿وَ بِأَحْوَالِهَا مُتَحَقِّقٌ﴾ وَ قِیْلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا لِلْقَطْعِ بِأَنَّهٗ لَا عِلْمَ بِجَمِیْعِ الْحَقَائِقِ وَ الْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِیْنَ بِأَنَّهٗ لَاثُبُوْتَ لِشَیْئٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَ لَاعِلْمَ بِثُبُوْتِ حَقِیْقَةٍ وَلَا بِعَدَمِ ثُبُوْتِهَا. **ترجمه:** او علم پدی باندی یعنی په حقائقُ باندی د تصوراتُ د دینه او تصدیق پدی باندی او په احوالُ د دی باندی متحقق او ثابت دے ، او چا ویلی دی چې مراد د (العلم بها نه) علم دے په ثبوت د حقائقُ باندی د وجه د یقین نه پدی باندی چې شان دا دے چې نشته علم په ټولو حقائقُ باندی ، او جواب دا دے چې مراد (د الحقائق نه) جنسُ (حقائق) دی دپاره د رد په هغه چا چې وینا کوی د دی چې نشته دے ثبوت د یو شئ د حقائقُ او نه علم شته په ثبوت د یو حقیقت او نه په عدم ثبوت باندی.

تشریح: یو غرض د ماتن رحمة الله علیه دے د متن نه او دویم غرض د شارح رحمة الله علیه دے د شرح نه ، غرض د ماتن رحمة الله علیه خو دا دے چې ده دلیل **اِنّی** ذکر کولو په اثبات د صانع باندے د موجودِ معلوم نه ؛ نو اول ئی دا ثابته کړه چې معلولات په نفس الامر کښې موجود دی ، اوس د دی اثبات کوی چې علم پدی باندی هم متحقق دے او دا زمونږه مقدمه ثانیه ضروریه ده ؛ ځکه دلیل د معلوم نه نیولے کیږی او نه د مجهول نه پس ماتن رحمة الله علیه وائی: «و العلم بها متحقق» بیا به ورپسے اسباب د علم ذکر کړی پدی عبارت سره چې «و أسباب العلم».

أغراضُ الشّارحِ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. یو به تعین د مرجع د ضمیر مجرور د «بِهَا» وکړی «ای بِالحَقَائِق» سره. ﴿۲﴾.. اعتراض به رانقل کړی «للقطع بانه لاعلم» سره. ﴿۳﴾.. دوه جوابونه به وکړی «قیل المُراد / و الجوابُ أنّ المُراد» سره. ﴿٤﴾.. دلیل د جواب به ذکر کړی «ردًا علی القائلین» سره.

قوله: ای بالحقائق: ۱ـ ضمیر د «بها» راجع دے حقائق ته چې مذکور دے په «حقائق الاشیآء» کښې. **إعتراض:** دلته خو مطابقت نشته په مابین د ضمیر او مرجع کښې ؛ ځکه چې «حقائق» جمع ده او ضمیر د «بها» مفرد دے ؟. **جواب:** چې حقائق جمع په تأویل د جماعة سره ده چې ضمیر د مفرد

مؤنث ورته راجع کیدے شي. یا د حقائق مفرد حقیقة دے، اوس چې مفرد مؤنث وي نو جمع به ئې هم مؤنث وي او جمع د مؤنث ته ضمیر د مفرد مؤنث راجع کیدل صحیح دي.

قوله: من تصوراتها و التصدیق بها: شارح رحمة الله علیه بیان د علم بالحقائق کوي چې مراد د علم بالحقائق نه تصدیق او تصور دے پدی شان چې په حقائقُ باندے زمونږه علم **بطریق الإذعان** هم راتلے شي چې تصدیق دے، او **بدُون الإذْعَان** هم راتلے شي چې تصور دے؛ ځکه چې تصدیق عبارت دے د تصوّر د مرکب نه سره د نسبت تام خبری **إذعاني** نه. لکه: «**زيد قائم**» چې پدیکښې تصوّر د مرکب شوے دے پدی شان سره چې مشتمل دے په نسبت تام خبری إذعاني باندی او په علم کښې د دینه تخلص نشته د دی دپاره چې زمونږه سره یوه قضیه مصدّقه پیدا شي؛ ځکه چې قضیه مصدقه مفیده للنتجیه صرف دلیل جوړیدلے شي **لا غیر**. او تصور دیته وائی چې دغه شرائط د تصدیق ټول او یا بعض مفقود شي. پدی وجه د تصور دپاره متعدد أقسام دي. یو دا چې تصوّر د مفرد وشي نه د مرکب لکه: تصور د زید، عمرو، بکر وغیره. دویم: تصوّر د مرکب وشي خو نسبت ئې تام نه وي لکه: «**غلامُ زيدٍ**» دریم: تصوّر د مرکب وشي او نسبت ئې تام هم وي خو خبری نه وي بلکه إنشائي وي لکه: «**إضرب زيدا**» څلورم: تصور د مرکب وشي چې نسبت ئې تام خبری وي خو إذعاني (**یقیني**) نوي لکه: «**زيدٌ قائمٌ**» په صورت د شک یا وهم کښې او ویلے شي. اوس کله چې تصدیق ضروری شو؛ نو تصور هم ضروری شو؛ ځکه چې تصور معتبر دے په تصدیق کښې یا **شطرًا** او یا **شرطًا** بنا بر اختلاف.

﴿**فائدة**﴾ د تصور شپږ انواع دي «**إنكار، تكذِيب، وَهَم، شَك، تخيُّل، تعَقُّل**» او د تصدیق څلور دي «**یقین، جَهْلِ مُرکّب، تقْلِید، ظَنّ**» چې په خپل ځائے به د دی بیان وشي.

قوله: و بأحوالها: دا عطف دے په ضمیر مجرور د «**بها**» باندے چې عبارت دے د **حقائق** نه؛ نو مطلب د مخکښې روسته عبارت دا شو چې علم په ذات د **حقائقُ الاشیاء** او په احوالُ د **حقائق الاشیاء** دوارو متحقق دے چې هغه وجود، حدوث، امکان، تجدُّد ترکّب، بساطت وغیره دي. او مقصود د ماتن رحمة الله علیه پدی عطف سره دفع د اعتراض ده چې تا او ویل: چې ضمیر د «**بها**» راجع دے «**حقائق**» ته؛ نو معنی دا شوه چې «علم په حقائق الاشیآء باندی» او علم دوه قسمه دے تصور او تصدیق، اوس تعلق د تصور د «**حقائق**» سره راتلے شي؛ ځکه چې په «**حقائق**» کښې نسبت نشته او تصور بغیر د نسبت نه متعلق کیدے شي، خو تعلق د تصدیق د «**حقائق**» سره نه شي راتلے؛ ځکه چې په تصدیق کښې خو نسبت ضروری وي او هغه په «**حقائق**» کښې نشته؟ **جواب:** ماتن رحمة الله علیه او ویل: «**و باحوالها**» حاصل د جواب دا دے چې د «**حقائق**» سره تعلق د تصدیق په اعتبار د احوالُ سره دے او پدی صورت کښې نسبت متحقق دے؛ ځکه معنی به دا شي چې «**التصدیق بالحقائق من حیث انها ممکنة و حادثة**» او دا قضیه بسیطه ده (۱) چې د دی سره تصدیق بسیط متعلق کیدے شي.

---

(۱)۔ هر هغه قضیه چې په هغی کښې محمول د یو شي وجود في نفسه یا عدم في نفسه وي هغی ته «**قضیه بسیطه**» وائی لکه: «**هل زید موجود ام لا**» او که په قضیه کښې محمول د شي هغه صفات وو چې متقدم علی الوجود وو نو دیته «**القضیة البسطه**» وائی. لکه: «**زید ممکن، زید متفرد**»

قوله: و قيل المراد العلم بثبوتها: ۳۔ دا جواب دے د اعتراض نه چې شارح رحمة الله عليه دغه اعتراض ته اشاره کوی په روسته عبارت «**للقطع بأنّه**» سره. چې حاصل ئې دا دے: چې تا مخکښې «**العلم بها**» کښې ضمير مجرور **حقائق** ته راجع کړو حالانکه ضمير راجع کول حقائق ته صحيح ندی ؛ ځکه چې په «**حقائق الاشياء**» کښې حقائق صيغه دجمع ده چې مضاف ده معرّف باللام **الاشيآء** ته ، او قانون دادے چې کله اضافت د جمع معرّف باللام ته وشی نو دا اضافت افاده د استغراق کوی ، او دلته إسغراق معنیٰ نه صحيح کيږی ؛ ځکه معنیٰ به داسی شی چې «علم په هر فرد د افرادُ د حقائق الاشياء باندے متحقق او ثابت دے» او دا معنی په حق د بندګانو کښې غلطه ده ؛ وجه دا ده چې «**للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق**» چې علم په کل حقائقُ باندی راتلل خاصه د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ده ؟

جواب: شارح رحمة الله عليه د اعتراض مذکور نه دوه جوابه کوی يو په «**وقيل العلم بثبوتها**» سره کوی چې حاصل ئې دا دے: چې د «**بها**» ضمير مجرور مرجع **حقائق** لفظ دے خو په حذف د مضاف سره چې لفظ د «**ثبوت**» دے ، تقدير د عبارت به داسی شی: «**العلم بثبوت الحقائق**» او علم راتلل د ټولو اشيآء په ثبوت باندی د عِبادُ دپاره ممکن دی ؛ ځکه چې ثبوت يو اجمالی شئ دے علم پری راتلے شی مثلا: مونږه وايو چې جنّت ، جهنّم وغيره شته اګر که مونږ ته ئې تفصيل ندے معلوم. خو شارح رحمة الله عليه دا جواب په **قِيْلَ** سره ذکر کړو چې پديکښې ضُعف د دی جواب ته اشاره ده ، وجه د ضعف ئې دا ده چې دا دعوی چې مونږه کړی ده ؛ نو «**للردّ على السوفسطائية**» او پدی جواب سره د هغوی په ټولو ډلو باندی رد نه راځی. دويم دا چې «**ثبوت**» مرجع ضمنی مقدره ده او «**حقائق**» مرجع صريحی مذکوره ده ، او مذکور مرجع ګرځول د ضمنی مرجع نه اولی وی.

قوله: والجواب ان المراد: پدی عبارت سره صحيح جواب کوی هغه داچې د «**بها**» د ضمير مرجع هم دغه «**حقائق**» لفظ دے پاتی شو ستا قانون او قاعده (چې اضافت د جمع معرف باللام ته وشی نو مفيد للاستغراق وی» د دينه جواب دا دے چې اضافت هميشه د استغراق فائده نه ورکوی بلکه کله دغه اضافت د جنس دپاره هم راځی او دلته مراد هم دغه جنس دے چې «**العلم بجنس الحقائق متحقّق**» او په جنس د حقائق الاشياء باندے علم د بندګانو راتلے شی ؛ ځکه د جنس تحقق په کل او بعض دوارو سره راځی.

قوله: ردًّا على القائلين: ۴۔ دليل د جواب دے. حاصل ئې دا دے چې دا عبارت د ماتن رحمة الله عليه چې «**والعلم بها متحقق**» اصل کښې په سوفسطائيه ډلے رد دے او سوفسطائيه خپله دعویٰ په طريقه د سلب کلی يعنی سالبه کليه سره پيش کوی. او د هغوی دعوِی دوه دی يو دا چې «**لاثبوت لشئ من الحقائق**» او دويمه دا چې «**لاعلم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها**» اوس مونږه چې رد کوو په دوی باندی نو د دوی د دعوو نقض به کوو ، او نقيض د سالبه کليه مو جبه جزئيه راځي او موجبه جزئيه به دلته په دی صورت کښې متحقق کيږی چې مونږه الف لام او اضافت دپاره د جنس

شو. او که يوه قضيه داسی وه چې په هغی کښې محمول داسی شئ وی نچې زائد على الوجود وی ؛ نو دیته «**قضيه مرکبه**» وائی. لکه: «**زيد ابيض و زيد اسود**» شو.

کړو نه چې د استغراق دپاره ؛ نو معنی به دا شي چې جنس حقائق الاشياء شته اګر که يو ولی نه وی ، او علم هم متحقق دے په جنس حقائقُ باندی اګر که په ضمن د يو کښې ولی نه وی.

بَيَانُ خِلَافِ السُّوفَسْطَائِيَّةُ

﴿خِلَافًا لِّلسُّوفَسْطَائِيَّةِ﴾ فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَ يَزْعَمُ أَنَّهَا أَوْهَامٌ وَّ خِيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ وَ هُمُ الْعِنَادِيَّةُ ، وَ مِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ ثُبُوْتَهَا وَ يَزْعَمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِّلْاِعْتِقَادِ حَتّٰى إِنِ اعْتَقَدْنَا الشَّئَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ ، أَوْعَرَضًا فَعَرَضٌ ، أَوْ قَدِيمًا فَقَدِيمٌ ، أَوْ حَادِثًا فَحَادِثٌ ، و هم العِنْدِيَّةُ ، و منهم من يُّنكر العلم بِثُبُوت شيٍ و لا ثُبوتِه و يَزْعَمُ أَنَّه شَاكٌّ ، وشَاكٌّ فی أَنَّه شَاكٌّ وهلُمَّ جرًّا و هم اللَّاادْرِيَّة. وَلَنَا تَحْقِيقًا إِنَّا نَجْزَمُ بِالضَّرُورَةِ بِثُبُوت بَعْضِ الْاَشْيَاء بالعَيان و بَعْضُهَا بِالبَيَان ، و إلزَامًا أَنَّه إن لَّم يتحقَّقْ نفيُ الْاَشْيَاء فَقَدْ ثَبَتَ ، و إِنْ تَحَقَّقَ فالنَّفی حَقِيقَةٌ مِّنَ الحقَائِقِ ؛ لِكَوْنه نَوْعًا من الحكْمِ فَقَدْ ثَبَتَ شيُءٌ مِّن الحَقَائِقِ فَلَمْ يَصِحَّ نفيُهَا على الْاِطْلَاقِ. و لا يَخْفَى أنه إِنَّمَا يَتِمُّ عَلَى الْعِنَادِيَّةِ. **ترجمه:** خلاف ثابت دے سوفسطائیه لره ، پس بیشکه بعض د دوینه هغه دی چې انکار کوی د حقائق الاشیآء نه او ګمان کوی چې دا ټول وهمونه او خیالات باطله دی او دا خلق عنادیه دی ، او بعض د دوینه هغه دی چې انکار کوی د ثبوتِ نفس الامری د دینه او ګمان کوی چې دا تابع د عقیدی دی تردی چې مونږه په یو شئ عقیده د جوهر ولرو نو بس هغه جوهر شو ، یا د عرض ولرو نو عرض شو ، یا د قدیم ولرو نو بس قدیم شو ، یا د حادث ولرو نو بس حادث شو ، او دوی ته عندیه وائی. او بعض د دوینه هغه دی چې انکار کوی د علم نه په ثبوت د یو شئ او په عدم ثبوت د دی باندی ، او ګمان کوی چې مونږه شکیان یو ، او پدی خبره کښې هم شکیان دی چې مونږه شکیان یو او داسې پسې ځه ، او دوی لاادریّه دی. او زمونږه دپاره دلیل تحقیقی دا دے چې مونږه یقین کوو په ثبوت د بعض اشیآء باندی په لیدلو سره او د بعض نورو په دلیل سره ، او الزامی دلیل دا دے چې که چرته ثابت نه شی نفی د حقائق الاشیاء نو بیا خو حقائق الاشیاء ثابت شو ، او که نفی ئی متحقق شی ؛ نو نفی هم یو حقیقت دے د حقائقُ نه ؛ ځکه چې نفی قسم د حکم دے ؛ نو پس ثابت شو یو شئ د اشیآء نه پس نه صحیح کیږی نفی د دی بِالکلیه ، او پټه نده چې دا دلیل صرف په خلاف د عنادیه باندی تامیږی.

تَشْرِيحْ: «خلافًا» منصوب بنا بر حالیت دے د «اهل الحق» نه ، حاصل د عبارت دا شو «قال اهل الحق حقائق الاشیآء ثابتة والعلم بها متحقق حال کونهم مخالفین خلافًا ثابتًا لِلسو فَسْطَائیة»

ربط: ماتن رحمة الله علیه مخکښې دوه دعوی ذکر کړے ، یوه دا چې «حقائقُ الاشیآء ثابتة» او دویمه دا چې «العلم بها متحققٌ» ؛ نو اوس د دے دعوی مخالفین ذکر کوی چې «سوفسطائیه» دی ، او مقصود پدی سره دفع د اعتراض ده چې دا مذکوره دواړه دعوی قضایابدیهیه دی او مصنفین د قضایا بدیهیه نه ذِده کوی ماتنه تا دا دعوی ولی ذکر کړی دی ؟. **جواب:** دا چا ویلی دی چې دا قضایا بدیهیه دی که بالفرض وے ؛ نو سوفسطائیه به ترینه خلاف نه کولے لهذا دا قضایا د سوفسطائیه د خلاف په وجه نظریه شوی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه**:** تر بل متن پوری نهه خبری ذکر کوی: ﴿١﴾.. درے ډلے د سوفسطائیه به ذکر کړی «فانّ منهم / ومنهم / ومنهم» سره. ﴿٢﴾.. عقیده د هری یوی ډلے به ذکر

کړی «من ينكر / من ينكر / من ينكر» سره. ﴿۳﴾.. د هری یوی ډلے مستقل نوم به ذکر کړی «وهم العنادية/ وهم العندية / و هم اللادرية» سره. ﴿٤﴾.. تحقیقی او الزامی دلیل د متکلمینُ به ذکر کړی «لنا تحقيقًا / و الزامًا» سره. ﴿٥﴾.. رد په دلیل الزامی د متکلمین به وکړی «و لا يخفیٰ انّه» سره. ﴿٦﴾.. دلائل د مخالفینُ به ذکر کړی «قالوا الضّروريّات» سره. ﴿٧﴾.. جواب او رد په دلیل د دوی به وکړی «قلنا غلط الحس» سره. ﴿٨﴾.. طریقه د چپ کولو او مُلزَم کولو د سوفسطائیه به ذکر کړی «والحق أنه لاطريق» سره. ﴿٩﴾.. تَشْرِيْحْ لغوی او صیغوی د سوفسطائیه به وکړی «و سوفسطا إسم» سره.

قوله: فانّ منهم من ينكر: ۱ـ سوفسطائیه څوک دی ؟ پدیکښې شارح رحمۃاللہعلیہ دوه تحقیقه کوی. اول باعتبار المصداق ، او دویم باعتبار المفهوم ، باعتبار المفهوم د دی تحقیق روسته کوی پدی عبارت سره «و سوفسطا اسم» او باعتبار المصداق تحقیق دلته کوی. په اعتبار د مصداق سره د سوفسطائیه په باره کښې د علمآء اقوال مختلف دی ، بعض وائی چې دا په دنیا کښې یوه خاصه ډله نده بلکه هر هغه څوک چې هغه په خپل دین کښې بے وقوفه شی او غلطی خبری شروع کړی خوا که یهودی وی یا نصرانی ، هندو وی یا فلسفی وی بس دا سوفسطائی دے. او دا قول راجح دے. بعض وائی چې خاص په فلاسفۇ کښې څوک بے وقوف او أحمق شی هغی ته سوفسطائی وائی. او د شارح رحمۃاللہعلیہ د قول مطابق سوفسطائیه درے ډلے دی چې ده د هغی نومونه او عقیده ذکر کړی دہ ، «فان منهم من ينكر حقائق الاشيآء» سره شارح رحمۃاللہعلیہ اوله ډله او د هغوی عقیده ذکر کوی چې دوی انکارکوی د **حقائق الاشياء** نه علی الاطلاق. او وائی چې دغه کائنات چې مونږه ته په نظر راځی یا ئی مونږه محسوس کوو دا موجود ندی بلکه هسی اوهام او خیالات باطله دی. لکه څنګه چې په یو سړی باندے تیزه تبه راشی یا بے هوشه شی ؛ نو په ده وهم غالب شی کله وائی کټ راباندی تاویږی ، کله وائی غورزیږم ، وغیره داسی خبری کوی چې د نفس الامر نه خلاف وی.(۱) د دی خلقو دا عقیده هم ده «او دا ئی د دی مخکښې دعوی دپاره دلیل هم دے» چې هره قضیه خوا که بدیهی وی که نظری وی خو د دی معارض قضیه او دلیل به ضرور موجود وی ، او قانون دا دے چې «إذا تعارضا تساقطا» لهذا دغه قضیه او دلیل یو هم ثابت نه شو. مثلا: د فلاسفۇ قول دا دے چې عالم قدیم دے «لأنه معلُولُ القَدِيمِ و معلُولُ القديم قديمٌ» او د متکلمین عقیده دا ده چې عالم حادث دے «لانه متغيّرٌ و كلُّ متغيرٍ حادِثٌ» اوس د فلاسفۇ دغه قضیه د متکلمینُ په دلائلُ باندی باطله شوه او د متکلمینُ قضیه د فلاسفۇ په دلائل باندی باطله شوه لهذا دواړه قضایا په یو ځل نه صادق کیدے شی او نه کاذب کیدے شی ورنه یا به اجتماع النقیضین واقع شی او یا به ارتفاع النقیضین ، او دا دواړه باطل دی لهذا یوه قضیه هم ثابته نه شوه. خو دویته الزامی جواب دا دے چې که په مخ د زمکه هیڅ یو حقیقت صحیح نه شی بلکه وهم او خیال باطل شی ؛ نو ستاسو دا دلیل هم هسی وهم او خیال باطل دے لهذا دا زمونږه دپاره مضر ندے.

---

(۱).. [لطيفه] زمونږه سره یو طالب العلم وو چې دماغی حالات به ئی کله کله خرابیدل خاصکر په ګرمۍ کښې ، یوه ورځ بیمار شو به دغه ورځ سخته ګرمی وه اواز ئی وکړو چې دا پکی بند کړئ او یو دوه درے کمبلے راباندے را واچوئ یخنی ی کیږی ، مونږه پری کمبلی واچولے دننه به کمبولو کښې رپیدو لکه په سخته یخنۍ کښې چې سړے رپیږی ، بیا ئی اواز اوکړو چې اوګورئ دومره تیزه سیلۍ چلیږی چې خرونه ئی په ونو کښې انخلولی دی. دا پری وهم غالب شوے وو ؛ نو دغه شان دا ډله هم ده. 1

قوله: وهم العنادية: ۲۔ دی ډلے ته عنادیه وائی: یوه وجه د تسمیه ئی خو ناکت ذکر کړی ده چې **عِنَاد** انکارته وائی ، او دوی هم د حق نه انکار کوی. دویمه وجه دا ده چې **عِنَاد** په معنیٰ د جګړے راځی او دوی هم پدے خبرو کښې د اهل الحق سره جګړه کوی ، او **عند** په معنی د انحراف هم راځی خلق وائی: «**عَنِدَ عَنِ الطَّرِيْقِ**» بمعنی «**إنحرف عنه**»

قوله: و منهم من ينكر ثبوتها: دویمه ډله ذکر کوی د دوی عقیده د مخکښې ډلے په نسبت باندی لګه ګزاره کوی ، چې دوی د **حقائق الاشیاء** خو قائل دی یعنی په عقیده کښې شته دے خو نفس الامر کښې ئی ثبوت نشته بلکه دوی زعم کوی چې هر شئ تابع د اعتقاد دے ، مثلا: ستا عقیده په یو شئ د جوهر راغله ؛ نو صحیح ده دغه شئ جوهر دے اګر که په نفس الامر کښې عرض ولی نه وی. او که په یو شئ دی عقیده د عرض راغله ؛ نو بس عرض شو. بلکه یو څیز دے چې د یو کس په هغی عقیده د جوهر راغله او د بل کس پری عقیده د عرض راغله بس دغه شئ هم جوهر او هم عرض شو او د هر کس مذهب د دوی په نیز باندی حق دے.

قوله: و هم العِنديّة: وجه د تسمیه ئی دا ده چې «**عِنْد**» په معنی د مذهب او عقیدے سره راځی. لکه: «**هٰذا عند أبي حنيفة** رحمۃ اللہ علیہ **و هٰذا عند الشافعي** رحمۃ اللہ علیہ» او دوی هم هر څیز د عقیدے تابع ګڼړی ځکه دوی ته «**عنديّه**» وائی.

قوله: ومنهم من ينكر العلم: دریمه ډله د مخکښې ډلے نه په عقیده کښې لګ نور راښکته شو چې دوی حقائق د اشیآء هم منی ، ثبوت نفس الامری ئی هم منی ، البته دوی علم په ثبوت او عدم ثبوت د **حقائق** نه منی د شک اظهار کوی مثلا: که تپوس تری اوکړی چې: په حقائق الاشیاء باندی علم ثابت دے ؛ نو وائی «**لا أدري**» «نه پوهیږم» او که ته ترے تپوس وکړے چې کوره علم به پری نه وی ثابت کنه ؛ نو بیا وائی: «**لا أدري**» او که ته ورته اووائی: چې ته پکښې شَکِيْ ئی څه ؟ نو بیا وائی: «**لاأدري**» یعنی په خپل شک کښې هم شَکِيْ وی. پدی وجه دی ډلے ته «**لاأدرية**» وائی.

چونکه ماتن رحمۃ اللہ علیہ مخکښې دوه دعوی ذکر کړی ، یوه دعوی دا وه چې «**حقائق الاشیآء ثابتة**» پدی سره مقصود رد کول دی په فرقه **عنادیه** او **عندیه** باندی ، او دویمه دعوی دا وه چې «**و العلم بها متحقق**» پدی سره مقصود رد کول دی په **لا أدریه** ډله باندی.

قوله: لنا تحقيقا: ۵۔ د متکلمین دپاره دوه قسمه (تحقیقی او الزامی) دلائل ذکر کوی. مخکښې د دلائلُ ذکر کولو نه تعریف د دلیل تحقیقی او الزامی پیژندل ضروری دی. دلیل **تحقیقی** دیته وائی: چې مرکب وی د داسی مقدّماتِ نفس الامریه یقینیّه نه چې مُسلّمه عند المستدِل وی اګر چې عند الخصم یقینی او مسلم نه وی. مقصود په دلیل تحقیقی سره **إثبات الحق** وی یعنی اګر چې ستا خصم د **لانُسلّم** په ډیرئ ولاړ وی او دغه دلیل ونه منی خو سامعین به دغه مقدّمات واوری او د سلیم الفطرت خلقو په ذهن کښې به حقه خبره راشی. او داسی اکثر کیږی ؛ ځکه عام طور د مناظرو په مناظرینُ هیڅ اثر نه وی خو سامعین پوهه شی. او دلیل **إلزامی** دیته وائی: چې د داسے مقدّماتُ نه جوړ وی چې مسلّم عند الخصم وی اګر چې مسلم عند المستدِل نه وی. مثلا: خصم په جَبْر

عقائدُ او قواعدُ كښې راګير كړے، مقصود د دليل الزامى نه إسكات الخصم او مُلزَم كول د خصم وي.

دلته زمونږه دپاره دواړه قسمه دلائل شته. تحقيقي دليل دا دے چې مونږه د حقائق الاشياء په ثبوتِ نفس الامرى ځكه قول كوو چې مونږه وجود او ثبوت د بعض أشيآء په مشاهده او حواسُ سره معلوموو. مثلا: زمكه، اسمان، ونى بوټى، غرونه سندونه، نمر، سپوږمۍ، ستورى وغيره اشيآء موجود دى چې مونږ د ليدلو په ذريعه پدى باندى يقين كوو چې شته. او بعض اشياء مونږ ته په بيان او دليل سره يقيني معلوم دى لكه: لوګے مونږه او وينو د هغې نه زمونږه يقين په وجود د نار باندى راشى. دغه شان اثبات الصانع، وجود د جنّت او دوزخ وغيره. يا مثلا چا مكه مكرمه او مدينه منوره نه وى ليدلى خو د خلقو په وينا او خبر سره د دى په وجود باندى يقين ولرى.

قوله: و إلزامًا: حاصل د دليل الزامى دا دے: چې څه خبره ستا سو شوه چې نفى د حقائق الاشياء ده. خو تپوس درنه كوم چې نفى د اشيآء چې تاسو پرى قائل ئۍ متحقق ده او كنه؟ كه وائۍ چې نفى نده متحقق؛ نو نفى په نفى باندے داخله شوه او نفى چې په نفى داخل شى اثبات پيدا كوى لهذا زمومږه دعوىٰ ثابته شوه چې ثبوت د حقائق الأشياء دے. اوكه وائۍ چې نفى د حقائق الاشيآء متحقق ده؛ نو مونږه وايو چې نفى هم يو حقيقت او موجود خارجى دے؛ نو بيا هم راګير ئۍ، اوس نفى څنګه يو حقيقت او موجود خارجى دے؟ نو هغه داسى چې نفى مرادف د سلب ده او سلب (نَفيِ) قسم د حكم دے (ځكه حكم دوه قسمه دے ايجابى او سلبى) او حكم قسم د تصديق دے (ځكه چې د تصديق دوه طرفه دى يو ايجاب بل سلب) او تصديق قسم د علم دے (ځكه علم په دوه قسمه دے تصور او تصديق) او علم يو كيفيت دے د كيفياتُ نفسانيه نه، او كيفيت نفسانيه قسم دے د مطلق كيف نه او مطلق كيف قسم دے د عرض (ځكه په نهه/۹ مقولاتُ د اعراضُ كښې يو «كيف» هم دے) او عرض قسم د ممكن دے او ممكن قسم د موجوداتُ دے او موجودات ندى مګر حقائق، اوس چې نفى ثابته شوه؛ نو ثبوت د يو حقيقت د حقائق الاشياء راغلو، پس قضيه موجبه جزئيه ثابته شوه، لهذا ستاسو نفى په طور د سلب كلى سره ځائى نه نيسى؛ ځكه چې د ايجاب جزئې سره رفع د سلب كلى راځى.. او دا دليل بنا دے ستاسو په مقدّماتُ باندى.

قوله ولا يخفىٰ انّه: ه۔ په دليل الزامى رد كوى. چې ستا دغه دليل الزامى صرف د عناديّه په خلاف باندے تاميږى؛ ځكه چې هغوى د حقائق الاشياء د ثبوت نه انكار كوى. او په عنديّه او لاأدريه باندے نه تاميږى؛ ځكه عنديه ويلے شى چې دغه دليل به ستاسو په عقيده كښې صحيح وى زمونږه د عقيدے نه خلاف دے. او د **لاأدريه** سره خو خبره نه كيږى؛ ځكه هغوى په هر دليل كښې د لاعلمۍ اظهار كوى.

بَيَانُ دَلِيْلِ السُّوفَسْطَائِيَّةِ

قَالُوْ الضَّرُوْرِيَّاتُ مِنْهَا حِسِّيَّاتٌ وَ الْحِسُّ قَدْ يَغْلَطُ كَثِيْرًا كَالْاَحْوَلِ يَرَى الْوَاحِدَ اِثْنَيْنِ وَ الصَّفْرَاوِيُّ قَدْ يَجِدُ الْحُلْوَ مُرًّا، وَ مِنْهَا بَدِيْهِيَّاتٌ و قد تَقَعُ فِيْهَا اِخْتِلَافَاتٌ و تَعْرِضُ بِهَا شُبْهَةٌ تَفْتَقِرُ فِي حَلِّهَا اِلَى اَنْظَارٍ دَقِيْقَةٍ، وَالنَّظَرِيَّاتُ فَرْعُ الضُّرُوْرِيَّاتِ فَفَسَادُهَا فَسَادُهَا، و لِهٰذَا كَثُرَ فِيْهَا اِخْتِلَافُ الْعُقَلَاءِ، قُلْنَا غَلَطُ الْحِسِّ فِي الْبَعْضِ لِاَسْبَابٍ جُزْئِيَّةٍ لَايُنَافِي الْجَزْمَ بِالْبَعْضِ بِاِنْتِفَاءِ اَسْبَابِ الْغَلَطِ و الْاِخْتِلَافُ فِي الْبَدِيْهِيِّ لِعَدَمِ الْاِلْفِ اَوْ لِخَفَاءٍ فِي التَّصَوُّرِ لَايُنَافِي الْبَدَاهَةَ، و كَثْرَةُ الْاِخْتِلَافِ لِفَسَادِ الْاَنْظَارِ لَاتُنَافِي حَقِّيَّةَ بَعْضِ النَّظَرِيَّاتِ. و الْحَقُّ اَنَّهُ لَا طَرِيْقَ اِلَى الْمُنَاظَرَةِ مَعَهُمْ خُصُوْصًا مَعَ اللَّاأَدْرِيَّةِ، لِاَنَّهُمْ لَا يَعْتَرِفُوْنَ بِمَعْلُوْمٍ لِيُثْبَتَ بِهِ مَجْهُوْلٌ، بَلِ الطَّرِيْقُ تَعْذِيْبُهُمْ بِالنَّارِ لِيَعْتَرِفُوْا، اَوْ يَحْتَرِقُوْا. و سُوفَسْطَا اِسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمُمَوَّهَةِ وَ الْعِلْمِ الْمُزَخْرَفِ، لِاَنَّ سُوْفَا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ و الْحِكْمَةُ. و اِسْطَا مَعْنَاهُ الْمُزَخْرَفُ و الْغَلَطُ و مِنْهُ اشْتُقَّتِ السَّفْسَطَةُ، كَمَا اشْتُقَّتِ الْفَلْسَفَةُ مِنْ فِيْلَاسُوفَا اَيْ مُحِبُّ الْحِكْمَةِ. **ترجمة:** (سوفسطائيه) وائي چې ضروريات بعض حِسّيات دي او حِسْ ډير زيات غلطيږي لکه برينګ کس چې وينې يو لره دوه، او صفراوي مَرَضي موى خوږ لره تريخ. او بعض د ضروريات نه بديهيات دي او کله کله پديکښې هم اختلافات واقع کيږي، او پيښ کيږي ديته شُبهات چې احتياج راځي په حل کولو د هغې کښې دقيق نظرونو ته. او نظريات خو فرع د ضروريات ده، پس فساد د ضروريات فساد د نظريات دے، بدې وجه پديکښې اختلاف د عقلاء ډير زيات دے. مونږ په جواب کښې وايو چې غلطي د حس په بعض اشياء کښې د خاص او جزى اسبابُ په وجه باندې مناق نه ګرځي د يقين نه په بعض کښې په انتفا د اسبابُ د غلطيا سره، او اختلاف په بديهي کښې د وجه د نشت والى د عادت کيدو يا د وجه د پټ والى د تصور د طرفينُ د بديهي نه مناق نه ګرځي د بداهت سره، او ډير والے د اختلاف په نظريات کښې د وجه د فساد د نظرونو نه، مناق نه ګرځي د حق کيدو د بعض نظريات سره. او حق خبره دا ده چې هيڅ لار نشته د سوفسطائيو سره د مناظرے کولو خاصکر د لاأدريه سره؛ ځکه چې دوى اقرار نه کوى د يو معلوم څيز چې ثابت کړے شي په هغى باندې مجهول. بلکه د دوينه د خلاصى لاره دوى لره سزا ورکول دى په وُور باندې چې اقرار وکړى او يا وسوزى. او «سوفسطا» نوم دے د هغه علم چې اوبه ورکړے شوى وى او هغه علم چې خائسته کړے شوے وى؛ ځکه چې «سوفا» معنى د دى ده علم او حکمت، او د «اسطا» معنى ده خائسته کړے شوے او غلط، او هم د دينه نه مشتق ده «سفسطة». لکه څنګه چې «فلسفة» د «فيلا سوفا» نه مشتق ده په معنى د خوښ حکمت باندې.

تَشْرِيْحْ: «قد يغلط كثيرا» قد چې په فعل ماضي داخل شي د تحقيق دپاره وى او چې په فعل مضارع داخل شي د تقليل دپاره وى خو کله د فعل مضارع سره هم د تحقيق معنى ورکوى لکه: {قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الْمُعَوِّقِيْنَ مِنْكُمْ} ﴿الأحزاب:۱۸﴾ «بيشکه پيژنى الله تعالى منع کيدونکى ستاسو نه» دلته هم د تحقيق دپاره دے، لهذا اعتراض نه راځي چې د «قد» او «كثيرا» په مينځ کښې خو منافات دے.

قوله: قالوا الضروريات: ٦ـ د سوفسطائيه د ليل ذکر کوى. دليل په دريو شقوقُ بنا دے. د دليل د پوهے دپاره مخکښې يو تمهيد ضرورى دے. هغه دا چې علم په دوه قسمه دے ﴿۱﴾.. علم ضرورى. ﴿۲﴾.. علم نظرى. علم ضرورى ديته وائي: چې حاصل وى بغير د نظر او کسب نه يعنى بغير د ترتيب د امور معلومه نه حاصليږي لکه: «الكل أعظم من الجزء». او علم نظرى ديته وائي: چې حاصل وى پس د نظر او کسب نه. پدې دوارو کښې عمده قسم علم ضرورى دے، بيا

ضروریات ډیر شي دي خو اصول ئې وه/۷ دي او هغه دا دي: «حسّیات ، بدیهیّات ، متواترات ، تجربیّات ، وجدانیّات ، حِدسیّات ، فطریات» بیا په ضروریاتُ کښې عمده قسم حِسّیّات او بدیهیات دي. حسیات خو ځکه عمده دي چې مشهوره مقوله ده «لیس الخبَر کَا الْمعاینة» او په بدیهیاتُ هم تقریبا هر څوک پوهیږي. پاتې شو تجربیات وغیره ؛ نو هر څوک په هغې نه پوهیږي ځکه هر څوک تجربه نه لري او نه د هر چا حدس او وجدان تیز کار کوي. 6

اوس لنډ حاصل د دلیل دا دے: په سوفسطائیه کښې لاأدریه وائي چې علم په حقائق باندې ځکه نشته دے چې د علم قوي ذرائع قابل اعتماد ندي ؛ ځکه چې کله ضروریات عمده د نظریاتُ نه شو په اعتبار د علم سره ، او په ضروریاتُ کښې چې کوم عمده او أعلیٰ قسمین دي په هغے کښې غلطي راځي چې حسیات او بدیهیات دي لهذا دا قابل اعتماد نه شو ؛ نو نظریات خو مأخوذ دي د ضروریاتُ نه پدیکښې خو به خامخا غلطي راځي لهذا علم په اشیاٰء باندې ثابت نه شو. شارح رحمۃ اللہ علیه د هر یو شق د دلیل تفصیل کوي.

قوله: منها حسّیّاتٌ: دا شق اول د دلیل دے چې په ضروریاتُ کښې عمده قسم را اخلو چې **حسیات** دي او حسیات اکثر غلطیږي ؛ ځکه علم احساسي په ذریعه د حواسِ خمسه ظاهره سره حاصلیږي او حواس د کلیاتُ ادراک نه شي کولے بلکه د کلیاتُ ادراک عقل کوي په حواسُ سره صرف د جزئیاتُ ادراک کیږي چې په هغې کښې حس په کثرت سره غلطي کوي.

قوله: کالاحول یری الواحد: مثال پیش کوي چې کوره «أحول» (۱) برِنګ او کانړا کس ته یو شئ دوه ښکاري حلانکه په نفس الامر کښې داسې نه وي بلکه هغه یو وي. (۲)

دا مثال خو د هغه چا شو چې بیمار وي. راشه لګ د روغو خلقو حِس هم اوګوره. په ګاړي کښې ناست خلقو ته بهر ونې ، بوټي ، د بجلئ ستنے او بهر ولاړ خلق تیز روان ښکاري. د سین په غاړه ناست کس ، یا د روانو اوبو دپاسه په پل ولاړ کس چې اوبو ته مسلسل ګوري لګ ساعت پس به اوبه ودریږي او دغه کس ته به ځان روان ښکاري. د یوې رسئ سر ته وور واچوه او چاپیره ئې مسلسل تاوهه د هغے نه به ګول دائره جوړه شي. دغه شان په لوخي کښې اوبه راواله او د انګور وړه دانه پکښې واچوه هغه به تاته غټه ښکاري. او کله حس دومره غټه غلطي اوکړي چې معدوم لره موجود وګنړي لکه: په سره غرمه کښې د لرې نه چې یو میدان یا روډ ته ګوري ؛ نو اوبه به په نظر راځي حلانکه اوبه نه وي. اوس د دومره ډیرو غلطو باوجود حس څنګه قابل اعتماد پاتې کیدے شي دپاره د حصول د علم ؟

قوله: والصّفراوي: بل مثال د حس ذکر کوي چې ګوره صفرا «یرقان» مرض واله (۱) ته خوږ خیز تریخ ښکاري ؛ نو د ده حس هم قابل یقین نه شو.

---

(۱)..الاحول ما اضطرب إبصاره بالعینین الاثنین الی حد عدم رؤیة الصورتین اللتین تلتقطهما العینان ، او ما اختلف اتجاه إحد العینیه عن الاخری. والحول لغة الحاجز بین الشیئین من باب ضرب. و فی الاصطلاح الطبّ: انحراف سواد العین الی جهة الصدغ ، او أن تمیل الحدقة الی اللحاظ ، أو اقبال الحدقة علی الأنف ، أو أن یظهر البیاض فی مؤخرها و یکون السواد من قِبل المآقی.

(۲)..﴿واقعه﴾ یو برنګ شاګرد وو استاذ ورته او ویل ورشه فلانکي خانے کښې د شیشي ګلاس دے راوړه ئې ، هغه چې لاړو نو یو ګلاس ورته دوه ښکاره کیدو واپس راغلو استاذ ته وائي چې هغه خو دوه دي کوم یو تری راوړم ؟ استاذ ورته او ویل: چې یو تری مات کړه او بو راوړه. کله چې هغه یو مات کړو نو هیڅ خیز پاتې نه شو. ګوره حس قابل اعتماد نه شو که نه دی سړی به دا نقصان نه کولے.

قوله: ومنها بديهيات: دا د دليل دويم شق دے چې د ضروورياتُ نه بديهيات هم دی او په دی کښې هم دومره ډير اختلافات دی چې دا هم قابل اعتماد نه شی پاتی کيدے. مثلاً: دا عَالَمْ يو بديهي امر دے د دی په باره کښې بعض وائی: «العالمُ حادثٌ» او بعض نور وائی: چې «العالم قديمٌ» دغه شان افعال العباد يو بديهي امر دہے او د دی افعالُ په باره کښې معتزله د دی خبری قائل دی چې بنده پخپله د دغه افعال خالق دے، او اهل السنة والجماعة وائی: خالق د افعال العباد الله تعالیٰ دے. دغه شان زمونږه د مسلمانانُ عقيده دا ده چې **ذبح البقرة** جائز ده او هندوان د دينه انکار کوی چې دا يو قبيح او حرام کار دے. دغه شان فلاسفه وائی چې جزء لا يتجزیٰ نشته، متکلمين د دينه انکار کوی وائی دا بداهةً موجود دے. اوس چې په ضروورياتُ کښې دومره ډير اختلافات دی نو دا به څنګه قابل اعتماد شی؟ دغه شان په بديهياتُ کښې کله کله دومره شبهات پيدا شی چې د هغی په حل کولو کښې انظار دقيقه ته احتياج راځی او دا هم د بداهت نه خلاف ده؛ ځکه چې احتياج الی النظر خو د بداهت سره مناقی دے. مثلاً: يو طرف واله وائی: «**العالم حادث لانه متغيرٌ وکل متغيرٍ حادثٌ**» او بل طرف واله وائی: «**العالم قديم لانّه معلول القديم ومعلول القديم قديم**» اوس دا هم ممکنه ده چې د دی نظر او استدلال سره بيا هم شبهات ختم نه شی، او د دی په حل کولو کښې غلطی واقع شی. اوس چې کله حسيات او بديهيات قابل اعتماد پاتی نه شو چې دا عمده د ضروورياتُ دی؛ نو باقی ضروريات خو په طريق اولیٰ سره قابل اعتماد نه شی پاتی کيدے او ذريعه د علم نه شی ګرځيدلے.

قوله: والنَّظريات فرعُ الضَّروريات: دريم شق د دليل ذکر کوی چې کله په ضروورياتُ علم او يقين نه راځی؛ نو نظريات خو فرع د ضروورياتُ ده؛ ځکه چې نظريات مأخوذ دی د بديهياتُ نه اوس چې اصل قابل اعتماد نه شو؛ نو فرع به څنګه قابل اعتماد پاتی شی. لکه د ونی زيلے چې خرابے شی؛ نو څانګے به پخپله خرابيږی.

د سوفسطائيه باقی دوه ډلی هم د دی اختلاف فی الحسيات والبديهيات نه استدلال پيش کوی په خپله مدعیٰ باندی. هغه داسی چې «**عناديه**» وائی: چې احول ته يو شئ دوه او صحيح کس ته يو ښکاره کيدل، صفراوی ته خوږ شئ تريخ او روغ کس ته خوږ محسوس کيدل، دغه شان د لری اوبه ښکاره کيدل او چې نيز دی شی هيڅ نه ښکاره کيدل دا ټول اوهام او خيالات باطله دی. دغه شان «**عنديه**» وائی: چې مونږه وايو چې حقائق د اعتقاد تابع دی، هم دغه وجه ده چې د احول اعتقاد په يو شئ باندی د دوه راغلے دے؛ نو بس دغه شئ دوه دے، او د صحيح کس پری اعتقاد د يو راغلے دے پس دغه يو دے، او د صفراوی په عقيده کښې خوږ تريخ راغلے دے؛ نو بس تريخ دے، او روغ سړی پری اعتقاد د خوږ دے؛ نو هغه ته خوږ دے، و **هکذا** دغه نور امثله شو. (۲)

---

(۱).. الصفرآء او اليرقان هی حالة مرتبطة بالکبد تسبب اصفرار الجلد و بياض العين و أحيانا اعراضا اخری غير واضحة، و يحدث هذا المرض للاطفال و الکبار. و فيه يصفر لون الانسان و يمرُّ له الطعام.

(۲).. اعتراض: په دری واړه ډلو باندی اعتراض راځی: په «لاأدريه» اعتراض دا دے چې تاسو خو قائل ئی په هر امر کښې د شک؛ نو تاسو څنګه د احول په خطأ باندی چې «يری الواحد اثنين» دے او د غير احول په عدم خطأ چې «يری الواحد واحداً» دے د يقين او جزم قول کوئ دا خو ستاسو په قول کښې خلف دے؛ ځکه چې يقين او شک چرته جمع کيږی؟ او په عناديه باندی اعتراض دا دے چې تاسو خو

قوله: قلنا غلط الحس: ۷۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب ورکوی د دلیل مذکور نه. چونکه اعتراض بنا وو په شقوق ثلثه باندی نو مجیب به یو یو شق را اخلی او د هغی نه به جواب کوی. پدی عبارت سره د شق اول نه جواب ورکول دی حاصل ئی دا دے: چې په حس کښې چې کومه غلطی راځی نو دا د اسباب جزئیه د وجه نه راځی ، **لاأدریه** ډلے دی لره کلیه متصور کړی ده چې حسیات په هر ځائے کښې چې هر څوک استعمال کړی نو پدی سره به علم نه راځی. مونږه وایو چې د بعض خلقو حواس د خاص اسبابُ په وجه چې کومه غلطی کوی دا منافی نده د بعض نورو د یقین کولو سره ، اوس چې دغه خاص اسباب په چا کښې نه وی یا وی خو منتفی شی ؛ نو بیا به دغه غلطی نه راځی. مثلا: «**أَحْوَل**» کس ته یو شئ دوه ښکاره کیدل د هغه د مرض په وجه باندی دی چې مجمع النورین ئی خراب دے ؛ نو غلط ادراک کوی ، کوم کس چې **أحول** ندے هغه به صحیح لیدل کوی ؛ ځکه چې د هغه مجمع النورین صحیح دے. یا که دغه أحول له علاج د اپریشن په ذریعه وشی ؛ نو بیا به د ده په حس کښې غلطی نه راځی او یو به ورته دوه نه ښکاری. دغه شان په کاړی کښې ناست کس ته د کاړی د تیز رفتارئ په وجه هر سره متحرک ښکاری ؛ ځکه چې کله کاړے ودریګی نو بیا دغه ونی بوټی وغیره متحرک نه ښکاری. دغه شان دغه نور أمثله چې بره بیان شو پدغه ټولو کښې د دغه اشیاء حرکت د طبع نه خارج شی قسری شی چې د هغی د تیز رفتارئ په وجه باندی د انسان نظر د هغی ادراک نه شی کولے پدی وجه په وهمی طریقے سره دغه اشیاء د ګول دائرے په شکل کښې ښکاری یا د خپل اصل شکل نه غټ ښکاری. دغه شان صفراوی ته چې خوږ تریخ ښکاری د دی سبب صفرا مرض دے اوس دا مرض چې په چا کښې نه وی هغه ته به خوږ خوږ او تریخ تریخ ښکاری یا که د دغه صفراوی کس علاج وکړے شی ؛ نو د ده حاسه د ذوق به غلط ادراک نه کوی.

قوله: والاختلافات فی البدیهی: پدے عبارت سره د دلیل د شق ثانی نه جواب کوی. چې په بدیهیاتُ کښې چې کوم اختلافات پیدا کیږی ؛ نو هغه پدی وجه نه چې دا بدیهی په نفس الامر کښې نشته دے بلکه په بدیهیات کښې اختلاف پدی وجه راځی چې دغه بدیهی دغه انسان ته بدیهی نه وی ، او د دی مختلف وجوه کیدے شی مثلا: د بدیهی نه یو کس ناشنا وی ممارست ئی پکښې نه وی پدی شان چې یو مذهب واله ته یوه مسئله د خپل مذهب په بنا بدیهی وی خو بل مذهب واله د هغی سره اشنا نه وی ؛ نو هغه ته هغه مسئله نظری وی ، اوس که دغه دویم مذهب واله دغه اول مذهب اختیار کړی ؛ نو د دغه مذهب د ټولو مسائلُ او قضایاء سره به دے مانوس شی ؛ نو هغه مسائل چې مخکښې پکښې ده اختلاف کولو اوس به هغه نه کوی. مثلا: یو فلسفی مسلمان شو او په دے خبره پوهه شو چې عالم حادث دے ؛ نو اوس به اختلاف نه کوی.

دویمه وجه دا هم کیدے شی چې مثلا یو شئ په نفس الامر کښې بدیهی دے خو یو چا د هغی د موضوع او محمول صحیح تصور نه وی کړے ؛ نو د **خِفَا فی التَّصَوُّر** په وجه باندی په هغی کښې اختلاف لری او یا د هغی نه انکار کوی اوس که دغه کس صحیح تصور وکړی او د ده

وائی چې دا هر سره اوهام او خیالات باطله دی ؛ نو بیا ځنګه احول ته خطأ او غیر احول ته صحیح وائی ؟ او دغه شان په «عندیه» باندی هم اشکال دے چې تاسو یوی عقیدے ته چې د غیر احول ده صحیح او بلے ته چې د احول ده غلطه ځنګه وائی ؟ **جواب:** ناکت جواب کړے دے چې «**اطلاق الغلط منهم بناءً علی زعم الناس**»

خفا زائله شی؛ نو بیا به دے انکار نه کوی. مثلا: «الكل اعظم من جزئه» یوه بدیهی خبره ده اوس یو کس «كُل» او «جُزء» نه پیژنی د دی تصور ئی صحیح ندے کړے؛ نو ظاهره ده چې هغه به انکار کوی د دینه او وائی به چې «ذَنْبُ الطَّاؤسِ أعظمُ منه» اوس که ده ته د «کل، جزء» صحیح تعریف وشو نو بیا به په ځان پورے خاندی. لهٰذا حاصل دا شو چې د بدیهی سره د «عَدَمِ إلْف» یا د «خفا فی تصور الاطراف» په وجه باندی چې کوم اختلاف راځی نو دا د بداهت سره منافی ندے.

قوله: وكثرة الاختلاف: پدی عبارت سره جواب کوی د شق ثالث نه. چې په نظریاتُ کښې کوم اختلاف دے؛ نو دا د فساد د نظرونو او د دلائلُ په معنی د.ترتیب المقدمات په وجه باندی وی، خو دا هم منافی ندے د حقیت د بعض نظرونو سره؛ ځکه یو دلیل به په داسی طریقه سره مرتب شوے وی چې د هغی مقدمات او شرائط به برابر وی په اصولُ د دلیل به جوړ وی او بل به داسی نه وی. لکه قباحت د «ذبح البقرة عند الهنود» په داسی دلائلُ بنا دے چې سراسر باطل دی، اوس که دغه هندو مسلمان شو نو بیا به دغه اختلافات نه کوی.

قوله:والحقُّ أنّه لاطريق: ٨ ـ د سوفسطائیه د مُسکت کولو او مُلزَم کولو طریقه بیانوی. چې کوره دوی په مناظرو نه سمیږی خصوصا لاادریه؛ ځکه د مناظری مقصد دا وی چې مخاطب ته کومے خبرے معلومے وی او اقرار ئی کوی مُناظِر هغی له ترتیب ورکړی چې د هغی نه یوه نتیجه حاصل کړی او د مخاطب په علم کښې یوه نوی خبره راولی چې هغی ته تر اوسه معلومه نه وه، یا ئی تر اوسه د هغی اقرار نه کوو. اوس **لاأدریه** خو د څه معلوم اقرار نه کوی چې د هغی په ذریعه مجهول ته رسیدل وشی بلکه د هر شق په باره کښې هغوی وائی: «لاأدری». **لهذا** ښه طریقه دا ده چې وور «نار» به بل کړے او د سوفسطائیه د دری ډلو نه به د دوی مشر یو یو کس ور واچوی. او بیا به د هر یو نه تپوس وکړے چې ښنګه چل دے؟ عنادی ته به او وائی سوزیدل شته که نه هسی اوهام او خیالات باطله دی؟ نو که اقرار ئی وکړو چې «نار» او د دی سوزول حقیقت دے؛ نو «فبها» او که اقرار ئی نه کوو نو پریږده چې پکوره شی پکښې. د عندی نه به تپوس وکړے که د سوزیدلو افسوس ئی وکړو؛ نو ورته او وایه چې دا خو ستا د عقیدے تابع خبره ده، ته عقیده بدله کړه چې نار ندے بلکه یخے اُوبه دی؛ نو که اقرار ئی وکړو؛ نو مدعی ثابته شوه او که اقرار ئی ونکړو بس پریږده چې کویله تری جوړه شی. دغه شان د لاأدری نه به تپوس وکړی که د سوزیدلو افسوس ئی وکړو؛ نو ورته وایه «لاادری» نو یا به اقرار وکړی او که نه؛ نو سَتکُورے خو به شی. (١)

قوله: وسوفسطا: ٩ـ لغوی او صیغوی تَشرِیْح او مأخذ اشتقاق د «سوفسطائیه» لفظ ذکر کوی. حاصل ئی دا دے: چې **سوفسطا** لفظ د یونانۍ نه عربۍ ته نقل شوے دے چې مرکب دے د «سوفا» او «أسطا» نه. د «سوفا» معنی ده علم او حکمت، او د «أسطا» مُعنی ده مزیَّن او غلط، اوس د «سوفسطا» معنی شوه «هغه علم او حکمت چې ښائسته شوے وی او غلط وی» یعنی ظاهر ئی یو شان وی

---

(١).. فان قيل: التعذيب بالنار مدفوع فى الشريعة كما قال عليه السلام: من بدل دينه أو قال رجع عن دينه فاقتلوه وقال : لا تعذبوا بعذاب الله يعنى النار ﴿ المعجم الكبير للطبرانى: ١١/ ٣١٥﴾ فكيف يصح قول الشارح رحمه الله ؟ قلنا التعذيب بالنار جائز فى بعض الاوقات كما دخل الكفار الحصن و لم يخرجوا منه فتوقد بالنار حولهم ليخرجوا او يحترقوا. او نقول ما اراد الشارح رحمه الله تعذيبهم بالنار حقيقة بل مقصوده ذكر استحالة كون المناظرة معهم يعنى المناظرة محال معهم بل المناظرة معهم بفعل الاحراق و هو ايضا ممنوع.

خائسته وی او باطن ئی بل شان وی چې بیکاره وی. لکه ته یو څیز ته د سرو زرو اوبه ورکړے چې ظاهر کښې سونا ښکاری خو دننه لرګے، یا تانبه وی. ؛ نو «سوفسطا» هم ظاهره کښې د علم نوم ورکړے شوے دے خو دننه پکښې د علم نوم نشته بلکه غلطی خبری دی. بیا د دینه «سَفْسَطَةٌ» مصدر د رباعی مشتق شوے دے بروزن «فَعْلَلَةٌ چون دَحْرَجَةٌ» لکه څنګه چې «فلسفه» معرب شوی ده د «فیلا سوفا» نه «فیلا» بمعنیٰ الْمُحِب او «سوفا» په بمعنیٰ العلم د مجموعه معنی شوه «محبٌّ علم» د دی مصدر د رباعی هم «فلسفة» بروزن «دحرجة» دے.

﴿فائدة﴾ قیاس سفسطی چې په منطق کښې ذکر کیږی هغی ته څکه سفسطی وائی چې هغه هم د بیکاره خبرونه مرکب وی.

بَيَانُ أَسْبَابِ الْعِلْمِ

﴿وَ اَسْبَابُ الْعِلْمِ﴾ وَ هِيَ صِفَةٌ يَتَجَلّٰى بِهَا الْمَذْكُوْرُ لِمَنْ قَامَتْ هِيَ بِهٖ اَیْ يَتَّضِحُ وَ يَظْهر مَا يُذْكَر وَ يُمْكِنُ اَنْ يُعَبَّرَ عَنْهُ مَوْجُوْدًا كَانَ اَوْ مَعْدُوْمًا فَيَشْمَل اِدْرَاکَ الْحَوَاسِ وَ اِدْرَاکَ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَ التَّصْدِيْقَاتِ الْيَقِيْنِيَّةِ وَ غَيْرِ الْيَقِيْنِيَّةِ. ترجمه: او اسباب د علم، او دا یو صفت دے چې ښکاره کیږی پدی سره مذکور هغه چاته چې دا صفت قائم وی په هغی پورے، یعنی واضح کیږی او ښکاره کیږی هغه څیز چې ذکر کیدے شی او ممکن وی چې تعبیر ترینه وشی «په ژبه باندی» برابره ده که موجود وی او که معدوم وی، پس دا تعریف شامل دے ادراک د حواسُ او ادراک د عقل ته د تصوراتُ نه او د تصدیقاتِ یقینه او غیر یقینیه نه.

تَشْرِیْحْ: «يتجلّى» صیغه د فعل مضارع معلوم ده دپاره د واحد مذکر غائب د باب تفعل نه په معنی د ښکاره، او منکشف سره. «يُذكر» صیغه د فعل مضارع مجهول ده دپاره د واحد مذکر غائب د باب د نصر نه په معنی د یادولو سره.

اجمالی درے خبرے دی: ﴿۱﴾.. ربط. ﴿۲﴾.. غرض الماتن رحمۃ اللہ علیہ. ﴿۳﴾.. غرض الشارح رحمۃ اللہ علیہ.

ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیہ اثبات د معلولاتُ کولو او بیا ئی او ویل: چې پدی باندی علم هم متحقق دے. ۱ـ اوس چونکه علم د امور واقعیه نفس الامریه نه دے او د هر نفس الامری څیز د حاصلو دپاره سبب ضروری وی ؛ نو اوس اسباب د علم ذکر کوی. ۲ـ: علم د موجوداتِ ممکنه نه یو موجود دے او د هر ممکن موجود څیز د وجود دپاره دوه قسمه سبب وی، سبب حقیقی. سبب ظاهری. د علم سبب حقیقی خو معلوم دے چې واجب تَعَالیٰ دے ؛ څکه مؤثر حقیقی په اشیاء کښې یو اللهتَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دے. ماتن رحمۃ اللہ علیہ تعین د سبب ظاهری د علم کوی چې دری دی: چې «حواس سلیمه، خبر صادق، عقل» د ربط سره سره دویمه خبره هم معلومه شوه چې غرض الماتن رحمۃ اللہ علیہ وو.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: چونکه شارح رحمۃ اللہ علیہ د متن خدمت او تَشْرِیْحْ کوی او په متن کښې دوه لفظه دی: «أسباب، علم» چونکه واضح وو ؛ څکه أسباب جمع د سبب

ده، په لغت کښې رسئ ته وائی، او په اصطلاح کښې «ما یفضی الی الشیء و لا یکون علة له» یعنې سبب موقوف علیه د شئ وی خو علت د شئ نه وی. پدی وجه شارح رحمه الله علیه دیته التِفات ونکړو. هر چې لفظ د علم دے؛ نو شارح د دی تَشْرِیْح کوی په أته خبرو سره چې هغه دا دی:
﴿۱﴾.. تعریف د علم به اوکړی «و هو صفة یتجلیٰ» سره. ﴿۲﴾.. د تعریف د بعض الفاظ تَشْرِیْح به وکړی «ای یتّضح ویظهر» سره. ﴿۳﴾.. تفریع به وکړی «فیشمل إدراک» سره. ﴿٤﴾.. د علم بل تعریف به وکړی «بخلاف قولهم» سره. ﴿٥﴾.. پدے تعریف به هم تفریع وکړی «فانّه و ان کان شاملاً» سره. ﴿٦﴾.. رد به وکړی په بعض الناس باندے «علیٰ مازعموا» سره. ﴿۷﴾.. دفع د اعتراض به وکړی په «لٰکن ینبغی» سره. ﴿۸﴾.. ترجیح د ماهوالراجح به وکړی دا هم په «لٰکن ینبغی» سره.

قوله: و هو صفة: ۱ـ تعریف د علم کوی. علم په لغت کښې «دانستن» ته وائی. د اصطلاحی تعریف نه مخکښې دا خبره ذهن نشین کول غواړی چې دعلم په باره کښې د علمآء اختلاف دے:
امام رازی رحمه الله علیه فرمائی چې علم «من اجل البدهیات» دے؛ نو تعریف ته ئې ضرورت نشته؛ دلیل ئې دا دے، چې علم یو وجدانی کیفیت دے د کیفیاتُ د نفس نه، او وجدانی کیفیات بدیهی وی، لکه: لوږه، تنده، یخنی او ګرمی وغیره شو. دویم: دلیل دا پیش کوی؛ چې د اشیآء د معلوموټو ذریعه علم دے، اوس که علم پخپله نظری شی نو حصول د دی به موقوف شی په علم باندی او دا ندے مګر دور دے.

جمهور مناطقه وائی: چې علم نظری دے؛ نو تعریف ئې ضروری دے، دلیل ئې دا دے چې د علم په باره کښې د علمآء شدید اختلاف دے، او اختلاف په نظریاتُ کښې راځی نه په بدیهیاتُ کښې. بیا عام مناطقه پخپل مینځ کښې اختلاف لری. امام غزالی رحمه الله علیه فرمائی: چې علم نظری دے خو «مُتعسّر التّحْدِید» دے؛ ځکه چې تعریف کښې لابدی وی د جنس نه (دپاره د جامعیت) او فصل نه (دپاره د مانعیت) او جنس مشابه دے د عرض عام سره په عموم کښې، او فصل مشابه دے د خاصے سره په خصوص کښې، «والفرق من الغوامض» حالانکه په تعریف کښې جنس او فصل ضروری دی. امام الحرمین رحمه الله علیه(۱) فرمائی: چې علم نظری دے خو «مُتیسّر التّحدید» دے؛ ځکه چې علم د مقولے د کیف، یا د فعل، یا د انفعال نه دے بنا بر اختلاف، او هره یوه مقوله د لاندی اشیآء دپاره جنس وی، او قانون دا دے چې «کل ما له جنسٌ فله فصل، وکلّ ما له جنس وفصل فهو متیسّر التّحدید، فالعلم متیسّر التّحدید» کله چې تعریف د علم اسان شو؛ نو پدیکښې تقریبا اتلس مذاهب دی او اتلس تعریفات ئې شوی دی چې قاضی مبارک ذکر کړی دی، مونږه به ترینه بعض مشهور ذکر کړو.

اَلتَّعْرِیْفَاتُ الْمَشْهُوْرَةُ لِلْعِلْمِ

حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ. ﴿صاحب الرسالة الشمسیة رحمه الله علیه﴾

(۱).. هو أبوالمعالی عبد الملک بن عبد الله بن یوسف الملقب بـ امام الحرمین الجوینی نسبة لجوین من قری نیسابور ولد سنة ٤١٩ هـ فقیه شافعی واحد أبراز العلمآء الذین عامة والاشاعرة خاصة مات ۲٥ ربیع الثانی سنة ٤۷۸ هـ

- الصُّورَةُ الحَاصِلَةُ من الشَّى عِندَالعَقْلِ. ﴿صاحب القطبی رحمۃ اللہ علیہ﴾
- الحَاضِرُ عند المُدرِک. ﴿صاحب سلم العلوم رحمۃ اللہ علیہ﴾
- قَبُوْلُ النَّفسِ لِتِلکَ الصُّورَةِ ﴿بعض﴾
- والحق أنه وجودٌ نورِیٌّ فی الواجب و فی الممکنات من حیث الاستناد الی الواجب ﴿قاضی مبارک رحمۃ اللہ علیہ﴾
- صفة یتجلی بها المذکور لمن قامت هی به. ﴿امام أبو منصور الماتریدی رحمۃ اللہ علیہ﴾
- صفة توجب تمیزاً لا یحتمل النقیض. ﴿امام ابوالحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ﴾

خو دا ټول تعریفات په خپل خپل ځائی باندے صحیح دی ، دیته وائی «تعریف الشئ باوصافه المختلفة» ځکه چې علم **مبدأ الانکشاف** دے چې د دی دپاره لابدی ده د «**مُنکَشَف**» یعنی معلوم نه او «**منکَشَفٌ علیه**» یعنی عالِم نه ، اوس کله چې یو څیز عالِم ته منکشف او معلوم شی نو په دغه څیز کښې حصول راشی بنا پدی باندی اوّلنی دوه تعریفونه حاصل شوه ، پس د حصول نه دغه څیز حاضر شی عالِم ته ؛ نو دریم تعریف حاصل شو. او حضور چې راشی نو نفس به دا قبول کړے هم وی ؛ نو څلورم تعریف حاصل شو. پس د دینه عالِم ته رنړا حاصله شی ؛ نو د قاضی مبارک رحمۃ اللہ علیہ تعریف هم حاصل شو. او پس د رنړا نه تجلی راځی ؛ نو د ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ تعریف حاصل شو. او پس د تجلی نه تمیز په اشیاء کښې راشی ؛ نو د ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ تعریف حاصل شو. د دی مثال داسے دے لکه زید نحوی هم دے ، صرفی هم دے ، منطقی او اصولی هم دے. اوس څوک ئې په صفت د نحوی سره خلقو ته معرفت کوی او څوک ئې په صفت د صرفی سره معرفت کوی او دغه شان بل ئې په بل صفت سره. چونکه په زید کښې دغه ټول اوصاف موجود دی لهذا هر یو تعریف ئې صحیح دے. دغه شان علم هم دے.

قوله: صفة یتجلّی بها: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی مقام کښې د علم دوه تعریفه ذکر کړی دی. پدیکښې اولنے تعریف د شیخ أبو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ نه منقول دے. دا تعریف د روسته تعریف نه عام دے. حاصل د اول تعریف دا دے چې علم یو داسی صفت دے چې د دی په وجه سره یو څیز داسی روښانه او منکشف شی چې ته به وائی چې دا ځما د سترګو مخامخ دے. مثلا: د آنار د نوم په اوریدو سره زمونړه په ذهن کښې د أنار دانه د هغی رنګ ، د هغی دننه د دانو رنګ او خوند وغیره داسی منکشف او ظاهر شی چې کویه آنار زمونګ مخی ته پروت دے. معلومه شوه چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په مونږه کښې یو داسی صفت او یو مخفی قوت ودیعت کړے دے چې د هغی په وجه زمونږه په ذهن کښې انکشاف او اظهار د اشیآء کیږی چې دغه صفت او قوت ته علم وائی ، او د دینه تعبیر په **مبدأ الإِنکِشاف** او **مابه الإِنکِشاف** سره هم کیږی.

قوله: بها المذکور: په تعریف کښې د «**المذکور**» نه مراد «**الشئ**» دے عام د دینه که موجود وی او که معدوم وی ، بیا معدوم عام دے که ممکن وی که ممتنع وی. اوس هر کله چې پدی ځائے کښې د «**المذکور**» نه مراد «**الشئ**» دے ؛ نو پکار دا وه چې تعریف داسی شوے وے «**صفةٌ یتجلّی بها الشّئ**» خو بل طرف ته زمونږه په نیز باندی د شئ اطلاق په موجود حقیقةً کیږی لکه مخکښې تیر

شوی دی: «الشيء عندنا هو الموجود» او په معدوم د شيء اطلاق مجازی دے، چونکه دلته زمونږه مراد تعميم دے موجود، معدوم ممکن، معدوم ممتنع ټولو ته؛ نو که مونږه په تعريف کښې «الشيء» ذکر کړے وے؛ نو مجاز في التعريف لازميدو پدی وجه دلته ئی تعبير په «المذكور» سره وکړو چې د دی اطلاق په موجود، معدوم ممکن، معدوم محال درے وارو باندے حقيقةً کيږی.

قوله: لمن قامت هی به: پدی عبارت سره مقصود د تعريف کونکی دوه خبری دی. ۱۔ دا چې په تعريف د علم کښې لفظ د «صفة» راغے چې د دينه معلومه شوه چې علم عرض دے او هر عرض وجود في نفسه نه لری بلکه عرض په خپل وجود کښې محتاج وی محل ته پدی عبارت سره تعين د محل وشو چې محل د علم هغه دے چې دا علم په چا پوری قائم شو چې هغه نفس ناطقه دے.

۲۔ غرض د مُعَرِّف دفع د اعتراض کوی. **سوال:** مونږه وايو چې زيد نحوی دے حلانکه مونږه ته د ده د نحوِ د وجه نه تجلی د مسائلُ د نحوِ خو نه کيږی؟ **جواب:** دا تجلی صرف هغه چا ته کيږی چې په چا پورے دغه وصف قائم وی نه چې غير ته.

قوله: ای يتّضح: ؟۔ په تعريف کښې «تجلّی» لفظ غير مشهور ذکر وو شارح رحمة الله عليه ترينه تعبير په لفظ مشهور سره وکړو. بيا ئی دلته تفسير په «يتّضح» سره وکړو؛ ځکه چې مثال د علم په شان د شيشے دے چې پديکښې ارتسام د اشياء کيږی او شيشه چې څومره صفا وی؛ نو عکس پکښې خه روښانه ښکاری، او چې شيشه خړه او داغداره وی؛ نو عکس پکښې خړ پړ ښکاری. دغه شان د چا د ذهن شيشه چې صفا وی؛ نو هغه ته به وضاحت ښه راځی.

قوله: و يظهر: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د سوال ده: چې تا تفسير د «تجلّی» په «اِتّضاح» سره وکړو، او «اِتّضاح» عبارت دے د رفع الابهام نه ـ يعنی ـ يو شيء من وجه معلوم وی او من وجه مجهول وی او د هغی ابهام رفع شی په تفسير سره ديته «اِتّضاح» وائی. د دينه دا معلوميږی چې په علم سره به انکشاف د هغه شيء کيږی فقط چې من وجه معلوم او من وجه مجهول وی، او که يو شيء من کل الوجوه مبهم وی د هغی انکشاف به په علم سره نه کيږی حلانکه خبره داسی نده؟ شارح رحمة الله عليه جواب وکړو «و يظهر» ئی تفسير د «يتّضح» واقع کړو چې مراد د اتضاح نه اظهار دے او اظهار عام دے د ابهام قسمينُ ته شامل دے.

قوله: مايذكر: دا تفسير د «المذكور» دے چې په علم سره انکشاف او ظهور د هغه اشياء راځی چې هغه ذکر شی او نوم ئی واغستے شی. او مقصود پدی عبارت سره دفع د سوال ده. **اعتراض:** چې مراد د مذکور نه هغه شيء وی چې د ماضی سره ئی تعلق وی، اوس کوم شيء چې في الحال يا في المستقبل ذکر کيږی د هغی انکشاف به په علم سره نه راځی **والامر ليس كذلك**؟ جواب مراد د «المذكور» نه په تعريف کښې «مايذكر» دے او دا حال استقبال دواړو ته شامل دے، او کوم شيء چې په ماضی کښې ذکر وی هغه خو متحقق شوے او معلوم شوے دے، او کنه وی معلوم؛ نو بيا د هغی علم په طريقے د حکايت في الحال سره حاصليږی، لهذا څوک دی دا عتراض نه کوی چې د «المذكور» نه مراد «مايذكر» شو؛ نو کوم شيء چې مذکور في الماضی وی په هغی به علم نه راځی.

قوله: ويمكن أن يعبّر عنه: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره دفع د سوال ده چې په «مايُذكر» باندې وارېدېږي. **إعتراض:** تعريف د علم صحيح ندے ؛ ځکه چې جامع ندے او هر هغه تعريف چې شان ئې دا وي صحيح نه وي. کبرى ظاهره ده ، دليل د صغرى دا دے چې ډېر أشيآء داسې دي چې د هغې په ژبه باندې ذکر نه وي شوے بلکه په نفس سوچ فکر سره د هغې انکشاف په ذهن کښې وشي دا هم علم دے ، سره د دينه ستا تعريف ورته شامل ندے ؛ ځکه تا په تعريف کښې «مايُذکر» لفظ ويلے دے چې متبادره دا ده چې د دينه به ذکر بالفعل مراد وي ؟
جواب: مراد د «مايذكر» نه عام دے که بالفعل ذکر وي او که بالقوه وي چې ممکن وي د هغې نه تعبير کول عام د دينه که موجود وي او که معدوم وي. **بألفاظ ديگر:** په تعريف کښې «مايُذكر» د ذِکر بكسر الذال نه دے چې شامل دے ذکر لِساني او ذکر قلبي دواړو ته.

قوله: موجودا كان او معدوما: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده چې د حصولِ علم دپاره حضور د معلوم شرط دے او تا خو هغه شئ چې «مذكور بالقوة» وي هم په علم کښې داخل کړو حلانکه په «مذكور بالقوة» کښې حضور نه وي ؛ نو علم پرې هم نه شي راتلے ؛ ځکه چې «انتفآء الشرط يستلزم انتفآء المشروط» ؟ **جواب:** دا اعتراض ستا دُرست وو خو که مونږه مذهب د حکمآء ، فلاسفؤ اختيار کړے وے. مونږه په مذهب د متکلمينُ باندې قول کوو او د هغوی په نيز باندې د حصولِ علم دپاره حضور د معلوم شرط ندے بلکه علم په معلومِ موجود او معدوم دواړو باندې راتلے شي لکه: يو معلوم د عالِم مخې ته نشته خو تصوير ئې د ده په ذهن کښې شته د دغے تصوير د کولا وهلو سره د ته علم حاصليدے شي. «فلا يرد ما يرد»

قوله: فيشمل إدراک: ۳ـ تفريع کوی په تعريف د ماتريديه باندې. مخکښې د دينه چې د تفريع تَشرِيْحْ وشي يوه مقدمه ممهده ضروري ده. هغه دا چې آلَه د ادراک او علم دپاره دوه څيزونه دي. «حواس او عقل» د حواسُ په ذريعه چې کوم ادراک او علم حاصل شي مثلاً: د قوة باصره په ذريعه سره رنګونه او شکلونه ، د قوة سامعه په ذريعه سره اوازونه ، د قوة شامه په ذريعه سره بويونه ، د قوة ذائقه په ذريعه سره خوندونه ، د قوة لامسه په ذريعه سره يخ والے تود والے ، کلک والے نرم والے. دېته علم إحسَاسي وائي. او کوم ادراک چې ما وراء الاحساس حاصل شي په عقل سره هغے ته علمِ تَعَقُّلي وائي. بيا دغه د عقل په واسطه چې کوم ادراک حاصل شي دا اولا په دوه قسمه دے: تصوّر ، تصديق» وجه د حصر پکښې دا ده چې که دغه ادراک خالی وو د نسبت تامه خبری اذعانی نه نو دا تصور دے ، او که ادراک وو سره د نسبت تامه خبری اذعانی نه ؛ نو دا تصديق دے. بيا تصديق په څلور قسمه دے: «يقين ، ظن ، جهل مرکب ، تقليد»

وجه د حصر پکښې دا ده چې دا تصديق به خالی نه وي يا به مشتمل په اعتقاد جازم راسخ مطابق مع الواقع وي يا نه ؟ که وو ؛ نو «يقين» دے. او که اعتقاد جازم راسخ وو خو مطابق مع الواقع نه وو ؛ نو «جهل مركّب» دے. او که جازم نه وو بلکه احتمال د جانب مرجوح پکښې هم څه نه څه وو ؛ نو «ظن» دے. او که راسخ نه وو بلکه په تشکِيک د مُشکِک سره زائل کيدو ؛ نو «تقليد» دے.

أمثله: مثال د اوّل قسم چې «**یقین**» دے لکه: زمونږه علم او عقیده په حقانیت د اسلام او وحدانیت د الله تبارک وتعالیٰ باندې چې دا داسې عقیده ده چې جازمه ده چې احتمال د دې خبرې نه لرې چې کنې اسلام دین باطل دے، او راسخه ده چې په تشکیک د مشکک سره نه زائله کیږی، او دا عقیده مطابق مع الواقع هم ده، دیته ایمان او یقین وائی او په باب د ایمانیاتُ کښې هم دا قسم تصدیق معتبر دے. مثال د قسم ثانی لکه: علم او عقیده د مشرکینُ چې الله تبارک وتعالیٰ شریک لری دا خبره مکمل د واقع نه خلاف ده. مثال د قسم ثالث لکه: موسمیاتُ واله د څه **آلاتُ** او قرائنُ په وجه او وائی چې باران به ډیر کیږی، اوس پدیکښې احتمال د دې خبرې شته چې باران ونه شی یا کم وشی. مثال د قسم رابع لکه: ته د یو عالم او استاذ اتباع وکړې پدې شان سره چې ستا حسن ظن وی په هغې باندې چې که دوی ماته د کوم څیز په باره کښې د حرمت قول وکړی هغه به حرام وی، که د واجب وکړی هغه به واجب وی، د جائز ناجائز وکړی څه به ئې منم لیکن کیدے شی چې یو کس تاله په شک کښې واچوی چې فلانکې مسئله درته دغې عالم غلطه کړې ده او په دلیل سره دا خبره ثابته کړی؛ نو ستا علم په تشکیک د مشکک سره زائل شو دیته تقلید وائی. لکه **إمام أبو جعفر طحاوی** رحمة الله علیه اولًا شافعی المسلک وو بیا روستو حنفی شو.

حاصل الکلام دا شو چې إدراک العقل اولا په دوه قسمه دے «**تصور، تصدیق**» بیا تصدیق په څلور قسمه دے: «**یقین، ظن، تقلید، جهل مرکب**» په دیکښې اول الذکر چې یقین دے دا بیا په درې قسمه دے «**علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین**» وجه د حصر پکښې دا ده چې دغه اعتقاد جازمه راسخه ثابته مطابق مع الواقع به یا فقط په اوریدلو سره حاصل شوے وی بغیر د مشاهدے او تجربے نه او یا به سره د دینه وی، که فقط په اوریدلو سره حاصل وو؛ نو «**علم الیقین**» او که مُشاهده ورسره وه؛ نو «**عین الیقین**» او که تجربه ورسره هم وه؛ نو «**حقّ الیقین**» شو. بیا یقین سره د خپل درې واړه اقسامو نه دیته تصدیقات یقینیه وائی. او دغه روستنو درې تصدیقاتُ ته تصدیقات غیر یقینیه وائی.

بیا حکماء علمِ تعقلی ته فقط علم وائی علمِ احساسی علم نه گنړی، او د متکلّمینُ په نیز باندې علمِ تعقلی او علمِ اِحساسی دواړه قسمونه علم دے. اوس شارح رحمة الله علیه چې کومه تفریع کړې ده؛ نو د هغې مقصد واضح شو چې د علم دا تعریف چې کوم أبو منصور ماتریدی رحمة الله علیه کړے دے علم تعقلی او علم احساسی دواړو ته شامل دے، دغه شان تصوراتُ او تصدیقات یقینیه او غیر یقینیه ټولو ته دا تعریف شامل دے؛ ځکه چې پدې تعریف کښې «**یتجلیٰ**» په معنی د «**ینکشف**» ذکر دے او «**انکشاف**» عام دے که تام وی او که ناقص وی. په تصدیقات یقینیه کښې انکشاف تام او په تصدیقات غیر یقینیه کښې انکشاف ناقص دے.

قوله: ادراک الحواس: شارح رحمة الله علیه د إدراک إضافت حواسُ او عقل ته وکړو دیته وائی «**إضافة ذی الألةِ إلی ألته**» یعنی ادراک صرف په نفس ناطقه سره کیږی حِسْ او عَقَل دواړه **آله** د ادراک دی. بیا مراد د حواس نه حواس خمسه ظاهره دی چې «**سمع، بصر، ذوق، شم، لمس**» دی، نه حواس خمسه باطنه چې مسمی دی په «**حسّ مشترک، خیال، متصرّفه، واهمه، حافظه**» ځکه اشاعره د دې حواسُ وجود نه تسلیموی. «**کما سیأتی فی موضعه**» بیا «**من تصوراتها و التصدیق بها**» کښې دا

«مِنْ» بیانی دے او بیان‌مد ادراک العقل دے ؛ ځکه چې د حواسُ ادراک ته اتفاقًا (عند المتکلمین و الحکمآء) تصور او تصدیق نه شي ویلے. تصور او تصدیق صرف د ادراک العقل قسم دے.

بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةٌ تُوجِبُ تَمِيزًا لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيْضَ فَإِنَّهُ وَ إِنْ كَانَ شَامِلًا لِإِدْرَاكِ الْحَوَاسِ بِنَآءً عَلٰى عَدَمِ تَقْيِيْدِ الْمَعَانِيْ ، و لِلتَّصَوُّرَاتِ بِنَآءً أَنَّهَا لَا تَنَاقُضَ لَهَا عَلٰى مَا زَعَمُوْا لٰكِنَّهُ لَا يَشْتَمِلُ غَيْرَ الْيَقِيْنِيَّاتِ مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ هٰذَا ، و لٰكِنْ يَنْبَغِيْ أَنْ يُحْمَلَ التَّجَلِّيْ عَلَى الْإِنْكِشَافِ التَّامِ الَّذِيْ لَا يَشْمَلُ الظَّنَّ لِأَنَّ الْعِلْمَ عِنْدَهُمْ مُقَابِلٌ لِلظَّنِّ. **ترجمه:** په خلاف د دې قول د دوی چې «علم یو صفت دے چې واجبوی جدائی لره او احتمال نه لری د نقیض» پس دا تعریف اګر چې شامل دے ادراک د حواسُ ته بنا پدې چې دا تعریف ندے مقید په «المعانی» عبارت سره ، او تصوراتُ ته هم شامل دے بنا پدې چې د دې دپاره نقائض نشته ځنګه چې دوی زعم کړے دے ، لیکن دا تعریف نه شاملیږی تصدیقاتِ غیر یقینیه ته «واخله دا» لیکن مناسب دا ده چې په اولنی تعریف کښې «تجلی» په انکشاف تام باندې حمل شی هغه چې ظن ته نه شاملیږی ؛ ځکه چې علم د دوی په نیز باندې مقابل د ظن دے.

تَشْرِيْح: «**بخلاف قولهم**» جار مجرور ظرف لغو متعلق دے تر «**متلبسا**» پورې او په محل د نصب کښې واقع دے بنا بر حالیت. تقدیر داسې شو چې «**العلم صفة قائمة بالغیر حال کونه متلبسا بخلاف قولهم**»

قوله: بخلاف قولهم: ۴۔ د علم دویم تعریف کوی. او دا تعریف **أبوالحسن الاشعری** رحمة الله علیه کړے دے. د شارح رحمة الله علیه دا قول چې «**بخلاف قولهم**» د روسته تفریع سره تعلق ساتی. بیا دا تعریف د اشعری رحمة الله علیه په اصل کښې داسې وو: «**صفةٌ توجب تمیزًا بین المعانی لا یحتمِل النَّقیضَ**» یعنی «المعانی» لفظ پکښې وو چې دا هغه موجوداتُ ته وائی چې ادراک ئې په ذریعه د عقل سره کیږی نه د حواس ظاهریه سره ، چونکه ابوالحسن أشعری رحمة الله علیه د متکلّمینُ نه دے او متکلمین خو هغه ادراک ته چې په ذریعه د حواسِ ظاهریه سره وشی علم وائی او پدې قید سره علم احساسی ته دا تعریف نه شاملیدو پدې وجه متأخرینُ او شارح رحمة الله علیه د دې تعریف نه «**بین المعانی**» لفظ کټ کړو د دے دپاره چې **علم إحساسی** ته هم دا تعریف شامل شی ؛ ځکه خو شارح رحمة الله علیه وائی.....

قوله: فانّه و إن کان شاملا لادراک الحواس. ۵۔ دا په تعریف ثانی تفریع ده: چې دا تعریف علم احساسی ته شامل دے ؛ ځکه چې مونږه د تعریف نه «**المعانی**» لفظ کټ کړو ، او تصوّراتُ ته هم شامل دے ؛ ځکه چې د تصوّراتُ دپاره د بعض په نیز نقائض نشته ؛ نو په «**لا یحتمل النقیض**» سره نه خارجیږی ، وجه د بعض دپاره دا ده چې تصورات خالی وی د نسبت نه او کوم شئ چې خالی وی د نسبت نه ؛ نو هغه مفرد وی او د مفرداتُ نقائض نه وی. او دا تعریف تصدیقات یقینیه ته هم شامل دے ؛ ځکه چې پدیکښې احتمال د نقیض نه وی ، البته دا تعریف تصدیقات غیر یقینیه ته چې «**ظن ، جهل مرکب ، تقلید**» دی ندے شامل ، لهذا دا تعریف د مخکښې تعریف نه خاص شو ځکه په هغې کښې شمول وو تصدیقات غیر یقینیه ته.

قوله: علی مازعموا: ۶۔ رد کول دی په هغه چا چې د تصوراتُ په نقیض ندی قائل. شارح رحمة الله علیه د دغو خلقو د قول نه تعبیر په «**زعم**» سره وکړو چې پدیکښې ضُعف ته اشاره ده ،

یعنی دا خبره ضعیفه ده چې د تصوّراتُ نقیض نه راځي ؛ یوه وجه دا ده چې مناطقه وائي: «و نقیضا المتباوینِ متساویان» دلته د متساوین نه مراد کلیان دی او کلیات د قبیلے د مفرداتُ نه دی ، معلومه شوه چې د مفرداتُ نقیض راتلے شي. دویم: دا چې تصور قسم د علم دے اوس که د دی دپاره نقیض را نه شي ؛ نو هر یو څیز تصور به علم شي حالانکه دا غلطه ده ؛ ځکه چې کوم تصور د نفس الامر خلاف وی هغه علم نه شي کیدے بلکه هغه به جهل وی.

خو قول فیصل دا دے چې د نقیض دوه تعریفونه خلقو کړی دی بعض وائي: «نقیض کل شيءٍ رفعُه» بنا پدے تعریف باندی د تصوّراتُ بلکه د هر یو څیز که مفرد وی که مرکب وی نقیض راتلے شي مثلاً: د «زید ، انسان ، حیوان» نقیض بالترتیب به «لازید ، لا انسان ، لاحیوان» راځي. دویم: تعریف د نقیض مناطقه کوی چې: «إختلاف القضیتین بالایجاب والسلب بحیث یقتضی صدق احدی هما کذب الاخری» بنا پدی تعریف بیا د تصوراتُ او مفرداتُ نقائض نه شي راتلے ؛ ځکه پدی تعریف کښې «اختلاف القضتین» دے او تصورات او مفردات قضیه نده.

قوله: لٰکنّه لایشمل غیر الیقینیات: دغه تعریف ثاني د تصدیق هغه غیر یقیني درے اقسامُ نه شامل ندے. ظن ته پدی وجه ندے شامل چې ظن في الحال احتمال د نقیض لری ؛ ځکه چې ظن عبارت دے د اعتقاد د جانب راجح نه ؛ نو د جانب مرجوح احتمال في الحال لری. او تقلید او جهل مرکب احتمال د نقیض لری في المآل ؛ ځکه چې دا دواړه زائله کیږی به تشکیک د مشکک سره.

قوله: لٰکن ینبغی: ۸ ـ خبره کول دی اوّلاً چې دفع د اعتراض ، او بیا ۹ـ خبره ترجیح د ماهو الراجح کول دی.

إعتراض: چې ته تصدیقات غیر یقینیه داخل في العلم وائي کنه ؟ که داخل ئې نه وائي ؛ نو بنا په دے اول تعریف صحیح نه شو ؛ ځکه مانع نه شو د دخول د غیر نه په دغه تعریف کښې لفظ د «یتجلّیٰ» ذکر دے او تصدیقات غیر یقینیه سره هم څه نه څه تجلّی حاصلیږی. اوکه داخل ئې وائي ؛ نو بنا په دے تعریف ثاني دے جامع نه شو خپلو افرادُ لره ، خارج شو ترینه تصدیقات غیر یقینیه.

جواب: دا دے چې مونږه دا داخل في العلم نه وایو علم صرف تصدیق یقیني تصوّرات او علم احساسي دے ، او که ته اعتراض کوے چې اوّل تعریف مانع نه شو ؛ نو مونږه وایو هلته «تجلّی» مطلق ذکر ده او رجع د مطلق فرد کامل ته کیږی چې دغه متبادر الی الذهن وی او فرد کامل د تجلی انکشاف تام دے هغه چې احتمال د نقیض نه لری نه في الحال او نه في المآل ، او غیر یقیني تصدیقات اکر چې څه نا څه تجلی راولی خو کامله تجلی پری نه حاصلیږی بلکه احتمال د نقیض لری. لهذا په تعریف اول اعتراض د عدم مانعیت صحیح ندے. علت د دی تاویل دپاره چې مراد د تجلی نه انکشاف تام دے دا خبره ده: «لانّ العلم عندهم مقابل للظنّ» او که ته وائي چې مناطقه خو ظن ته علم وائي ؛ نو جواب په «عندهم» سره وشو چې مراد زمونږه متکلّمین دی نه مناطقه. حاصل دا چې د دواړو تعریفونو رجع او مآل یو شئ دے.

۹ـ خبره هم معلومه شوه چې شارح رحمہ اللہ علیہ تعریف ثاني ته ترجیح ورکړه په اول باندی ؛ ځکه ده رجع د تعریف اوّل ثاني ته وکړه هغه داسے چې په تعریف اول کښې ئې تأویل وکړو چې تعریف

ثاني تصديقات غير يقينيه ته شامل ندے؛ نو تعريف اول هم دغه شان كول پكار دي. خو اصل خبره داده چې تعريف اوّل عمده دے؛ ځكه چې په تعريف ثاني كښې مونږه تصرف كړے دے پدې شان چې «بين المعاني» لفظ ترينه كټ شوے دے. او حذف خو خلاف الاصل دے.

﴿لِلْخَلْقِ﴾ اَيِ الْمَخْلُوْقِ مِنَ الْمَلَكِ وَ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ، بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالٰى فَاِنَّهٗ لِذَاتِهٖ لَا بِسَبَبٍ مِّنَ الْاَسْبَابِ﴿ثَلٰثَةٌ الْحَوَاسُ السَّلِيْمَةُ وَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ وَ الْعَقْلُ﴾ بِحُكْمِ الْاِسْتِقْرَآءِ وَ وَجْهُ الضَّبْطِ اَنَّ السَّبَبَ اِنْ كَانَ مِنَ الْخَارِجِ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَ اِلَّا فَاِنْ كَانَ اٰلَةً غَيْرَ الْمُدْرِكِ فَالْحَوَاسُ وَ اِلَّا فَالْعَقْلُ. تَرْجَمَة: «اسباب د علم» د خلق يعنى مخلوق دپاره د فرشتو او انسانانو پيريانو نه، په خلاف د علم د خالق تعالیٰ چې علم د هغه د ذات د وجه نه دے، نه د يو سبب په وجه د اسبابو نه «درې دي» حواس سليمه، خبر صادق او عقل. په حكم د استقراء سره، او وجه د حصر او ضبط ئې دا ده چې كه دا سبب خارج وي د مدرك نه؛ نو خبر صادق شو او كه داسې نه وو؛ نو پس كه آله د ادراك وه خو غير مدرك وه؛ نو حواس او كه داسې نه وه؛ نو پس عقل دے.

تَشْرِيْح: يو غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه دے او بل غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه دے. غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه دفع د اعتراض كوي چې ته وائې: «**اسباب العلم ثلثة**» نو پديكښې خو علم د الله تبارك وتعالیٰ هم داخل شو حالانكه علم د الله تبارك وتعالیٰ خو اسبابُ ته محتاج ندے؟ ماتن رحمۃ اللہ علیه جواب وكړو چې دا اسباب ځه د علم د مخلوق دپاره وايم نه د هر چا د علم دپاره چې خالق پكښې هم داخل شي.

اَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیه: ﴿۱﴾.. دفع الاعتراض «**للمخلوق**» سره. ﴿۲﴾.. تفصيل د مخلوق به وكړي «**من الملک**» سره. ﴿۳﴾.. فائده د **للخلق** قيد به ذكر كړي «**بخلاف علم الخالق**» سره. ﴿٤﴾.. دفع الاعتراض به وكړي «**لا بسبب**» سره.

قوله: للمخلوق: ۱۔ اعتراض دا دے چې ماتن رحمۃ اللہ علیه او ويل: «**للخلق**» خلق صيغه د مصدر ده او مصدر مبني للفاعل واقع كيږي دلته چې دا مبني للفاعل شي په معنى د خالق سره؛ نو تقدير د عبارت به دا شي: «**أسباب العلم للخالق**» اوس د كومے خبرې نه چې ته تخنيدې په هغې كښې واپس واقع شوې، هغه دا چې پدې عبارت سره تا احتراز د علم د خالق نه كوو او دا خو هغې ته شامل شو؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه او ويل: «**اى المخلوق**» حاصل د جواب دا دے چې هر مصدر مبني للفاعل نه وي كله مبني للمفعول هم راځي، دلته دا مصدر مبني للمفعول دے په معنى د مخلوق سره.

قوله: من الملک و الانس: ۲۔ تفصيل د مخلوق كوي او د خلق مصداق ذكر كوي دپاره د دفع د اعتراض: چې مراد به د مخلوق نه كل ما سوى الله وي، بنا پدې يو خو د حجر شجر وغيره دپاره هم علم ثابت شو او د دې د علم دپاره به هم دا اسباب وي حالانكه د حجر شجر دپاره علم نشته؛ نو دا به ئې اسباب څنګه شي؟ **جواب:** مراد د مخلوق نه كل ماسوى الله تبارك وتعالیٰ ندى بلكه ذوى العقول مراد دي چې هغه درې انواع دي: «**ملک، انس، جن**» پدې سره بل اعتراض هم دفع شو چې د مخلوق په تفصيل كښې شارح رحمۃ اللہ علیه درې اشيآء ذكر كړه او د نورو نه غلے پاتې شو دا دليل د دې دے چې مخلوق منحصر دے په دې درې انواعُ كښې او دا خو غلطه ده؟ **جواب** وشو چې شارح رحمۃ اللہ علیه انحصار د عالَم پدې درې انواعُ كښې چې كړے دے؛ نو په اعتبار د عقل سره چې دا

دری انواع ذوی العقول دی او پدیکښې هیڅ شک نشته چې ذوی العقول هم دغه دری انواع دی.

بیا شارح رحمة الله علیه پدی عبارت کښې «ملک» مقدّم کړل په «إنس ، جن» باندے د وجه د تقدم زمانی نه. او «إنس» ئې مقدّم کړو په «جن» باندے د وجه د تقدم شرفی نه.

قوله: بخلاف علم الخالق: ٣ـ د «للخلق» قید فائده ذکر کوی. او دفع د اعتراض کوی چې کیدے شی لفظ د «للخلق» به اتفاقی وی احترازی به نه وی؟ **جواب:** دا قید اتفاقی ندے بلکه پدی سره احتراز مقصود دے د علم د خالق تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نه ؛ ځکه چې علم الهی لذاته دے.

قوله: لابسبب من الاسباب: ٤ـ دفع د سوال ده. سوال دا راځی چې علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لذاته شو ؛ نو د دی مطلب به دا وی چې علم د الله تعالی به عین وی د ذات سره حلانکه دا د متکلمین مذهب ندے ؟ **جواب:** د «فانّه لذاته» مقصد دا دے ثبوت د علم د باری تعالی دپاره ضروری او واجب دے پدی شان چې علم په تقاضا د ذات واجبی دے. او دلته ذات په مقابله د غیر کښې دے چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په خپل علم کښې محتاج غیر ته ندے چې سبب دے.

قوله: ثلاثة الحواس السليمة: غرض د ماتن رحمة الله علیه ١ـ تعداد د اسبابُ ذکر کوی اجمالا په «ثلثةٌ» لفظ سره. ٢ـ تعین د دغه اسبابُ کوی په «الحواس السليمة» سره. ٣ـ او بیا تفصیل د دغه اسبابُ کوی په «فالحواس خمس» سره.

قوله: الحواس السليمة: ماتن رحمة الله علیه د حواس سره قید د «السليمة» د دی دپاره ولګولو چې سبب د علم مطلق حواس ندی بلکه صحیح حواس دی لهذا د «أحول» بصارت سبب د علم نه شی کیدے او نه په هغې فیصله کیدے شی. دغه شان د «خبر» سره ئې قید د «الصادق» ولګولو اشاره ده دیته چې خبر کاذب سبب دعلم نه شی کیدے. البته «عقل» ئې مطلق ذکر کړو سره د دینه چې مطلق عقل هم سبب د علم ندے بلکه «عقل سليم» سبب د علم دے. ؛ وجه دا ده چې عقل هله عقل وی چې سلیم وی غیر سلیم هډو عقل ندے لکه عقل د مجنون وغیره شو ؛ ځکه خو هغې ته عقل نه وائی بلکه جنون ورته وائی.

أغراض الشارح رحمة الله علیه: ﴿١﴾.. مقام الحصر به ذکر کړی «بحكم الاستقرآء» سره. ﴿٢﴾.. دلیل الحصر به ذکر کړی «وجه الضبط» سره. ﴿٣﴾.. اعتراض به نقل کړی «فان قيل» سره. ﴿٤﴾.. جواب به تری وکړی «قلنا هذا» سره.

قوله: بحكم الاستقرآء: ١ـ مقام الحصر ذکر کوی. شارح وائی چې حصر د اسباب العلم په دغه درے اقسامُ کښې حصر استقرائی دے یعنی په تتبع او تلاش سره دغه دری أسباب د علم موندلےشوی دی ، او استقرآء چونکه افاده د ظن کوی او د ظنّی دعوی دپاره دلیل ظنّی کافی وی ؛ ځکه د تقسیم استقرائی دپاره دلیل قیاس استثنائی دے چې د هغې په مقدمتین کښې تلازم یقینی نه وی. مثلاً: دلته کښې به دلیل داسی شی: «که چرته وو سبب د علم علاوه د دغه دری اسبابُ نه نو ضروری وه چې په استقرآء سره هغه موندلے شوے وے ، خو تالی باطل دے ؛ ځکه په تتبع تلاش سره خو بل سبب د علم ندے پیدا شوے ؛ نو مقدم ئې مثل شو چې د دی دری نه علاوه بل

سبب د علم هم نشته» اوس پدې دليل کښې د مقدم (يعنې نور اسباب پيدا کيدل) او تالی (يعنې تتبع تلاش سره پيدا کيدل) په مابين کښې هيڅ قسم تلازم نشته ، لهذا د تتبع تلاش نه روسته بل سبب نه پيداکيدل هم ضروري نه شو چې په نفس الامر کښې دی هم بل سبب نه وی ، البته گمان هم دغه کيدے شی چې کيدے شی د دی دری اسبابُ نه علاوه بل سبب نه وی.

أَقْسَامُ الْحَصْرِ

﴿فائدة﴾.. پوهه شه چې حصر په څلور قسمه دے «**عقلی ، قطعی ، جعلی ، استقرائی**» وجه د حصر په دغه څلورو کښې داده چې دغه اقسام به خالی نه وی يا به ملاحظه د نفس مفهوم د أقسامُ کافی وی دپاره د جزم با الانحصار او يا نه ، که کافی وه ؛ نو دا حصر عقلی شو چې علامه ئی دا ده چې دا به دائر بين النفی و الاثبات وی. او که کافی نه وو ؛ نو بيا به خالی نوی ، يا به محتاج وی دليل ته ، يا به محتاج وی جاعل او قاسِم ته ، او يا به محتاج وی استقرآء يعنې تتبع تلاش ته ، که اوّل وو ؛ نو حصر قطعی ، که ثانی وو ؛ نو حصر جعلی ، او که ثالث وو ؛ نو حصر استقرائي ، او د دے دريو علامه داده چې دا به دائر بين النفی و الاثبات نه وی. دلته مراد حصر استقرائی دے.

قوله: وجه الضبط: ؏ وجه د حصر ذکر کو ی په دغه دری اسبابُ کښې. حاصل ئی دا دے چې دغه سبب به خالی نوی ، يا به خارج عن المدرِک وی يا نه ، که وو ؛ نو «**خبر صادق**» شو. او که نه وو ؛ نو يا به آله د ادراک وی او يا به عين مدرِک وی ، که اوّل وو ؛ نو «**حواس سليمه**» شو. او که ثانی وو ؛ نو «**عقل**» شو.

بيا دا خبره ځکښې واضح شوی ده چې مدرِک د اشيآء نفس ناطقه ، يا انسان دے او حواس او عقل دواړه آلے د ادراک دی لهذا د شارح رحمة الله عليه دلته دا قول چې عقل عين مدرِک دے بنا دے په تسامح او مجاز باندی. بيا په حواسُ او عقل کښې (سره د دينه چې دواړه الے د ادراک دی» ده عقل ته مدرِک ځکه او وی چې عقل ته په ادراک کښې ډيره دخله ده په نسبت د حواسُ باندی. يعنی په عقل او حواسُ دواړو سره ادراک کيږی او دواړه آلے د ادراک دی خو عقل ډيره قوی او قريبه آله د ادراک ده په نسبت د حواسُ باندی.

بَيَانُ الْاِعْتِرَاضِ عَلٰی حَصْرِ الْاَسْبَابِ فِیْ ثَلٰثَةٍ

فَاِنْ قِيلَ السَّبَبُ الْمؤثِّرُ فِیْ الْعُلُوْمِ كُلِّهَا هُوَ اللهُ تَعَالٰی لِاَنَّهَا بِخَلْقِهِ وَ اِيْجَادِهِ مِنْ غَيْرِ تَاثِيْرٍ لِلْحَاسَّةِ وَ الْخَبَرِ وَ الْعَقْلِ ، وَ السَّبَبُ الظَّاهِرِیُّ كَالنَّارِ لِلْاِحْرَاقِ هُوَ الْعَقْلُ لَا غَيْرُ ، وَ اِنَّمَا الْحَوَاسُّ وَ الْاِخْبَارُ آلَاتٌ وَ طُرُقٌ فِی الْاِدْرَاكِ ، وَالسَّبَبُ الْمُفْضِیْ فِی الْجُمْلَةِ بِاَنْ يَّخْلُقَ اللهُ تَعَالٰی فِيْنَا الْعِلْمَ مَعَهُ بِطَرِيْقِ جَرْیِ الْعَادَةِ لِيَشْمَلَ

الْمُدْرِكُ كَالْعَقْلِ وَ الْاٰلَةِ كَالْحِسِّ وَ الطَّرِيْقِ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلٰثَةِ بَلْ هٰهُنَا أَشْيَاءُ أُخَرُ مِثْلُ الْوِجْدَانِ وَ الْحِدْسِ وَ التَّجْرِبَةِ وَ نَظَرُ الْعَقْلِ بِمَعْنٰى تَرْتِيْبِ الْمَبَادِيْ وَ الْمُقَدِّمَاتِ. **ترجمه:** پس كه او ويلے شي په اعتراض كښې چې سبب مؤثره په تولو علومُ كښې خو اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ دے ؛ ځكه دا هر څه خو د الله تَعَالىٰ په پيدايش او ايجاد سره دى بغير د تاثير د حاسه او خبر او عقل نه ، او سبب ظاهرى لكه ؤور د سوزلو دپاره خو هم عقل دے بل شئ نه ، او بيشكه حواس او اخبار خو آلے او لارى د ادراك دى ، او سبب مفضى فى الجملة پدى معنى سره چې پيدا كړى اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ په مونږه كښې علم لره په طريقے د جريان العادة سره ، د دى دپاره چې (دا سبب مفضى فى الجملة) شامل شي مدرك ته لكه عقل ، او آلے ته لكه حس ، او طريق ته لكه خبر ؛ نو دا قسم سبب خو منحصر ندے پدى درى اقسامُ كښې بلكه دلته څه نور أشيآء هم شته لكه وجدان ، حدس ، تجربه او نظر العقل په معنى د ترتيب وركولو مبادى او مقدماتُ لره.

قوله:فان قيل السبب: ۳۔ منشأ د اعتراض دغه حصر مذكور دے ، اعتراض په نمط د قياس اقترانى سره دے. حاصل ئى دا دے: چې حصر ستا په اسباب ثلاثه كښې صحيح ندے [دعوىٰ] ځكه چې دا حصر يا جامع او يا مانع ندے [صغرىٰ] او كوم حصر چې شان ئى داوى هغه صحيح نوى [كبرىٰ] لهذا ستاحصر هم صحيح نه شو [نتيجه] «**دليل الكبرىٰ**» خو واضح دے ؛ ځكه چې حصر په منزله د تعريف وى ، او په تعريف كښې جامعيت ، مانعيت ضرورى وى. «**دليل الصغرىٰ**» شارح رحمۃاللہعلیہ تفصيلا ذكر كوى چې بنا دے په شقوق ثلثه باندى. لنډيز ئى دا دے: چې تا اسباب د علم درى ذكر كړه ؛ نوځه تپوس كوم چې د سبب نه مراد ستا كوم يو سبب دے ؛ ځكه چې اسباب خو درى قسمه دى: «۱۔ سبب حقيقى. ۲۔ سبب ظاهرى. ۳۔ سبب مفضى فى الجمله» كه مراد ستا اوّل دوه شي ؛ نو حصر دے مانع ندے د دخول د غير نه ؛ ځكه چې سببُ حقيقى د هر څيز دپاره اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ دے ؛ نو حواس او خبرصادق او عقل درى واړه اغيار په حصر كښې داخل شو. او سبب ظاهرى خو صرفِ عقل دے لهذا خبرصادق او حواس پكښې بيا اغيار شو. او كه مراد ستا سبب مفضى فى الجمله شي ؛ نو حصر دى جامع نه دے خارجيږى ترينه بعض افراد د سبب مفضى فى الجملة لكه: «**وِجْدَان ، حِدْس ، تَجْرُبه ، نَظَرُالعَقْل**» ؟ دا حاصل الاعتراض شو.

قوله: لانّها بخلقه: دا د سبب حقيقى د عدم صحت وجه ذكر كوى ؛ ځكه چې سبب حقيقى او سبب مؤثره يو شئ دے **إعتراض:** ته وائى چې دا هر سره د اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ په پيدائش او ايجاد سره دى بغير د دغه اسبابُ نه دا خبره دى صحيح نده ؛ ځكه چې مونږه او ريدلى دى چې علم بالنّتيجه استعدادًا راځى يعنى صغرى كبرى چې وضع شي ؛ نو پديكښې استعداد د دى راشى چې نتيجه وركړى ، معلومه شوه چې هر څيز د الله تَبَارَكَوَتَعَالىٰ خلق او ايجاد ته محتاج ندے ؟ **جواب:** پدى مسئله كښې اختلاف دے چې علم بالنّتيجه څنګه راځى ؟ درى مذاهب دى ۱۔ فلاسفه وائى: چې علم بالنّتيجه استعدادًا راځى يعنى په صغرى كبرى كښې استعداد د دى خبرى شته چې تاله نتيجه در كړى. ۲۔ معتزله وائى: چې علم بالنتيجه توليدًا راځى ، يعنى صغرى كبرى په منزله د **أَبْ** او **أُمْ** سره دى ، كله چې د **أَبْ** او **أُمْ** ملاپ وشى نو بچے پيدا كيږى ، دغه شان چې صغرى كبرى ميلاؤ شى نو نتيجه وركړى. ۳۔ أهل السنة والجماعه وائى: چې علم بالنتيجه فيضانًا راځى ، يعنى چې صغرى كبرى وضع شى نو اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ بيا فيضان د نتيجه كوى كه خوښه ئى شى. لهذا مونږ

د اهل السنة والجماعة سره تعلق لرو ؛ نو زمونږ په نيز هر څيز په خلق او ايجاد د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ سره دے ، پس د شارح رحمة الله عليه وينا صحيح شوه چې «لانها بخلقه و إيجاده من غير تاثير»

قوله: والسَّببُ الظَّاهِري: سبب ظاهري هغه ته وائي چې ظاهرًا په عرف کښې هغې ته نسبت د صدور د فعل کيږي. لکه يو کس په وُور اوسوزيږي يا په ټوپک وغيره اولګي نو دا سوزول او وژل خو الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ کوي خو عقلا نسبت دغه وُور «نار» او ټوپک ته کيږي مثلا: څوک تپوس وکړي چې دا ولي زخمي دے ؟ جواب دا وي چې وور سوزولے دے ، يا څوک تپوس وکړي چې دا په څه مړ شو ؛ نو جواب دا وي چې په ټوپک مړ شو ، يعني عقلا نسبت هغه شئ ته کيږي چې په خارج کښې ترينه صدور د فعل شوے وي.

قوله: و انها الحواس و الأخبار: يعني سبب ظاهري خو عقل شو پاتې شو حواس او خبر صادق ؛ نو دا سبب ظاهري نه شي کيدے بلکه حواس آله د ادراک ده او خبر صادق طريق او لاره د ادراک ده ، مثلا يوه خبره د تواتر په لاره راسيدلې ده ، يا د خبر رسول په لاره راسيدلې ده وغيره.

قوله: آلاتٌ و طرقٌ: دا عبارت په طريقه د لف نشر مرتب سره په مخکښې عبارت حمل دے پدې شان چې **آلات** د **حواسُ** او **طُرُق** د **أخبار** سره متعلق دے ، تقدير د عبارت به داسې شي «**انما الحواس آلاتٌ و الاخبار طرقٌ فی الادراک**».

قوله: والسَّببُ المفضی: پدې عبارت سره شارح رحمة الله عليه د سبب مفضي فى الجمله تعريف کوي فرمائي: چې سبب مفضي فى الجملة ديته وائي چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په مونږه کښې په طريقے د جريان العادة (۱) سره علم پيدا کړي پس د استعمال د دغه سبب نه ، يعني يو سبب أستعمال شي او د الله تَعَالَىٰ عادت جاري وي چې د دغے سبب د استعمال نه پس علم پيدا کوي. مثلا: دالله عادت پدے خبرے جاري دے چې استعمال د قوة باصره وشي ؛ نو تا ته په شکل او رنګ د شئ باندې علم راځي ، او چې قوة لامسه استعمال کړے شي ؛ نو په تود والے ، سوړ والے ، نرمئ ، سختئ د اشيآء باندې به علم راځي. اوس په طريقه د خرق العادة سره داسې هم کيدے شي چې ته قوة لامسه استعمال کړے او علم درته حاصل نه شي. دغه شان قوة باصره استعمال کړے او اشکال ، الوان د اشيآء معلوم نکړے شي. دغه شان د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ عادت جاري دے چې څوک خبر صادق تاته پيش کړي ؛ نو علم پرې حاصليږي. دا تفصيل شارح رحمة الله عليه پدې وجه وکړو چې بعض حکمآء وائي چې تخلف د علم د سبب نه نه شي راتلے بلکه کله چې هم سبب متحقق شي ؛ نو علم به حاصليږي. ده پرې رد وکړو چې پس د تحقُّق د سبب نه علم په طريقه د جريان العادة سره راځي حصول د علم ضروري ندے.

قوله : لِيَشْمَلَ المدرِک: يعني د سبب مفضي فى الجملة مذکور تعريف په دغه الفاظ باندې پدې وجه وکړے شو چې دغه تعريف شامل شي مدرِک يعني عقل ته ، او آله يعني حواسُ ته ، او طريق لکه خبر ته ؛ ځکه دا درې واړه يعنې «**عقل ، حواس ، خبر**» هم داسې اسباب دي چې د دې د استعمال سره الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په طريقے د جريان العادة سره علم په بنده کښې پيدا کوي . مثلا: په

---

(۱).. د يو فعل بار بار صدور کيدل په داسې طريقے سره چې ليدونکو ته د هغې فعل د صدور نه تعجب او حيرانتيا نه راځي ديته موافق العادة کار وائي ، مثلا انسان په خوله خوراک کوي ، په پوزه ساه اخلي ، خاندي ، ژاړي ، منډه وهي ، کيني پاسي وغيره.او د دې په خلاف بو فعل کيدل ديته خرق العادة کار وائي مثلا: په لاسو ګرځيدل ، په فضآء کښې الوتل د انسان و غيره.

طریقے د تواتر سره دا خبر تاته میلاو شو چې په عربستان کښې مکه مکرمه ، او مدینه منوره دوه مقدس ښارونه موجود دی ؛ نو په طریقے د جریان العادة سره به ستا علم راځی په وجود د دغه ښارونو باندی.

قوله: لاینحصر فی الثلاثة: دا د اعتراض شق ثالث دے چې که ستا مراد سبب مفضی فی الجملة شی ؛ نو حصر دی جامع ندے ؛ ځکه په دغه روسته مذکوره اشیآء سره هم علم راځی په طریقے د جریان العادة سره او ستا حصر ورته شامل ندے.

قوله: کالوجدان: وجدان په لغت کښې موندلو ته وائی. او په اصطلاح کښې: «قوة فی الباطن تُدرَکُ بها الاشیَآءُ الغَیْرُ المحسُوْسَةِ لِلْجِسْم» یعنی دا یو قوّت دے په باطن کښې چې پدی سره ادراک د کیفیّات غیر محسّوسه د جسم کیږی. لکه: د یو سړی مخ ته وکتلے شی او د ده غم ، غصه لوګه ، تنده ، خوشحالی ، خفګان وغیره ترینه معلوم کړے شی چې دا ټول غیر محسوسی اشیاء دی او دا چې په کوم قوت معلوم شو دیته وجدان وائی.

قوله: و الحِدْس: حدس په لغت کښې تیزئ ته وائی. او په اصطلاح کښې انتقال کیدل د مبادی نه مطالبُ ته او د مطالبُ نه مبادی ته دفعةً واحدةً ته وائی. څوک دوه ځله انتقال وائی او څوک یو ځل.

قوله: و التَّجربة: تجربه عبارت دے د استعمال د سبب نه سره د بار بار مشاهدے د مسبب نه. لکه: د جمال کوټه «سقمونیا» د خوراک سره بار بار دا مشاهده شوی ده چې د دی سره صفرا «یرقان» أسانیږی. دغه شان د زهرو «سنکیا» د خوراک سره بار بار مشاهده شوی ده چې د دینه مرګ واقع کیږی البته کله خارق العادة د زهرو د استعمال نه مرګ واقع نه شی لکه: خالد رضی الله عنه چې زهر وڅکل او مړ نه شو.

قوله: و نظر العقل: دا هم یو سبب دے د علم. بیا شارح رحمة الله علیه د نظر العقل معنی کوی د دی دپاره چې مراد د نظر العقل نه اصطلاحی معنی ده کومه چې مناطقه بیانوی یعنی «ترتیب ورکول معلوم تصوری ته دپاره د تحصیل د مجهول تصوری په تصورات کښې ، او ترتیب ورکول معلوم تصدیقی ته دپاره د تحصیل د مجهول تصدیقی په تصدیقاتُ کښې» اول ته معرف او قول شارح وائی ، او دویم ته حجت او دلیل وائی. او اجزآء د معرف یعنی موصل تصوری او اجزآء د حجت یعنی موصل تصدیقی ته مبادی وائی ، او **مقدمات** صرف اجزآء د حجت او دلیل ته وائی ، پدی بنا باندی ذکر د «المقدمات» پس د «المبادی» نه ذکر دخاص بعد العام دے ، او کله چې ذکر د خاص بعد العام وشی ؛ نو مراد د عام نه ما وراء الخاص وی لهذا دلته به مراد د مبادی نه اجزآء د معرف وی فقط.

اَلْجَوَابُ عَنِ الْاِعْتِرَاضِ

قُلْنَا هٰذَا علیٰ عَادَةِ الْمَشَایِخِ فِیْ الْاِقْتِصَارِ عَلَی الْمَقَاصِدِ وَ الْاِعْرَاضِ عَنْ تَدْقِیْقَاتِ الْفَلَاسِفَةِ ، فَاِنَّهُمْ لَمَّا وَجَدُوْا بَعْضَ الْاِدْرَاکَاتِ حَاصِلَةً عَقِیْبَ اِسْتِعْمَالِ الْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ الَّتِیْ لَا شَکَّ فِیْهَا سَوَاءٌ کَانَتْ مِنْ ذَوِیْ

الْعُقُوْلِ أَوْ غَيْرِهِمْ جَعَلُوْا الْحَوَاسَ أَحَدُ الْأَسْبَابِ ، وَ لَمَّا كَانَ مُعْظَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ الدِّيْنِيَّةِ مُسْتَفَادًا مِنَ الْخَبَرِ الصَّادِقِ جَعَلُوْا سَبَبًا آخَرَ ، وَ لَمَّا لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُمُ الْحَوَاسُ الْبَاطِنَةِ المسمّاة بِالْحِسِّ الْمُشْتَرَكِ و الْخَيَالِ و الْوَهْمِ و غَيْرِ ذٰلك و لَمْ يَتَعَلَّقْ لَهُمْ غَرَضٌ بِتَفَاصِيْلِ الْحَدْسِيَّاتِ و التَّجْرِبِيَّاتِ و الْبَدِيْهِيَّاتِ وَ النَّظْرِيَّاتِ وَ كَانَ مَرْجَعُ الْكُلِّ الى الْعَقْلِ جعلُوْهُ سببًا ثالثًا يُفْضِيْ الى الْعِلْمِ بمجرَّد إلتفاتٍ أو بِإنْضِمَامِ حدْسٍ أَوْ تَجْرُبَةٍ أو تَرْتِيْبِ مقدّماتٍ ، فجَعَلُوا السَّببَ فی الْعِلْمِ بِأنَّ لَنَا جُوْعًا و عَطْشًا و أَنَّ الْكُلَّ اعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ ، و انَّ نُوْرَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِّنْ نُّوْرِ الشَّمْسِ ، و أَنَّ السَّقَمُوْنِيَا مُسْهِلٌ ، و أنّ الْعَالَمَ حادِثٌ هُوَ الْعَقْلُ ، و إِنْ كَانَ فِي الْبَعْضِ بِإِسْتِعَانَةٍ مِنَ الْحِسِّ. **ترجمة:** مونږ په جواب کښې وايو: چې حصر د اسبابُ د علم په درې کښې بنا دے په عادت د مشائخُ باندې چې دوی اکتفا کوی په مقاصدُ باندې ، او مخ اړوی د جوړو خبرو د فلاسفۇ نه ؛ ځکه چې کله دوی او موندل بعض علومُ لره چې حاصلیده روسته د استعمال د حواس ظاهره نه هغه چې شک نشته په هغې کښې برابره ده که دغه حواس د عقلمندُ وی او که د غیر عقلمندُ وی ؛ نو وګرځوو دوی حواسُ لره یو د اسبابُ د علم نه. او کله چې وو لویې لویې د معلومات دینیه نه أغستے شوی د خبر صادق نه ؛ نو وګرځوو دوی دی لره بل سبب ، او کله چې نه وو ثابت د دی مشائخ په نیز باندې حواس باطنه چې نوم ورکړے شوے هغې ته حس مشترک ، خیال ، وهم او د دینه علاوه او نه وو متعلق د دوی دپاره څه غرض په تفاصیلُ د حدسیاتُ ، تجربیاتُ ، بدیهیاتُ او نظریاتُ او وو رجع د دی ټولو علومُ عقل ته ؛ نو وګرځوو دوی عقل لره دریم سبب چې رسیږی علم ته په صرف کتلو سره او یا په انضمام (جوختیدو) د حدس یا تجربه او یا په ترتیب د مقدماتُ سره. پس دوی سبب د علم پدی خبره "چې زمونږ دپاره لوږه او تنده ده ، او کل د شئ لوی وی دجزء د شئ نه ، او رڼرا د سپوږمئ مستفاده او ماخوذه ده د رڼرا د نور نه ، او جمال ګوټه خیته بَیُوُنکی ده ، او پدی چې عالم حادث دے" وګرځوو خاص عقل لره ، اګر که په بعض کښې امداد د حِس نه هم اغستے شوے.

تَشْرِیْح: «لمّا لم یثبت» شرط دے او جزا ئی روسته عبارت د شارح رحمۃاللہ علیہ دے چې «جعلوه سببا ثالثا»

قوله: قلنا: ۔ جواب دے د اعتراض مذکور نه. چونکه اعتراض په شقوقُ باندې بنا وو ، د داسې اعتراض نه د جواب طریقې دوه وی ، یا خو په دغه شقوقُ کښې یو شق اختیار کړے شی او د هغې نه جواب وکړے شی او یا اختیار د شق آخر وشی. دلته معترض کل شقوق راغستی دی بهر څه شق نشته ؛ نو مونږ په دغه شقوقُ کښې اختیار د شق ثالث کوو او جواب کوو. حاصل الجواب دادے: چې مراد زمونږه د سبب نه «سبب مفضی فی الجملة» دے. اعتراض پرې دا وو چې حصر دی جامع ندے الخ؟ **جواب:** چې مراد زمونږه **سبب مفضی فی الجملة** دے خو مطلقا نه بلکه مشروط دے په یو څو شرائطُ باندې چې مشائخُ هغه شرائط وضع کړی دی هغه شرائط دا دی:
۱۔ دا سبب به قطعی الثبوت وی. ۲۔ مقصود اصلی به وی. ۳۔ مشهور به وی. ۴۔ شرافت به پکښې وی. اوس که دا شرائط پکښې وو ؛ نو دغه سببِ مفضی به مستقل سبب د علم وی او که نه وو ؛ نو مستقل سبب د علم نه شی کیدے.

قوله: فانهم لمّا: پدی عبارت سره شارح رحمۃاللہ علیہ بیان د **عادة المشائخ** کوی چې دوی څنګه حصر د اسبابُ د علم په **ثلثه** کښې وکړو ؟ حاصل ئی دا دے چې دوی کله اوکتل چې د بعض څیزونو ادراک پس د حواسِ ظاهره د استعمال نه حاصلیږی خواه دغه حواس د ذوی العقولُ وی یا د غیر ذوی العقولُ وی. داسې حواس چې د هغې په ذریعه سره کوم علم حاصل شی ؛ نو بیشکه بے شبهه

وی ، لهذا دوی یو سبب د علم دپاره حواس اوګرځول ؛ ځکه دا د مشائخُ په شرائطُ باندی برابر دے چې قطعي الثبوت دی.

قوله: و لمّا كان معظم: بیا دی مشائخُ دا هم اوکتل چې لوې لوې د معلومات دینیّه نه مستفاد وو د خبرصادق نه ؛ نو دوی «**خبرصادق**» دویم سبب اوګرځولو ؛ ځکه پدیکښې هم قطعیت او شرافت موجود دے.

قوله: و لمّا لم يثبت: یعنی هر کله چې حواس باطنه چې حس مشترک ، خیال ، متصرفه ، واهمه او حافظه دی قطعي الثبوت نه وو بلکه شکی وو ؛ ځکه چې فلاسفه د دی قائل دی خو د مشائخُ په نیز دا شکی الثبوت دی ، دغه شان په تفصیل د حدسیاتُ ، تجربیاتُ ، بدیهیاتُ ، نظریاتُ کښې (چې دا ټول اصطلاحات د فلاسفؤ دی) د مشائخُ په نیز پدیکښې هیڅ قسم فائده نشته او نه پکښې څه دلچسپي لری ، علاوه لا دا چې د دی ټولو رجع عقل ته ده ؛ ځکه چې دا ټول د معقولاتُ د قبیلے نه دی ؛ نو عقل د دی دپاره اصل شو او دغه ټول اشیآء ئی فروع شو ؛ نو عقل د اصلیّت د وجه نه دریم سبب اوګرځولے شو چې په بدیهیاتُ کښې په صرف التفات سره او په حدسیاتُ کښې د التفات سره په انضمام د حدس ، او په تجربیاتُ کښې د تجربه ، او نظریاتُ کښې د ترتیب د مقدماتُ سره دغه عقل سبب د علم دے. د «**بمجرّد التفات الی اخره**» هم دغه مقصد دے چې کارخو ټول د عقل دے.خو دغه نور ورسره د مُمِد په طور منضم کولے شی.

قوله: فجعلوه السبب: شارح رحمۃ اللہ علیہ اوس څه امثله ذکر کوی چې پدی سره تفصیل د جزا کوی چې دغه جزا «**جعلوه سببا ثالثًا**» ده. «**بأن لنا جوعا و عطشا**» دا مثال د وجدان دے. «**و أنّ الكل أعظم من الجزء**» مثال د بدیهي دے. «**نورالقمرمستفاد**» مثال د حدس دے. «**وانّ السقومونيا**» مثال د تجربے دے. «**و انّ العالم حادث**» د نظرالعقل مثال دے.

بَيَانُ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ

﴿فَالْحَوَاسُّ﴾ جَمْعُ حَاسَّةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ ﴿خَمْسٌ﴾ بِمَعْنَى اَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالضَّرُوْرَةِ بِوُجُوْدِهَا ، وَ اَمَّا الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الَّتِيْ تَثْبُتُهَا الْفَلَاسِفَةُ فَلَا تَتِمُّ دَلَائِلُهَا عَلَى الْأُصُوْلِ الْإِسْلَامِيَّةِ. **ترجمه:** پس حواس جمع د حَاسَّةٌ ده په معنی د قوة الحاسة سره پنځه دی . پدی معنی چې عقل فیصله کوی په وجود د دی باندی په بدیهي طریقے سره ، او هر چې حواس باطنه دی هغه چې ثابتوی هغی لره فلاسفه ؛ نو نهٔ دی پوره دلائل د ثبوت د هغی په اسلامی اصول باندی.

تَشْرِيْح: اجمالی خبری دری دی: ۱۔ **الربط.** ۲۔ **غرض الماتن** رحمۃ اللہ علیہ **من عبارته.** ۳۔ **غرض الشارح** رحمۃ اللہ علیہ **من عبارته.**

ربط: مخکښې ماتن رحمۃ اللہ علیہ اسباب د علم اجمالا ذکر کړه چې دری دی ؛ نو اوس بالترتیب د هغی تفصیل کوی ؛ ځکه چې تفصیل بعد الاجمال أوقع فی الذهن وی ، پدی سره دویمه خبره هم

معلومه شوه چې غرض الماتن رحمة الله عليه دے. بیا ئې په اسباب د علم کښې حواس مقدم کړل په خبرصادق او عقل باندې ؛ ځکه چې په اجمال کښې مقدم وو ، چې تفصیل مطابق شي د اجمال سره. دويم: پدې وجه چې حواس کثیر الوقوع دي ؛ ځکه دا سبب د علم د ذوی العقول او غیر ذوی العقول دواړو دپاره دی. دریم: دا چې په حواسُ سره چې کوم علم حاصل شي نو هغه قوي وي ؛ ځکه مشهوره مقوله ده «لَيْسَ الْخَبَرُ كَالْمُعَايَنَةِ» بیا ماتن رحمة الله عليه په «خمسٌ» سره د حواسُ اجمالي تعداد خائی ، او په «السّمع والبصر آه» سره تفصیل د حواسُ کوی.

۳ـ **أَغْرَاضُ الشَّارِحِ** رحمة الله عليه : ﴿۱﴾... تعین د صیغے د حواس به وکړی «**جمع حاسّةٍ**» سره. ﴿۲﴾... دفع د اعتراضاتُ به وکړی «**بمعنى القوة الحاسة/ بمعنى أنّ العقل**» سره.

قوله: جمعُ حَاسَّةٍ: ۱ـ حواس جمع د حاسةٌ ده تعین د مفرد د حواسُ شارح رحمة الله عليه وکړو دپاره د دفع د اعتراض د ماتن رحمة الله عليه نه. حاصل د اعتراض دا دے چې د ماتن رحمة الله عليه عبارت «الحواسُ خمسٌ» صحیح ندے ؛ ځکه دا د قاعدے او قانون د عدد نه خلاف دے ؛ وجه دا ده چې «خمسٌ» عددِ أقل دے ، او قانون په عددِ اقل کښې دا دے چې دا خلاف القیاس استعمالیږی پدی شان که معدود د دی مذکر وو نو عدد به مؤنث راوړے کیږی لکه: «**خمسةُ رجالٍ**» او که معدود مؤنث وو نو عدد به مذکر ذکر کیږی لکه: «**خمسُ نِسْوَةٍ**» دلته حواس معدود مذکر دے ؛ ځکه چې علامه د تأنیث پکښې موندِ ته نه ښکاری ؛ نو «**خمسةٌ**» عدد مؤنث پکار وو ؟ **جواب:** چې د مذکور قانون موافق دلته معدود مؤنث دے ؛ ځکه چې حواس جمع ده او تذکیر تأنیث د جموعُ بنا وی په تذکیر تانیث د مفرداتُ د هغے ، او د «**حواس**» مفرد «**حاسةٌ**» مؤنث دے ؛ نوجمع به ئې هم مؤنث وی لهذا «**خمسٌ**» عدد به مذکر وی.

دويم: غرض د شارح رحمة الله عليه په «**جمع حاسةٍ**» عبارت سره یو بل اعتراض دفع کول دی چې حواس به جمع د **إحساس** وی ، بنا پدی روسته تفصیل کول په «**السمع والبصر آه**» سره صحیح ندے ځکه چې د سمع بصر د احساس سره هیڅ قسم تعلق نشته ؟ **جواب:** دا جمع د «**حاسةٌ**» ده نه د **إحساس فلا اشكال.**

قوله: بمعنى القوة الحاسة: دا هم دفع د اعتراض ده: چې ستا مراد به د «**السمع و البصر آه**» نه محل د سمع او محل د بصر وی چې هغه غوږونه او سترګی دی حالانکه دا خو نه صحیح کیږی ؛ ځکه چې ډیر کرتے د یو چا سترګی وی خو د لیدلو کارنه کوی ، دغه شان غوږونه وی خو اوریدل نه کوی ؟ **جواب:** مراد د حواسُ نه محلونه د حواسُ ندی بلکه قوّة حاسه مراد دے چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په دغه محلونو کښې خوندی کړے دے چې روسته په تعریفاتُ کښې شارح رحمة الله عليه پدی تصریح کوی.

قوله: بمعنى أن العقل حاكمٌ: پدی عبارت سره شارح رحمة الله عليه بل اعتراض دفع کوی چې روسته ئې په «**و أما الحواس الباطنة**» سره ذکر کوی. حاصل د اعتراض دا دے: چې حصر د حواسُ په پنځه کښې صحیح ندے ؛ ځکه چې دا جامع ندے او کوم حصر چې جامع نه وی هغه صحیح نه وی ، لهذا ستا حصر هم صحیح نه شو ؟ کبریٰ خو واضح ده **و قد مرَّ تفصیله**. دلیل د صغریٰ دا دے چې

کل حواس پنځه ندی بلکه لس دی ، پنځه حواس ظاهره دی کوم چې تا ذکر کړی دی ، او پنځه حواس باطنه دی چې مسمی دی په «حس مشترک ، خیال ، متصرفه ، واهمه ، حافظه» سره. جواب: کبری دی مُسلَّمه ده خو صغری دی نه منم چې زمونږه حصر جامع ندے بلکه مونږه چې په کومو حواسُ کښې حصر کړے دے ؛ نو زمونږه مراد هغه حواس دی چې قطعی الشبوت وی او عقل د هغی په وجود باندی بداهةً فیصله د وجود کوی چې هغه حواس خمسه ظاهره دی ، پاتی شو حواس خمسه باطنه ؛ نو هغه قطعی الثبوت او اتفاقی ندی صرف فلاسفه پری قائل دی مونږه ئی ورسره نه منو.

قوله: و أما الحواس الباطنة: شارح رحمۃ اللہ علیہ وجه ذکر کوی د عدم تسلیم د دغه حواس باطنه. چې حواس باطنه مونږه ځکه نه منو چې فلاسفه دغه حواس په کومو دلائلُ سره ثابتوی ؛ نو هغه دلائل په اصول اسلامیه باندی تام ندی. پاتی شوه داخبره چې دوی دا په کومو دلائل سره ثابتوی چې د اصول اسلامیه نه خلاف دی ؟ نو هغه دا چې فلاسفؤ درے مقدّمات وضع کړی دی:

۱ـ چې «**الواحد لا يَصْدرُ منه اَلّا الْوَاحِد و الا لم يكن الواحد واحدًا**» یعنی صدور د کثیر بما هو کثیر د واحد بما هو واحد نه نه کیږی ورنه واحد به واحد پاتی نه شی. ۲ـ چې په مابین د علم او معلوم کښې اتحاد ذاتی دے ، یعنی علم عین دے د معلوم سره. ۳ـ دا چې واجب تَعَالیٰ او علم د واجب تَعَالیٰ د یو بل عینین دی.

بیا پدے دری مقدّماتُ باندے دوی دری تفریعات کوی. په اوّله مقدّمه باندے تفریع دا کوی چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ خالق ، محدِث او مکوّن د دی عالم ندے ـ یعنی ـ صدور د عالَم د الله تعالی نه ندے شوے ؛ ځکه دا اتفاقی مسئله ده عندنا و عند الفلاسفه چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ واحد لا شریک دے ، اوس که الله تعالی محدِث او مکوّن د دی عالم شی «نو چونکه په عالَم او کائناتُ کښې کثرت دے» نو په الله جلّ شانه کښې به هم کثرت راشی. پدی شان چې الله تعالی «**من حيث أنَّهٗ مُصْدِرٌ لِزَيْدٍ**» شی دا به غیر وی د دینه چې «**أنَّهٗ مُصْدِرٌ لِعَمْرٍو**» شی ، لهذا الله تعالی واحد نه شو.

پاتی شوه دا چې الله تعالی موجِد د عالَم نه شو ؛ نو دا عالَم او کائنات څنګه وجود ته , غله ؟ نو دوی وائی چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ صرف عقل اوّل پیدا کړو ؛ نو د واحد نه واحد پیدا شو ، بیا د عقل اوّل دوه تعلقے او نسبتونه دی ، یوه تعلقه ئی د علت سره ده چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ دے پدی جهت سره ده لره وجوب غیری ثابت شو ، او دویمه تعلقه ئی د معلول سره ده چې دے پخپله معلول دے پدی جهت سره ده لره امکان ذاتی ثابت شو ؛ نو په عقل اول کښې تعدّد او اثنینیت راغلو ، پدغه دوه تعلقو باندی عقل اوّل دوه څیزونه پیداکړل: یو عقل ثانی. دویم فلک اوّل. بیا عقل ثانی هم دوه څیزونه پیداکړل: عقل ثالث او فلک ثانی ؛ ځکه د ده هم دغه دوه تعلقے دی ، دغه شان هر عقل د دغه تعلقاتُ په وجه موجِد د بل عقل او فلک وګرځیدو ، په دغه ترتیب سره لس عقول او نهه افلاک پیدا شول. عقل عاشر سوچ وکړو چې که مونږه دغه شان عقول او افلاک پیداکوو نو ټول عالَم به د عقول او افلاک نه ډکه شی لهذا عقل عاشر دوه څیزونه پیدا کړل چې یو هیولیٰ ، او بل صورت دے. دا دواړه داسی څیزونه وو چې په هر شئ کښې علی السویه موجود وی پس باقی کائنات د هیولی او صورت نه صادر دی.

په دویمه او دریمه مقدمه باندے دا تفریع کوی چې د الله تبارک وتعالیٰ علم په ممکناتُ باندے نشته «العیاذ بالله» ځکه چې د علم او معلوم په مینځ کښې اتحاد دے بنا په مقدمه ثانیه باندی، بل طرف ته علم د باری تعالیٰ عین دے د الله تبارک وتعالیٰ سره بنا په مقدمه ثالثه باندی. اوس که علم د الله تبارک وتعالیٰ په ممکناتُ باندی راشی نو ممکنات چې معلومات دی دا به عین شی د الله سبحانه و تعالیٰ سره او په ممکناتُ کښې خو تغیر راځی او تغیر په معلوم کښې مستلزم دے تغیر لره په عالِم کښې د وجه د عینیت نه او تغیر علامه د حدوث ده، پس الله تعالیٰ حادث شو او دا خو باطل ده، لهٰذا په ممکناتُ علم د الله تبارک وتعالیٰ نشته. اوس چې علم د الله تبارک وتعالیٰ په ممکناتُ رانغلو؛ نو پدی به علم په څه ذریعه او طریقه سره حاصلیږی ؟ نو دوی وائی چې دری **مُدرَکاتُ** (بصیغة اسم المفعول) دی، او دری ئې **مدرِکات** (بصیغة اسم الفاعل) دی، او د دی مدرَکاتُ دپاره بیا دری خزانے دی. دری مدرَکات دا دی: «**معانی کلیه، معانی جزئیه، جُزئیّات مادیه**» دری مدرِکات ئې دا دی: «**عقل فعّال، وَهَمْ، حسِّ مشترک**» او دری خزانے دا دی: «**عُقُولِ عشره، خِیال، حافظه**» تفصیل ئې دا دے چې د اول مدرَک چې **معانی کلیه** دی چې دیته مجردات هم وائی؛ ځکه پدیکښې تجرد دے د محسوساتُ نه، د دی دپاره مدرِک **عقل عاشر** دے چې **عقل فعّال** ورته هم وائی (۱) او خزانه ئې **عقول عشره** دی. دویم مدرَک **معانی جزئیه** دی «دا هغه معانی دی چې تعلق ساتی د محسوساتُ سره، لکه: شجاعت د علی رضی الله عنه، یا بیزه چې د زمری نه تختی او د خپل بچی سره تلطّف او نرمی کوی» د دی مدرِک **وَهَم** (۲) دے، او خزانه ئې **خیال** ده. دریم مدرَک **جزئیات مادیه** دی چې د دی دپاره مدرِک **حس مشترک** دے، او خزانه ئې **حافظه** ده. زمونږه پدی تفصیل سره په باطن کښې څلور حواس پیدا شول چې نومونه ئې دا دی: «**حس مشترک، خیالِ، واهمه، حافظه**» اوس د دی دپاره یو بل قوت پکار دے چې د دی خدمت کوی او د یو حِس نه بل حِس ته انتقال د معانیو کوی، هغه بل قوت «متصرفه» ده؛ نو حواس باطنه ټول پنځه شول چې فلاسفه ئې پدی طریقه سره ثابتوی.

خو دا ټول دلائل او مقدمات د اصول اسلامیه سره ټکراؤ او منافات لری او ټول مقدمات ئې باطل دی. اوله مقدمه خو ځکه باطل ده چې صدور د کثیر بما هو کثیر د واحد بما هو واحد نه بالکل صحیح دے، او که ته وائی چې دا مستلزم دے تعدد لره په واحد کښې؛ نو جواب دا دے چې دا تغایر، تغایر اعتباری دے او د تغایر اعتباری په وجه باندی په اشیآء کښې تغایر ذاتی نه راځی مثلاً: الله تعالی چې مصدِّر د زید دے غیر دے د دینه چې مصدِّر د عمرو دے خو دا غیریت اعتباری دے، او ذاتًا و حقیقةً تغایر او تعدد په مضاف الیه کښې راغے چې زید، عمرو دی.

(۱).. ځکه چې عقل ادراک د جزئیات نه شی کولے؛ «لان العقل لکونه مجردا لا یدرک الجزئیات» ځکه که عقل مدرک د جزئیات شی؛ نو به جزئیاتُ کښې تقسیم راځی او قاعده دا ده چې تقسیم د حال مستلزم کرځی تقسیم لره په محل کښې پس لازم به شی تقسیم به عقل کښې و هذا باطل.

(۲).. الوهم قوة جسمانية للإنسان محلها آخر التجويف الأوسط من الدماغ من شأنها إدراك المعانی الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وهذه القوة هی التی تحكم فی الشاة بأن الذئب مهروب منه وأن الولد معطوف عليه . و هذه القوة حاكمة على القوى الجسمانية كلها مستخدمة إياها استخدام العقل القوى العقلية بأسرها ، الوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فی أمور غير محسوسة كالحكم بأن وراء العالم فضاء لا يتناهی والقياس المركب منها يسمى سفسطة. (التعاريف : ص: ۷۳۵)

دغه شان دا قاعده د بداهت او نفس الامر نه هم خلاف ده ؛ ځکه هر انسان واحد دے او په یو وخت کښې د یو انسان نه صدور د کثیر کیږي پدی شان چې «اوریدل ، لیدل ، خبری کول ، ساه اغستل ، تلل راتلل ، لیکل کول ، لمس کول» ډیر کارونه په آن واحده کښې په یوځل کوی او هیڅ چا په نیز باندې تعدد او کثرت په دغه انسان کښې نه راځی ؛ نو الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ خو قادر مطلق ذات دے ولی هغه به په صدور د اشیآء کثیره قادر نه وی ؟ بیشکه چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ قادر دے او هیڅ قسم کثرت پکښې نه شی راتلے.

دریم دا چې دا مقدمه د دوی پدی وجه هم باطل ده چې په دوی باندې پخپله د دی نه خلف لازم شوے دے هغه دا چې عقل اول ، تر عقول عشره پوری سره د هیولی او صورت نه هم واحد واحد دی یعنی ذاتًا پکښې وحدت دے او دوی وائی چې د تغایر اعتباری په وجه باندې د دینه صدور د کثیر شوے دے ؛ نو تاسو په خپله د خپلے مقدمے نه خلاف قول کوئ.

دویمه او دریمه مقدمه ئې داسې باطل ده چې په مابین د عالم او معلوم کښې علاقه د عینیت نده بلکه علاقه د نعتیت ده ، پدی شان چې معلوم نعت او عالِم ئې منعوت دے ، بنا پدی علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د الله جل شانه سره عین نه شو بلکه د دی په مابین کښې هم علاقه د نعتیت شوه چې علم صفت د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے او تعلقه ئې د ممکن سره راځی اګر چې په ممکنات کښې تغیر راځی خو دا ندے مستلزم تغیر لره په ذات کښې ؛ ځکه چې تغیر په تعلقات کښې نه فائده کوی تغیر لره په ذات کښې ، لکه د آئین شیشه شوه یو ځل ورته زید مخامخ شو بیا ورته عمرو مخامخ شو تغیر په تعلق کښې راغے خو دا ندے مستلزم تغیر لره په ذات د شیشه کښې.

تَفْصِيلُ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ

﴿السَّمْعُ﴾ وَ هُوَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ فِيْ مَقْعَرِ الصِّمَاخِ يُدْرَكُ بِهَا الْأَصْوَاتُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ إِلَى الصِّمَاخِ ، بِمَعْنٰى أَنَّ اللهَ تَعَالٰى يَخْلُقُ الْإِدْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذٰلِكَ. ﴿وَ الْبَصَرُ﴾ وَ هُوَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الْعَصَبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَاقَيَانِ فِي الدِّمَاغِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَتَأَدَّيَانِ إِلَى الْعَيْنَيْنِ يُدْرَكُ بِهَا الْأَضْوَاءُ ، وَ الْأَلْوَانُ ، وَ الْأَشْكَالُ ، وَ الْمَقَادِيْرُ ، وَ الْحَرَكَاتُ ، وَ الْحُسْنُ ، وَ الْقُبْحُ وَ غَيْرُ ذٰلِكَ مِمَّا يَخْلُقُ اللهُ تَعَالٰى إِدْرَاكَهَا فِي النَّفْسِ عِنْدَ إِسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةَ. ﴿وَ الشَّمُّ﴾ وهي قوةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الزَّائِدَتَيْنِ النَّابِتَتَيْنِ فِي مُقَدَّمِ الدِّمَاغِ الشَّبِيْهَتَيْنِ بِحُلْمَتَيِ الثَّدْيِ تُدرَكُ بِهَا الرَّوَائِحُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ ذِي الرَّائِحَةِ إِلَى الْخَيْشُوْمِ. ﴿وَالذَّوْقُ﴾ وَ هِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰى جِرْمِ اللِّسَانِ يُدْرَكُ بِهَا الطُّعُوْمُ بِمُخَالَطَةِ الرُّطُوْبَةِ اللُّعَابِيَّةِ الَّتِي فِي الْفَمِ بِالْمَطْعُوْمِ وَ وُصُوْلِهَا إِلَى الْعَصَبِ. ﴿وَ اللَّمْسُ﴾ وَ هِيَ قوةٌ منبثةٌ فِي جَمِيْعِ الْبَدَنِ تُدرَكُ بِهَا الْحَرَارَةُ وَ الْبُرُوْدَةُ وَ الرُّطُوْبَةُ وَ الْيُبُوْسَةُ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ عِنْدَ التَّمَاسِ وَ الْاتِّصَالِ بِهٖ. ترجمه: (د دغه حواس خمسه نه یوه حاسه) «سمع» ده ، او دا هغه قوت دے چې خوندی کړے شوے دے په هغه پله کښې چې خوره شوی ده په دننه طرف د غوږ کښې ، چې معلوموَلے شی پدی سره

اوازونه په طريقے د رسيدلو د هوا چې متصفه شي په كيفيت د اواز باندې دغه سورې ته ، پدې معنى چې الله تعالىٰ پيدا كوي په دغه وخت كښې ادراک لره په نفس كښې. او (دويم د دغه حواسُ نه) «بصر» دے او دا هغه قوت دے چې خوندي كړے شوے دے په هغه دوه پلو كښې چې ډډي دي هغه چې دواړه يوځائي شوي دي په دماغ كښې او بيا جدا شوي دي پس رسيدلي دي سترګو ته ، معلومولے شي پدې سره رنړاګانے ، رنګونه ، شكلونه ، مقدارونه ، حركتونه ، خائسته او بد صورت او د دينه علاوه نور اشيآء د هغه نه چې پيدا كوي الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ علم د دې په نفس كښې په وخت د استعمال د عبد كښې دې قوت لره. او (دريم د دغه حواسُ نه) «شَم» دے ، او دا هغه قوت دے چې خوندي كړے شوے دے په هغه دوه زياتي غوښو كښې چې بوتي راوتلي دي په مخكښې حصه د دماغ كښې چې مشابه دي د سرونو د تَيُونو «سينو» سره ، معلومولي شي پدې سره بُويونه په طريقے د رسيدلو د هوا چې متصفه شي په كيفيت د د دغه بودار شي سره خيشوم «د پوزے بره هډوكے» ته. او (څلورم د دغه حواسُ نه) «ذوق» دے ، او دا هغه قوت دے چې خور كړے شوے دے په پله كښې چې خوره شوي ده په جوڼه د ژبے باندې ، معلومولے شي پدې سره خوندونه په ګډوډتيا د لوندوالي د لاړو هغه سره چې په خوله كښې دي د خوړلے شوي خيز سره او رسيدل د دې هغه پلے ته. او «پنځم د دغه حواسُ نه) «لمس» دے ، او دا هغه قوت دے چې خور دے په ټوله «سرمن» د بدن كښې معلومولے شي پدې سره تود والے ، يخ والے ، لوند والے ، وچ والے او د دې غوندې نور ،

واقع اشياءُ ادراک نه شي کولے. دويم دا چې قوت سامعه مدار دے د کمالات او فضائل انسانيه دپاره ، هم دغه وجه ده چې ړوند «أعمى» انسان ډير لوى لوى کمالات او فضائل حاصلوى چې کوڼ «أصم» هغه نه شي حاصلولے بلکه د کوڼ مثال د څاروى وى. دريم دا چې په قرآن کريم تقريبا په هر ځائے کښې «سمع» په «بصر» باندى مقدم شوے دے. كما قال تعالى: {إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ} ﴿الإسراء: ٣٦﴾ {فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِّن شَيْءٍ} ﴿الأحقاف: ٢٦﴾ دغه شان د الله تعالى په صفات کښې هم صفت سمع د بصر نه مخکښې ذکر شوے دے: {إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} ﴿غافر: ٢٠﴾ څلورم دا چې د نبوت دپاره «سمع» شرط دے نه چې «بصر» دغه وجه ده چې الله تعالى هيڅ يو پيغمبر کوڼ ندے پيدا کړے او نه ئې روسته کوڼ کړے دے البته په انبيآء کرام کښې داسې شته چې الله تعالى پرى د ړوند والى امتحان کړے دے لکه يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ او شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ خطيب الانبيآء.

ربط لفظى دا دے چې «السمع» يا بدل دے د «الحواس» نه ، او يا خبر د مبتدا محذوفه دے چې «أحدُها» دے تقدير به داسې شي چې «أحدها السمع».

قوله: البصر: أغراض د شارح رحمه الله دری خبرې دى.﴿١﴾...تعريف د قوة سامعه به وکړى «وهى قوة» سره. ﴿٢﴾... مدرَکات د دى قوت به ذکر کړى «يدرَک بها» سره. ﴿٣﴾... دفع د اعتراض به وکړى «بمعنى أنَّ الله تَعَالىٰ» سره.

قوله: وهى قوة: ۱ـ د تعريف حاصل دا دے چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د هر حيوان غوږ داسې پيدا کړے دے چې د دى دا سوری ... پراخه دے او بيا دننه طرف ته تنګ ګيږى څنګه چې د مولئ او ګازرے شکل دے داسې ديته شکل مخروطى وائى. الله تعالى په خپل قدرت کامله سره په دغه دننه ځوړ طرف کښې يوه پله «عصب» پيدا کړى ده چې په هغې کښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د اواز ادراک وديعت کړے دے.

قوله: يدرک بها: ۲ـ اوس دغے پلے ته دا اواز څنګه رسيږى ؟ نو هغه داسې چې چونکه بهر دنيا ټوله د هوا نه ډکه ده ، کله چې اواز صادر شي نو دغه اواز د هوا سره ټکراو شي او هوا د ځان سره مکيفه کړى په کيفيت د صوت باندى ، بيا دغه هوا خپله مجاوره هوا لره مکيفه کړى په دغه کيفيت سره ، د دينه يو لهر جوړ شي او داسې ځي تردى چې د غوږ د سورى د هوا سره ټکراؤ شي او پدى طريقه سره پلے ته ور ورسيږى هغه ئې ادراک وکړى. اوس که اواز رو وو ؛ نو د هغې لهر کمزورے وى ؛ نو اواز هم غوږ ته کمزورے ورسيږى او که تيز وى نو تيز ورسيږى. مثال ئې د اوبو د ډنډ «حوض» دے چې هغې ته يوه کټئ «حَجَر» واچولے شي د هغې سره په دغه اوبو کښې يو لهر پيدا شي ، که کټئ وړه وى نو لهر هم د لګ ځائے پورى لاړ شي او بيا ختم شي ، او که غټه وى؛ نو لهر ورسره ډير پيدا شي او تر ډير ځائے پورى لاړ شي. هم دغه وجه ده چې سائنسدانانو د اواز د تيزولو دپاره داسې آلات ايجاد کړه چې د هغې په وجه دغه لهرونه تيز کړى او اواز تر لرى لرى ورسيږى لکه لاوډ سپيکر ، موبائل ، ټليفون وغيره.

قوله: بمعنى أن الله تَعَالىٰ: ۳ـ دفع د اعتراض کوى. چې تا خو نسبت د ادراک دى قوت ته وکړو حالانکه مؤثر حقيقي خو په هر څيز کښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے ؛ څکه خالق د دى حاسے الله

تعالیٰ دے ؟ **جواب:** چې بیشکه چې خالق الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے خو چونکه زمونږه خبره په سبب فی الجملة کښې روانه ده او د هغې مقصد دا وو چې پس د استعمال د سبب نه الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ مفضی په طریقه د **جریان العادة** سره ادراک د دغه اشیاء پیدا کوی.

قوله: فی النفس: شارح رحمۃ اللہ علیہ د «**نفس**» قید اضافه وکړه پدی سره هم مقصود دفع د سوال ده چې قوت سامعه خو مادی قوت دے چې په غوږ کښې دے ، او مادی قوتونه قابل ادراک نه وی ؟ جواب: په حقیقت کښې سبب ظاهری خو عقل او نفس دے پدی شان چې عقل دا معلومات ورکوی چې دا د فلانکی شی اواز دے ، او سبب حقیقی ئی الله تعالی دے.

قوله: و البصر: ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو دویم قسم د حواسُ خمسه ذکر کوی چې "**بَصَرْ**" دے ، اغراض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دغه دری خبری دی چې په قوة سامعه کښې بیان شوې.

قوله: وَ هِيَ قوةٌ مُودَعَةٌ: حاصل د تعریف دا دے: چې د دماغ د مخکښې حصے نه دوه ړدی (یعنی مینځ ئی خالی دے لکه د ډریپ د پائپ غوندے) پټې راوتلی دی او ستړږو ته رسیدلی دی ، ستړږو ته د رسیدلو نه مخکښې دا دواړه پلے د یو بل سره میلاو شوی دی پدی شان د دی په مینځ کښې چې کوم رکاوټ دے هغه ختم شوے دے (لکه دوه پائپونه چې د تی یا د منفول په ذریعه میلاو شی) په کوم ځائی کښې چې دغه دواړه پلے میلاو شوی دی دغے ته «**مجمعُ النُّورَيْن**» وائی ، بیا د دغه «**مجمعُ النُّورَيْن**» نه دغه پلے ستړږو ته رسیدلی دی. البته ستړږو ته په رسیدلو کښې بیا د تَشرِيْحُ الاعضآء د علمآء اختلاف دے. بعض وائی پس د ملاقات نه ښئ طرف واله پله ښئ ستړږی ته رسیدلی ده او کس طرف واله پله کسی ستړږی ته رسیدلی ده لکه داسی: او بعض نور وائی چې دواړه پلے د تقاطع په ذریعه باندی د یو بل أپوټه تلی دی پدی شان چې ښئ طرف واله پله کسی ستړږی او کس طرف واله پله ښئ ستړږی له تلی ده لکه داسی: بیا د دی دا میلاویدل پدی بنیاد باندی کیږی چې چونکه ستړږی دوه دی ؛ نو پکار وه چې نقشے ئی هم دوه ښکاره کولے خو دغه پلے چې په «**مجمعُ النُّورَيْن**» کښې میلاو شی نو نقشه یوه ښکاره کوی پس یو شئ انسان ته دوه نه ښکاری.

قوله: یدرک بها الاضوآء: پدی عبارت سره مدرکات د دی حاسے بیانول چې د ترجمه نه واضح دی. بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ په مبصرات کښې «**أضواء ، ألوان**» مقدم کړه په نورو مبصرات باندی ؛ ځکه چې اولا بالذات لیدل د ضوء او لون کیږی او دغه باقی اشیآء ثانیا بالعرض معلومیږی.

اعتراض: مقادیر په مبصراتُ کښې حسابول صحیح ندی ؛ ځکه چې مقادیر د امور وهمیه نه دی یعنی طول ، عرض ، عمق ، خط ، سطح ، جسمی تعلیمی د وهم سره تعلق ساتی. **جواب:** مراد زمونږه د مقدار نه اجزآء لا تتجزی دی او هغه په ستړږو لیدلے کیږی.

اعتراض: حرکت عبارت دے د هغه خط نه چې منتزع کیږی د حرکت د متحرک نه ؛ نو دا په ستړږو څنګه لیدلے کیږی ؟. **جواب:** دلته مراد دَ حرکت نه ما یتحرک دے چې جسمِ متحرک دے نه خطوط وغیره ، او دا د قبیلے د محسوساتُ نه دے په ستړږو لیدلے کیږی.

اعتراض: د حسن او قبح خو ادراک په عقل سره کیږی ؛ ځکه حسن عبارت دے د صفت کمال نه په شئ کښې او قبح عبارت دے د صفت د نقصان نه ؛ نو دا څنګه په ستړږو لیدلے

کیږي؟. جواب: دلته مراد د حسن او قبح نه تناسب د اعضاء او عدم تناسب دے خلقة او دا په سترګو ښکاري.

قوله: مما يخلق الله: پدې عبارت سره اعتراض دفع کوی کما مر.

قوله: و الشم: دریم قسم د حواسُ ذکر کوی قوت شامه ، د دی تعریف کوی او مُدرَک ئی ذکر کوی. د تعریف حاصل ئی دا دے چې دا طاقت الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ په هغه دوه غوښو کښې ایخودے دے کومے چې په مخکښې حصه د دماغ کښې بوتی راوتلی دی شارح رحمۃ اللہ علیہ ئی تشبیه ورکړی ده د «حلمتی الثدی» د تیونو د سرونو سره ، دا تشبیه په بوټ راوتلو کښې هم ده ، او په سورو کښې هم ده چې څنګه د تیونو په سرونو کښې واړه واړه سوری وی ؛ نو پدغه غوښو کښې هم داسې سوری دی.

قوله: تدرك بها: مدرکات د شم ذکر کوی چې پدی سره بویونه محسوس کولے شی پدی شان چې دغه بوئ چې یوه هوا ده د بهر هوا سره مخلوطه شی او هغه خیشوم ته ورسیږی ؛ نو احساس ئی وشی. اوس که د دغه دوه غوښو دغه سوری بندی وی ؛ نو بیا ادراک نه کیږی لکه د زکام په حالت کښې د دی تجربه کیږی.

قوله: بكيفيّة ذی الرائحة: د دی عبارت معنی دا ده چې متشکل شی دغه بوئی په شکل هسی شکل چې هوا ده. دا معنی څکه کوو چې دغه بوئ د بودارِ څیز نه بعینه هوا ته نه نقل کیږی کنه لازم به شی وجود د عرض واحده په آن واحده کښې په محلّیْنُ کښې چې بودار شیٔ او هوا ده او تالی باطل مقدم ئی مثل دے.

قوله: والذوق: شارح رحمۃ اللہ علیہ تعریف او مدرک د دی حاسے ذکر کوی. د تعریف حاصل دا دے: چې ذوق یو قوت دے چې خور شوے دے په هغه پله کښې چې غوړولے شوی ده په جوسه د ژبه باندې چې پدی سره خوندونه د ماکولاتُ او مشروباتُ معلومیږی. یعنی په ژبه باندے دپاسه یوه پله ده چې سوریٔ سوریٔ ده لکه جال دار څیز چې څنګه وی ، کله چې یو شی د دغے پلی سره ولګی او د لاړو سره نمناک شی او لوند شی ؛ نو ژبه ئی ادراک وکړی چې دا خوږ ، تریخ ، نمکین ، ترؤ وغیره دے.

قوله: منبثة: اعتراض: شارح رحمۃ اللہ علیہ د نورو قواو په تعریف کښې لفظ د «**مودعة**» استعمال کړے دے او د قوة ذائقه او قوة لامسه په تعریف کښې ئی لفظ د «**منبثة**» استعمال کړو دا ولی ؟. **جواب:** د ذوق او لمس د قوة دائره وسیع ده په نسبت د دغه نورو قوتونو باندی ؛ نو لفظ د «**منبثة**» دلته او لفظ د «**مودعة**» هلته مناسب دے.

قوله: بمخالطة الرطوبة: دا دفع د اعتراض ده: چې د مطعوم ادراک د ژبے سره د لګیدو نه روسته کیږی ؛ نو دا خو په قوة لامسه سره ادراک وشو لهٰذ «**ذوق**» لره مستقل حاسه شمیرول ندی پکار بلکه په قوت لامسه کښې داخلول پکار دی ؟ **جواب:** یواځے په لمس سره دغه ادراک ژبه نه کوی بلکه د مطعوم سره د لاړو د خلط ملط کیدو نه پس چې کله دغه مطعوم د ژبی په مساماتُ کښې دننه ننوځی پس د هغی نه ژبه ادراک د خوند کوی ، په وچې ژبه دغه ادراک نه شی کیدے او دا خبره په مشاهدے سره ثابت ده.

قوله: واللّمس: ماتن رحمة الله علیه آخری قسم د حواسُ ذکر کوی چې «قوّة لامسه» دے. شارح رحمة الله علیه ئې تعریف او مدرِک ذکر کوی. د تعریف حاصل ئې دا دے چې دا یو طاقت دے چې خور شوے دے په ټول بدن کښې چې پدې سره تود والے، یخ والے، کلک والے نرم والے وغیره معلومیږی.

قوله: فی جمیع البدن: پدې عبارت د شارح رحمة الله علیه اعتراض راځی چې په ټول بدن کښې خو نوکونه او ویښته هم دی، حالانکه د نوکونو او ویښتو سره په اتصال باندے خو حرارت، برودت نه معلومیږی؟ **جواب:** دوه جوابه دی یو دا چې چونکه په اکثره حصه د بدن سره دغه ادراک کیږی او «للاکثر حکم الکل» ځکه شارح رحمة الله علیه لفظ د «جمیع» ذکر کړو. دویم دا عبارت په حذف د مضاف سره دے «فی جمیع جِلدِ البدن» یعنی مراد سرمن د بدن ده.

دَفْعُ الْاِعْتِرَاضِ

﴿وَ بِكُلِّ حَاسَّةٍ مِّنْهَا﴾ اَىْ مِنَ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ ﴿تَوَقَّفَ﴾ اَىْ يَطَّلِعُ ﴿عَلٰى مَا وُضِعَتْ هِىَ﴾ تِلْكَ الْحَاسَّةُ ﴿لَهٗ﴾ يَعْنِىْ اَنَّ اللهَ تَعَالٰى قَدْ خَلَقَ كُلًّا مِّنْ تِلْكَ الْحَوَاسِ لِاِدْرَاكِ اَشْيَآءِ مَخْصُوْصَةٍ كَالسَّمْعِ لِلْاَصْوَاتِ وَ الذَّوْقِ لِلطُّعُوْمِ وَ الشَّمِّ لِلرَّائِحَةِ لَا يُدْرَكُ بِهَا مَا يُدْرَكُ بِالْحَاسَّةِ الْاُخْرٰى، وَ اَمَّا اَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ ذٰلِكَ فَفِيْهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَآءِ وَ الْحَقُّ الْجَوَازُ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ بِمَحْضِ خَلْقِ اللهِ تَعَالٰى مِنْ غَيْرِ تَاْثِيْرٍ لِّلْحَوَاسِّ فَلَا يَمْتَنِعُ عَقِيْبَ صَرْفِ الْبَاصِرَةِ اِدْرَاكُ الْاَصْوَاتِ مَثَلًا، فَاِنْ قِيْلَ: اَلَيْسَتِ الذَّائِقَةُ تُدْرِكُ حَلَاوَةَ الشَّيْءِ وَ حَرَارَتَهٗ مَعًا؟ قُلْنَا: لَا، بَلِ الْحَلَاوَةُ تُدْرَكُ بِالذَّوْقِ وَ الْحَرَارَةُ بِاللَّمْسِ الْمَوْجُوْدِ فِى الْفَمِ وَاللِّسَانِ. **تُرجمه:** او په هره حاسه باندی د دغه پنځه حواسُ نه خبر دارے د هغه شئ کیږی چې دغه حاسه د هغی دپاره وضع شوی ده، یعنی بیشکه الله تبارک وتعالیٰ پیدا کړی ده هره یوه حاسه د دغه حواسُ نه د معلومولو د خاص اشیآء دپاره، لکه «سمع» د اوازونو دپاره «ذوق» د خوندنو دپاره «شم» د بویونو دپاره، چې نه معلومیږی په دغه سره هغه چې معلومیږی په بله حاسه سره، او هر چې دا خبره چې آیه جائز «ممکن» ده دا؟ پس پدیکښې خلاف د علمآء دے، او حق خبره امکان دے؛ ځکه چې دا ټول محض د الله تبارک وتعالیٰ په پیدایش سره دی بغیر د تاثیر د حواسُ نه پدیکښې، پس ممتنع نده دا چې پس د اړولو د قوة باصره نه مثلا الله تعالیٰ ادراک د اصواتُ پیدا کړی. که څوک اعتراض وکړی چې ولی قوت ذائقه په یو وخت کښې د تودوالی او خوږوالی د شئ ادراک نه کوی څه؟ نو مونږه په جواب کښې وایو چې نه، بلکه د خوږوالی ادراک د قوت ذائقه په ذریعه کیږی او د تودولی ادراک خو د قوت لامسه په ذریعه سره کیږی هغه چې موجود دے په خوله او ژبه کښې.

تَشْرِیْح: پدی عبارت سره غرض د ماتن رحمة الله علیه دفع د اعتراض ده. چې ستا حصر د حواسُ په پنځه کښې صحیح ندے؛ ځکه کیدے شی چې پدی مذکوره حواسُ کښې یوه حاسه د بلے په ځائې باندی کار کوی؛ نو تاله پکار وه چې هغه یوه حاسه دی ذکر کړی وے پنځه حواسُ ته څه ضرورت وو؟ **بالفاظ دیگر:** کیدے شی چې د علم دپاره سبب یوه حاسه وی او باقی حواس ئې شرائط وی؛ نو تا په ټولو د حواسُ اطلاق ولی وکړو؟ **جواب:** دا دواړه خبری غلطی دی، یعنی یوه حاسه د

بلې په ځائے کار نه شي کولے بلکه هره حاسه به خپل خپل ځائے کار کوي. دغه شان دا ټول حواس دي چې خپل خپل ادراک کوي داسي نده چې حاسه یوه ده او نور ئې شرائط دي.

قوله: ای من الحواس: غرض د شارح رحمة الله علیه د دې عبارت نه دوه خبرې دي: ﴿۱﴾... یو به تعیین د مرجع د ضمیر مجرور وکړي ﴿۲﴾.... دفع د یو اعتراض به وکړي. تعیین د مرجع خو ظاهر دے چې د «**منها**» ضمیر مجرور «**الحواس**» ته راجع دے ، دفع د اعتراض داسي کوي چې ضمیر مجرور د «**منها**» به «**حاسة**» ته راجع وي په «**بکل حاسة**» کښې ؛ ځکه چې دا مرجع قریب ده او اصل په ارجاع د ضمیر کښې قُرب دے خو بل طرف ته «**حاسة**» مرجع د ضمیر مجرور نه صحیح کیږي ؛ ځکه چې په دغه ضمیر «**من**» تبعیضی داخل شوے دے او پدې صورت کښې لازمیږي **تَبْعِیضُ الشَّیِ عَنْ نَفْسِه وَ ذَا بَاطِلٌ** ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه جواب وکړو چې دا ضمیر لفظ د **حاسة** ته ندے راجع بلکه «**الحواس**» ته راجع دے ؛ دلیل ئې دا دے چې په «**مِنها**» کښې دغه «**مِنْ**» تبعیضی دے چې مدخول د دے متعدد وي او تعدد په حواس کښې شته ؛ ځکه چې جمع ده نه په «**حاسة**» کښې. او که ته وائې چې اصل په ارجاع د ضمیر کښې قُرب دے ؛ نو دا اصل دے خو چې قریب ته ارجاع د ضمیر صحیح کیږي.

قوله: ای یطّلع: غرض د شارح رحمة الله علیه خو یو تعبیر کول دي د لفظ غیر مشهور نه په لفظ مشهور سره ، او دویم دفع د اعتراض کوي: چې «**تَوَقُّفُ**» فعل دے چې د دے دوه قسمه مصدر راځي ، یو مصدر د دې «**وقفٌ**» دے په معنی حصاریدلو او ودریدلو سره. دویم د دې مصدر «**وقُوفٌ**» دے په معنی د إطّلاع او خبر داریٔ سره ؛ نو دلته به «**تَوَقُّف**» فعل د «**وقف**» مصدر نه مأخوذ وي او دا معنی خو دلته غلطه ده ؛ ځکه چې ودریدل حصاریدل په ذوی الاجسامُ کښې راځي او حواس خو داسي ندي ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه او ویل: «**ای یَطَّلِعُ**» اشاره ئې وکړه دیته چې «**توقّف**» فعل د «**وقوف**» مصدر دے په معنی د اطلاع سره اوس معنی صحیح شوه.

قوله: ای تلک الحاسة: غرض د شارح رحمة الله علیه پدې عبارت سره هم یو تعین المرجع کول دي ، او دویم دفع د اعتراض ده. چې مرجع د «**هِیَ**» ضمیر په «**وضعت هی**» کښې به د مخکښې په شان **حواسُ** ته راجع وي او مناسب هم دا ده چې ورته راجع شي ؛ ځکه چې «**إنتشار فی الضمائر**» لازم نه شي ، خو که ضمیر د «**هِیَ**» حواسُ ته راجع شي نو فساد فی المعنی راځي ؛ ځکه چې اطلاع خو صرف په یوه حاسه سره ور کړے کیږي نه چې په ټولو حواسُ سره ؟ **جواب:** «**هِیَ**» ضمیر «**حاسة**» ته راجع دے یعنی دلته لحاظ د قریب مرجع ساتلے شوے دے ؛ ځکه چې څه مانع نشته او چې مانع نه وي ؛ نو قریب ته ارجاع اولیٰ ده.

أغرض الشارح رحمة الله علیه: تر بل قوله پورې پنځه خبر دي ﴿۱﴾... دفع الاعتراض به وکړي «**یعنی**» سره. ﴿۲﴾... تَشْرِیْحْ د ماتن رحمة الله علیه د دعوے به وکړي او داهم په «**یعنی**» سره. ﴿۳﴾... اشاره به وکړي اختلاف ته «**و اَمّا آنه هل یجوز**» سره. ﴿٤﴾... اعتراض به وکړي «**فان قیل**» سره. ﴿۵﴾... جواب به وکړي «**قُلنا**» سره.

قوله: یعنی انّ الله تَعَالیٰ: اوله او دویمه خبره په یو ځائے کوو، د اعتراض حاصل دا دے: چې ماتن رحمة الله علیه دلته نسبت د ادراک حاسے ته وکړو، حلانکه خالق او مؤثر خو الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے لهذا نسبت د ادراک هم الله جل شانه ته پکارروو؟ **جواب:** نسبت د ادراک حاسے ته مجازًا شوے دے ورنه مؤثر حقیقی واقعی الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے چې دغه هره یوه حاسه ئې د ادراک د اشیآء مخصوصه دپاره پیدا کړې ده او دغه طاقتونه ئې پکښې کیخودی دی لکه: **سمع:** د اوازونو دپاره، **ذوق:** د خوندونو دپاره، او **شم:** د بویونو دپاره، یوه حاسه د بلے حاسے کار نه شی کولے.

قوله: و امّا انّه هل یجوز: ۳۔ اختلاف ذکر کوی. چونکه په هر اختلاف کښې پنځه خبری پیژندل ضروری وی: ۱۔ تحریر د محلّ النزاع. ۲۔ تعیین د مختلفینْ. ۳۔ دعوی د هر واحد. ٤۔ دلیل د هر واحد. ٥۔ ترجیح د ماهو الراجح.

دلته تحریر د محلّ النزاع دا دے: چې آیه داسے ممکن ده چې یوه حاسه د بلے حاسے کار وکړی او کنه؟ معلومه شوه چې اختلاف په امکان کښې دے نه په وقوع کښې؛ ځکه چې په عدم وقوع کښې اتفاق دے. **«تعیین المختلفین»** مسئله کښې دوه مذهبه دی: ۱۔ فلاسفه. ۲۔ متکلّمین. **«دعوی»** فلاسفه وائی: چې دا عقلًا ممکن نده. متکلّمین وائی: چې جائز ده اگرچې واقع نده. **«دلائل»** دلائل به په خپل ځائے او فن کښې پیش کولے شی. **«ترجیح»** شارح رحمة الله علیه وائی: **«والحق الجواز»** مذهب د متکلّمین راجح دے؛ ځکه چې دلائل د فلاسفؤ هسے توهّمات دی **لهذا** داسے ممکن ده چې یوه حاسه د بلے حاسے کار وکړی؛ ځکه چې په حواسُ کښې د ادراکاتُ طاقت اچول محض د الله تعالی په پیدایش سره دی او حواسُ ته پدیکښې څه قسمه دخله نشته، اوس الله تعالی داسی کولے شی چې د غوږ کار د سترگے نه واخلی.

قوله: فان قیل: ٤۔ اعتراض کول دی: اعتراض یا په ماتن رحمة الله علیه دے چې تا او ویل: **«و بکل حاسة منها توقف علی ما وضعت هی له»** دا خبره غلطه ده؛ ځکه چې ژبه په یو وخت کښې هم حرارت د شئ او هم خوند د دغه شئ معلومول لکه: د چائے د څکلو په وخت کښې د دی مشاهده کیدے شی؟ یا دا اعتراض په شارح رحمة الله علیه باندی دے چې اے شارحه! تا اختلاف په جواز او امکان کښې ذکر کړو حلانکه خبره وقوع ته رسیدلی ده؛ ځکه چې ژبه کښې دوه قوّتونه موجود دی هم قوة لامسه او هم قوة ذائقه؟.

قوله: قلنا: ٥۔ حاصل د جواب دا دے چې دا خبره غلطه ده چې د حرارت ادراک د قوة ذائقه په ذریعه سره شوے دے بلکه خبره دا ده چې په ژبه کښې الله تعالی دواړه قوتونه ودیعت کړی دی پدی شان چې ذوق پکښې د «عصب مفروش» په ذریعه معلومیږی. او بل طرف ته قوة لامسه چې په جمیع البدن کښې موجود دے او جمیع البدن ژبے ته هم شامل دے چې د هغی سره حرارت معلومیږی؛ دلیل ئې دا دے چې صفراوی ته د حرارت د مطعوم پته لگیدلے شی خو د حلاوت د دغه مطعوم ادراک نه شی کولے؛ نو معلومه شوه چې د دی دواړو ادراک په جدا جدا قوّتونو سره کیږی.

بَيَانُ السَّبَبِ الثَّانِيْ

﴿وَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ﴾ اَيِ الْمُطَابِقَةُ لِلْوَاقِعِ فَاِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُوْنُ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ تُطَابِقُهٗ تِلْكَ النِّسْبَةُ فَيَكُوْنُ صَادِقًا اَوْ لَا تُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنُ كَاذِبًا ، فَالصِّدْقُ وَ الْكِذْبُ عَلٰى هٰذَا مِنْ اَوْصَافِ الْخَبَرِ. وَ قَدْ يُقَالَانِ بِمَعْنَى الْاِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلٰى مَا هُوَ بِهٖ اَوْ لَا عَلٰى مَا هُوَ بِهٖ ، اَيِ الْاِعْلَامُ بِنِسْبَةٍ تَامَّةٍ تُطَابِقُ الْوَاقِعَ اَوْ لَا تُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ فَمِنْ هٰهُنَا يَقَعُ فِيْ بَعْضِ الْكُتُبِ الْخَبَرُ الصَّادِقُ بِالْوَصْفِ وَ فِيْ بَعْضِهَا خَبَرُ الصَّادِقِ بِالْاِضَافَةِ. **ترجمه:** او خبر صادق يعنى هغه چې مطابق وى د واقع سره ؛ ځکه خبر يو داسى كلام دے چې د هغې د نسبت دپاره خارج وى چې مطابق به وى دغه نسبت د واقع سره ؛ نو پس پدى صورت كښې دا كلام صادق شو ، او يا به مطابقت نه لرى د واقع سره پس دغه كلام كاذب شو ، پس صدق او كذب بنا پدى تعريف سره د اوصافُ د خبر نه شو ، او كله دا دواړه «صدق ، كذب» صادقيږى په معنى د خبر وركولو د شئ نه په هغه طريقه چې ځنكه وى او نه په هغه طريقه چې ځنكه وى ، يعنى خبر وركول په نسبت تامه چې مطابق وى د واقع سره او نه وى مطابق د واقع سره ، پس صدق او كذب بنا پدى تفسير د اوصاف د خبر وركونكى «متكلم» نه شو. پس د دى دوه تفسيرونو په وجه باندى راغلى دى په بعض كتابونو كښې «الخبر الصادق» په طريقه د مركب توصيفى سره ، او په بعض كتابونو كښې «خبر الصادق» په طريقه د مركب اضافى سره.

تَشْرِيْح: ربط. ماتن رحمۃ اللہ علیہ تفصيل د اسباب ثلاثه د علم كولو په هغې كښې ئې د يو سبب تفصيل وكړو چې حواس دى ، اوس تفصيل د دويم سبب وراندى كوى چې «الخبر الصادق» دے. بيا ماتن رحمۃ اللہ علیہ د دى تفصيل مقدّم كړو په عقل باندى ؛ ځكه په اجمال كښې په دويم نمبر كښې ذكر وو چې اجمال موافق شى د تفصيل سره ، بيا په اجمال كښې د تقديم وجه دا ده چې خبر صادق اشرف دے د عقل نه.

أغراض الماتن رحمۃ اللہ علیہ: ۱۔ ماتن رحمۃ اللہ علیہ به دغه دويم سبب ذكر كړى. ۲۔ دوه اقسام د خبر صادق به ذكر كړي «على نوعين» سره. ۳۔ تفصيل د قسمينُ به وكړى «أحدهما/ والثانى» سره. ۴۔ تعريف د قسم اول به وكړى «و هو الثابت» سره. ۵۔ د هر يو قسم حكم به ذكر كړى «و هو موجب للعلم» سره.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾... تعريف د خبرصادق به وكړى «اى المطابق للواقع» سره. ﴿۲﴾... دليل د صحت د تعريف به ذكر كړى «فانّ الكلام» سره. ﴿۳﴾... پدى تعريف به تفريع وكړى «فالصدق» سره. ﴿۴﴾... يو بل تعريف به د خبر صادق رانقل كړى «وقد يقالان» سره. ﴿۵﴾... تشريح د دغه تعريف ثانى به وكړى «اى الاعلام» سره. ﴿۶﴾... تفريع به په تعريف ثانى وكړى «فيكونان من» سره. ﴿۷﴾... تفريعةً على التعريفين به دوه تركيبونه وكړى «فمن ههنا» سره.

قوله: اى المطابق: ۱۔ تعريف كوى. بيا شارح رحمۃ اللہ علیہ تعريف ځكه كوى چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ تقسيم د خبر صادق وكړو قسمينُ ته او تقسيم په منزله د حكم لګولو وى په شئ باندى او حكم لګول په شئ باندے فرع د معرفت د محكوم عليه وى ؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیہ تعريف وكړو چې معرفت د محكوم

علیه حاصل شی. حاصل د تعریف دا دے چې خبرصادق هغه خبر ته وائی چې مطابقت لری د واقع سره مراد د واقع نه نسبت خارجی دے.

قوله: فانّ الکلام: ۲۔ دلیل د صحت د تعریف مذکور ذکر کوی. چې دا تعریف ځکه صحیح دے چې خبر مرادف د کلام دے (ځکه چې خبر، قضیه، او کلام دری واړه یو شئ دی) او کلام مشتمل وی په اسناد باندی لکه چې د تعریف د کلام نه سرکنده ده «**الکلام ما تضمّن کلمتین بالاسناد**» نو په خبر کښې به هم اسناد وی د ترادف په وجه، بیا چونکه إسناد مشتمل وی په نسبت باندی لکه دا هم د تعریف د اسناد نه معلومه ده چې «**الاسناد نسبة إحدی الکلمتین إلی الاخری بحیث تفید المخاطب فائدةً تامةً**» اوس که دغه نسبت د خارج سره مطابق وو نو خبر صادق او که مطابق نه وو نو خبر کاذب شو. لکه: «**السمآء فوقنا**» دا یو کلام او خبر دے چې پدیکښې نسبت د فوقیت شوے دے اسمان ته چې دیته نسبت کلامی وائی (۱) اوس مونږه چې اوکتل نو په واقع او خارج کښې هم اوچت والے د اسمان دپاره ثابت وو؛ نو دا خبر صادق شو؛ ځکه د نسبت خارجی سره موافق شو، او که تا او ویل چې «**السمآء تحتنا**» دا هم یو کلام دے چې په نسبت باندی مشتمل دے او دغه نسبت د خارج سره توافق نه لری لهذا دا کلام کاذب دے.

قوله: فالصدق: ۳۔ تفریع کول دی. چې د مذکور تعریف په بنا باندے صدق او کذب د اوصاف د خبر نه دی، یعنی داسے به وایو: چې دا خبر صادق دے او دا خبر کاذب دے.

قوله: وَ قَدْ یُقَالاَنِ: ۴۔ دویم تعریف ذکر کوی. خو دا تعریف ئی مصدّر کړو په «**قد**» چې د تقلیل دپاره راځی، او په «**یُقالان**» فعل مجهول سره چې پدیکښې ضعف د دی تعریف ته اشاره ده وجه د ضعف ئی روسته ذکر کوو. حاصل د تعریف دا شو چې خبر ورکول د یو شئ نه په هغه طریقه او کیفیت چې دا پری وی دیته «**صِدق**» وائی، او خبر ورکول د شئ نه په هغه طریقه او کیفیت سره چې دا پری نوی دیته «**کِذب**» وائی. مثلا: یو سړے د دی خبر ورکړی چې «**المطر ینزل**» باران وریږی، که باران واقعی وریدلو نو ده دا خبر په هغه طریقه او کیفیت ورکړو چې څنګه وو لهذا دا سړے صادق شو. ورنه کاذب دے.

قوله: ای الاعلام: ۵۔ شارح رحمۃ اللہ علیه د دے تعریف تَشْرِیْحْ کوی. ضرورت د دی تَشْرِیْحْ پدی بنیاد پیش شو چې پدی تعریف کښې لفظ د «**الاخبار**» ذکر وو چونکه مونږه تعریف د خبر کوو؛ نو خبر معرّف شو او په تعریف کښې ئی لفظ د اخبار ذکر کول أخذ د محدود دے په حد کښې؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیه د لفظ د «**خبر**» په ځائے په «**الاعلام**» سره تعبیر وکړو، او هم دا وجه د ضعف د دی تعریف ده.

قوله: بنسبة تامّة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه خو یو تعین د «**الشئ**» کول دی کوم چې پدی تعریف کښې ذکر دے؛ ځکه چې «**الشئ**» کښې عموم وو نسبت تامّه او موضوع دواړو ته شامل وو؛ نو

---

(۱)۔ نسبت په درې قسمه دے: ۱۔ نسبت ذهنی. ۲۔ نسبت خارجی. ۳۔ نسبت کلامی. مثلا: السمآء فوقنا. پدیکښې نسبت د فوق چې اسمان ته شوے دے فی الذهن دیته «نسبت ذهنی» وائی. او په نفس الامر کښې دینه «نسبت خارجی» وائی. او پدی اعتبار سره چې أنه مفهوم من الطرفین دیته «نسبت کلامی» وائی. پس که دغه نسبت ذهنی او کلامی د نسبت نفس الامری خارجی سره موافق وو دیته صدق وائی. لکه په خارج کښې واقعی اسمان فوق دے. او که نا موافق وو پس دیته کذب وائی لکه «**السمآء تحتنا**» په خارج کښې داسی نده.

مونږ ته پته نه لګي چې «محکی عنهٗ» په قضیه کښې څه څیز دے؟ شارح رحمة الله علیه ئې تعین وکړو چې مراد د شئ نه نسبت تامه خبری دے. دویم غرض د شارح رحمة الله علیه یو اختلاف طرف ته اشاره کول دی. پدی خبره کښې اختلاف دے چې «محکی عنه» په قضیه او خبر کښې څه شئ دے؟ ځکه چې په هره قضیه کښې دری څیزونه ضروری دی: ۱ـ موضوع. ۲ـ محمول. ۳ـ نسبت تامه خبری. چونکه محمول خو متعین دے د دی دپاره چې هغه خبر ورکوی او حکایت کوی خو محکی عنه څه دے؟ دوه مذهبه دی ۱ـ متقدمین وائی چې «محکی عنه» په قضیه کښې موضوع مُحَیَّثَه ده، یعنی موضوع هم په دغه حیثیت سره. او متأخرین وائی چې «محکی عنه» په قضیه کښې نسبت تامه خبری دے. شارح رحمة الله علیه ترجیح ورکړه مذهب د متأخرینُ لره؛ ځکه ئې تعبیر د «الشئ» نه په نسبت تامه سره وکړو.

قوله: فیکونان من: ٦ـ تفریع کوی په تعریف ثانی باندی. چې د دی تعریف په مطابقت سره صدق او کذب صفت د مُخْبِر یعنی متکلم شو، یعنی مونږ به داسی وایو چې دا مخبِر صادق یا کاذب دے.

قوله: فمن هٰهنا: ۷ـ تفریعةً یو دوه ترکیبونه ذکر کول دی.

﴿فائدة﴾ د ترکیبینُ نه مخکښې یو قانون زده کول ضروری دی. هغه دا چې کله «فاء» داخله شی په «مِنْ» باندے، او مدخول د «مِنْ» اسم اشاره وی چې روسته ترینه یو حکم وی؛ نو مشارٌ الیه د دغے اسم اشاره به علّت وی دپاره د دغه مابعد حکم. دلته په «فمن هٰهنا» کښې هم دغه قاعده ده پدی شان سره چې مشارٌ الیه د «هٰهنا» اسم اشارے دغه دوه تعریفونه دی چې مخکښې بیان شو، او روسته د «هٰهنا» اسم اشاره نه حکم دے چې «یقع فی بعض الکتب» دے یعنی وقوع د ترکیبینُ ده چې یو ترکیب توصیفی او دویم ترکیب اضافی دے. مقصد داچې کومو کتابونو کښې «الخبرُ الصَّادِقُ» مرکب توصیفی عبارت دے؛ نو... بنا دے په اول تعریف باندی؛ ځکه چې په اول تعریف کښې صدق او کذب د اوصافُ د خبر نه وو، او په کومو کتابونو کښې چې «خَبَرُ الصَّادِقِ» مرکب اضافی دے؛ نو دا بنا دے په دویم تعریف باندی؛ ځکه چې په دویم تعریف کښې صدق او کذب د اوصافُ د مُخبِر نه وو.

سوال: تا او ویل چې په کتابونو کښې ترکیب توصیفی او اضافی واقع شوے دے دا غلطه ده؛ وجه دا ده چې د مرکب توصیفی او اضافی په مابین کښې تباین دے پدی شان چې مفاد د مرکب توصیفی عینیت دے او مفاد د مرکب اضافی غیریت دے. لکه: «رجل عالم» کښې په مابین د موصوف صفت کښې عینیت دے. او «غلام زید» کښې د زید مضاف او غلام مضاف الیه په مینځ کښې غیریت دے؟ **جواب:** اعتراض دی صحیح وو خو که دا دواړه ترکیبین په یو کتاب کښې وے حلانکه داسی نده بلکه په بعض کتابونو کښې یو ترکیب او بعض نورو کښې بل ترکیب دے **فلا إشکال.**

بيانُ اَقسامِ الخَبَرِ الصّادِقِ

﴿على نَوعَينِ أَحدُهما الخبرُ المتواتِرُ﴾ سُمّيَ بِذٰلِکَ لِما أنّهُ لا يَقعُ دَفعةً بَل علَى التّعاقُبِ و التّوالي ﴿و هُوَ﴾ الخبرُ ﴿الثابِتُ علَى ألسِنةِ قومٍ لا يُتصوّرُ تَواطُؤُهُم﴾ أي لا يُجوِّزُ العقلُ تَوافُقَهُم ﴿علَى الكذبِ﴾ و مِصداقُهُ وُقوعُ العِلمِ مِن غيرِ شُبهةٍ ، ﴿و هُو﴾ بالضّرورةِ ﴿مُوجِبٌ لِلعِلمِ الضّروريِ كالعِلمِ بالمُلوكِ الخالِيةِ في الأزمنةِ الماضِيةِ و البُلدانِ النّائيةِ﴾ يَحتمِلُ العطفَ علَى المُلوكِ و علَى الأزمنةِ و الأوّلُ أقربُ و إن كانَ أبعَدَ. **ترجمه:** (خبر صادق) په دوه قسمه دے یو د دی دواړو نه خبر متواتر دے ، دا نوم ورلره ځکه ورکړے شو چې دا نه واقع کیږی په یو ځل باندی بلکه په یو بل پسے په پرله پسی والی سره ، او دا یو خبر دے چې ثابت دے په ژبه د داسی قوم چې نه متصور کیږی جمع کیدل د هغوی په دروغو باندی ، یعنی جائز نه کنړی عقل اتفاق د دوی په دروغو باندی ، او مصداق د دی وقوع او حصول د علم دے بغیر د شبهے نه ، او دا په طریقے د بداهت سره موجب د علم ضروری دے ، لکه علم په تیر شوو بادشاهانو باندی په تیری شوی زمانو کنبې او په هغه لری لری ښارونو باندی ، دا احتمال د عطف لری په «ملوک» او په «أزمنة» باندی ، او اول ترکیب ډیر نیزدی دے په اعتبار د معنی سره اګر چې لری دے په اعتبار د لفظ سره.

تَشْرِيحْ: غرض د ماتن رحمة الله عليه اولاً اجمالی مقدار ذکر کول دی د اقسامُ د خبر صادق په «على نوعين» سره. چې دا په دوه قسمه دے. ۱۔ خبر متواتر. ۲۔ خبر رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وجه د حصر پکښې داده چې خبر صادق به خالی نه وی یا به موجب د علم ضروری او یا به موجب د علم استدلالی وی ، که اوّل وو ؛ نو خبر متواتر او که ثانی وو ؛ نو خبر رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قوله: احدهما الخبر المتواتر: ماتن رحمة الله عليه خبر متواتر په خبر رسول باندی مقدم کړو ؛ ځکه چې خبر متواتر عام دے پدی شان چې دا په وحی اوغیر وحی دواړو کنبې شته ، او خبر رسول خاص دے یواځې د وحی سره تعلق ساتی. او عام په خاص باندی طبعا مقدم دے ماتن رحمة الله عليه ذکرًا هم مقدم کړو چې وضع مطابق شی د طبع سره.

قوله: سمّی بذلک: غرض د شارح رحمة الله عليه وجه د تسمیه ذکر کوی د متواتر په متواتر سره. دے وائی چې خبر متواتر پدی نوم ځکه مسمّی دے چې دا «دَفعَةً وَاحِدَةً» یعنی په یو ځل نه واقع کیږی بلکه په داسی طریقه چې په یو بل پسے وی او پرله پسے به هم وی ؛ ځکه چې **دفعةً واحدةً** ډیر کسان په یو ځل یوه خبره وکړی ؛ نو دغه خبره په ضبط کنبې نه شی راتلے او نه پری څوک پوهیدے شی. او چې یو یو کس خبره کوی نو هغه په ضبط کنبې هم راتلے شی او پوهیدل پری هم اسان وی. او «على التعاقب» به ځکه وی چې که په مینځ کنبې انقطاع راشی نو دا خبر یقینی نه شی پاتی کیدے لهذا بیا هم افاده د علم نه کوی.

قوله: ای الخبر: غرض د شارح رحمة الله عليه د «الثابت» صفت دپاره موصوف ذکر کول دی ؛ ځکه چې «هو» ضمیر موصوف نه شی واقع کیدے ، بعض خلقو دے «الخبر» لره مرجع د «هو» ضمیر کرځولی ده خو دا غلطه ده. د تعریف حاصل دا دے چې خبر متواتر دیته وائی چې په هره زمانه کنبې دومره خلقو رانقل کړے وی چې د هغوی په دروغو د اتفاق تصور نه شی کیدے.

قوله: اى لايجوز العقل: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده: چې تا کوم تعریف ذکر کړ دا ندے صحیح ؛ ځکه د «**لايتصوّر**» معنى به دا وي چې په دغه دروغو پورې به تصور نه متعلق کيږي او دا خبره غلطه ده ؛ ځکه چې تصور داسې شئ دے چې په هر څيز پورې متعلق کيدے شي تر دے چې په خپل ځان پورے بلکه په خپل نقيض پورې هم متعلق کيدےشي لکه چې صاحب د سلم العلوم محب الله بهاری رحمۃ اللہ علیہ ويلي دی: «**نعم لا حِجْر فى التّصوّر فيتعلّق بكلّ شيْ حتّیٰ بنفسه و بنقيضه**» لهذا ستا تعريف غلط شو ؟

جواب: دلته د تصور نه منطقى تصوّر ندے مراد بلکه «**لا يتصوّر**» په معنى د «**لا يجوّز العقل**» سره دے يعنى عقل ئې جائز نه ګڼړی او نه ئې منلو ته تيار وي.

قوله: ومصداقه وقوع العلم: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ رد دے په بعض الناس باندے. پدی مسئله کښې اختلاف دے چې د خبر متواتر د راويانو دپاره څه خاص معيّن تعداد ضروري دے کنه ؟

بعض حضرات د دی دپاره خاص معين عدد ضروری ګڼی چې په هغی کښې مختلفے رائی دی.

۱۔ بعض وائی: چې کم از کم دا راويان به څلور وی ، دوی قياس کوی په شهاداتُ د زنا باندے.

۲۔ څوک وائی چې کم از کم به پنځه کسان وی ، دوی قياس کوی په شهاداتُ د لِعَان باندی.

۳۔ څوک وائی چې شپږ به وی. دوی هم په شهاداتُ د لِعان قياس کوی خو چونکه خبر متواتر د لِعان نه په مرتبه کښې اوچت دے ؛ نو يو پکښې زيات شو.

٤۔ څوک وائی چې دابه کم ازکم دولس وی ؛ دليل داپيش کوی چې د بنی اسرائيلُ ممبران دولس کسان وو کما قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ: **وَلَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِىْ إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا.** ﴿المائدة:۲۰﴾

٥۔ بعض وائی چې دا به شل کسان وی دليل نيسی د سورة انفال د دی آيت نه: **{إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ** ﴿الأنفال:٦٥﴾

٦۔ بعض وائی: څلويښت کسان ضروری دی ؛ ځکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ فرمائی: **يَا أَيُّهَا النَّبِىُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ** ﴿الأنفال:٦٤﴾ او په دغه وخت کښې د مؤمنانُ تعداد څلويښت کسان و يعنى د دين خدمت په دغه وخت کښې صرف څلويښت کسانو کوو.

۷۔ بعض وائی چې دابه اويا/۷۰ کسان وی ؛ دليل کښې دا آية کريمه پيش کوی: **وَاخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهُ سَبْعِيْنَ رَجُلًا لِمِيْقَاتِنَا** ﴿الأعراف:١٥٥﴾

شارح رحمۃ اللہ علیہ په دغه ټولو باندے رد وکړو چې دغه تعداد ته عند المحققين هيڅ قسم څه ضرورت نشته دے بلکه هر څومره تعداد چې وی خو چې په دغه خبر باندی بغير د شبهے نه علم حاصل شی بس دغه خبر متواتر دے ؛ وجه دا ده چې په بعض اوقاتُ کښې د څلور پنځه کسانو په خبر ورکولو سره علم اليقين حاصليږی ، او په بعض اوقات کښې يو خبر دومره أهم او حسّاس وی چې د لس کسانو په خبر ورکولو هم علم نه حاصليږی.

بيا دلته معنى د «**مصداق**» دليل د صدق ده ؛ ځکه چې د مصداق کښی معانی دی:

«**الف**» مصداق په معنى د فرد سره راځی کله چې د دی اضافت کُلّی ته وشی لکه: «**مصداق الانسان زيد**» يعنى زيد د انسان فرد دے.

«ب» په معنی د علّت سره راځی کله چې د دی اضافت حمل ته وشی لکه: «**مصداق الحمل كذا**» یعنی علّت د حمل فلان دے.

«ج» په معنی د محکی عنه سره هم راځی کله چې د مصداق اضافت وشی قضیه ته لکه خلق وائی: «**مصداق القضية فلان**»

«د» په معنی د **آلة الصدق** سره راځی او اله د صدق نه وی مګر دلیل وی، دلته آخری معنی مراد ده.

قوله: و هو بالضّرورة موجب: غرض د ماتن رحمة الله علیه خو حکم د خبر متواتر ذکر کول دی چې دا موجب د علم ضروری او یقینی دے، دا ئی دعوی شوه، چونکه دعوی بلا دلیله قابل قبول نه وی؛ نو د دی دلیل څه دے؟ شارح رحمة الله علیه وائی: «**بالضَّرُورةِ**» یعنی دلیل ته ضرورت نشته؛ ځکه چې دا بدیهی خبره ده.

قوله: كالعلم بالملوک الخالية: (۱) ماتن خو مثال ذکر کوی چې دوه معنی ئی کیدے شی: ۱ـ لکه علم شو په تیرشوو بادشاهانو په تیرشوو زمانو کښې او لکه علم په لری لری ښارونو باندی. ۲ـ لکه علم شو په تیر شوو بادشاهانو په تیرشوو زمانو کښې په هغه لری لری ښارونو کښې.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه: چند خبری دی. ﴿۱﴾... دوه ترکیبونه به وکړی په مثال مذکور کښې «**يحتمل العطف**» سره. ﴿۲﴾... مقام د دغه ترکیبینُ به ذکر کړی «**و الاول أقرب**» سره. ﴿۳﴾... تفریع او تجزیه د متن به وکړی «**فههنا أمران**» سره. ﴿٤﴾... دفع الاعتراض به وکړی «**و أما خبر النصارى**» سره. ﴿۵﴾... إعتراض به وړاندی کړی «**فَإِنْ قِيلَ خَبَرُ كُلٍّ**» سره. ﴿٦﴾... جواب به وکړی «**قُلْنَا رُبَّمَا**» سره. ﴿۷﴾... یو بل اعتراض به وکړی «**فَإِن قِيلَ الضَّرُورِيَّاتُ**» سره. ﴿۸﴾... جواب به وکړی «**قلناهٰذا**» سره.

قوله: يحتمل العطف: ۱ـ دوه ترکیبونه کوی پدی شان چې «**والبلدان**» کښې واو عاطفه دے د دی په معطوف علیه کښې دوه احتماله دی یو دا چې دا عطف شی په «**الملوک**» باندے او د «ب» حرف جر لاندی شی، بنا پدی ترکیب سره دا دوه مثالونه جوړیږی معنی به دا شی چې علم په تیر شوو بادشاهانو باندی په تیرو زمانو کښې، او علم په هغه لری ښارونو باندی. دویم احتمال دا دے چې دا عطف شی په «**الازمنة**» باندی او د «**فی**» لاندی شی، بنا پدے ترکیب سره به دا یو مثال شی او معنی به داشی چې علم په تیر شوو بادشاهانو باندی په تیرو زمانو کښې په لری ښارونو کښې. حاصل د دواړو معنو دا دے چې مونږ ته په طریقه د تواتر سره دا خبره را رسیدلی ده چې فرعون، نمرود، اسکندر وغیره بادشاهان په زمانه ماضی کښې تیر شوی دی، دغه شان په تواتر سره دا خبره هم ثابت ده چې **مكة المكرمه**، **مدينة المنوره**، **بغداد**، **قاهره** وغیره ښارونه په مخ د زمکے باندی

(۱).. «**الخالية**» په معنی د تیر شوی زمانو سره. **اعتراض**: ذکر د «**فى الازمنة الماضية**» پس د «**الخالية**» نه مستدرک دے؛ ځکه چې د دواړو یوه معنی ده؟ **جواب**: ذکر د «**فى الازمنة الماضية**» پس د «**الخالية**» نه دپاره د تاکید دے او مقصود پدی سره رد کول دی په هغه خلقو چې هغوی وائی: چې خبر متواتر مفید د علم دے خو چې خبر د هغه اشیاء ورکړے شی چې د حال سره تعلق ساتی. دلیل ئی دا دے چې اکثر ماضی واله خبر دروغ وی. ده پری رد وکړو چې ماضی واله خبر هم متواتر او مفید د علم دے، البته کوم خبر چې دروغ وی هغه په متواتر سره موصوف کیږی نه یعنی د هغی تواتر ممنوع دے.

شته، اوس دا علم په ضروری طریقے سره مونږه ته حاصل دے چې د شک گنجائش پکښې نشته.

قوله: و الأول أقرب: ۲۔ مقام د دے ترکیبونو ذکر کوی. حاصل ئې دا دے چې په هر یو ترکیب کښې من وجه حُسن او من وجه قُبح موجود ده، په اوّل ترکیب کښې حسن دا دے چې مثالونه دوه جوړیږی بغیر د څه اعتراض نه، یو مثال د أزمنه خالیه، او دویم مثال د أمکنه بعیده. خو بل طرف ته قُبح پکښې داده چې پدی ترکیب کښې عطف په بعید راځی؛ نو باعتبار المعنی دا ترکیب حَسن او باعتبار اللفظ قبیح دے. دویم ترکیب د دے په عکس دے، حُسن پکښې دا دے چې عطف پکښې په قریب راځی خو قُبح پکښې دا ده چې مثال یو جوړیږی حلانکه په مقام د توضیح کښې دوه مثالونه اولی دی د یو نه. او اعتراض پرے هم راځی، هغه دا چې لکه څنګه علم ضروری په هغه بادشاهانو چې هغوی په لری ښارونو کښې دی راځی؛ نو دغه شان په نیزدے ښارونو کښې چې کوم بادشاهان تیر شوی دی په هغوی هم علم ضروری ثابت دے؛ نو «النائیة» قید بے فائده کرځی؛ نو باعتبار المعنی قبیح شو.

تَجْزِيَةُ الْمَتْنِ

فَهٰهُنَا أَمْرَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ وَ ذٰلِكَ بِالضَّرُوْرَةِ فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُوْدِ مَكَّةَ وَ بَغْدَادَ وَ إِنَّهُ لَيْسَ إِلَّا بِالْأَخْبَارِ، وَ الثَّانِيْ أَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهٖ ضَرُوْرِيٌّ وَ ذٰلِكَ لِأَنَّهُ قَدْ يَحْصِلُ لِلْمُسْتَدِلِّ وَ غَيْرِهٖ حَتّٰى الصِّبْيَانِ الَّذِيْنَ لَا اِهْتِدَآءَ لَهُمْ إِلَى الْعِلْمِ بِطَرِيْقِ الْإِكْتِسَابِ وَ تَرْتِيْبِ الْمُقَدِّمَاتِ، وَ أَمَّا خَبَرُ النَّصَارٰى بِقَتْلِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْيَهُوْدِ بِتَأْبِيْدِ دِيْنِ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَوَاتُرُهٗ مَمْنُوْعٌ، فَإِنْ قِيْلَ خَبَرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا يُفِيْدُ إِلَّا الظَّنَّ وَ ضَمُّ الظَّنِّ إِلَى الظَّنِّ لَا يُوْجِبُ الْيَقِيْنَ، وَ أَيْضًا جَوَازُ كِذْبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُوْجِبُ جَوَازَ كِذْبِ الْمَجْمُوْعِ؛ لِأَنَّهٗ نَفْسُ الْآحَادِ؟ قُلْنَا رُبَّمَا يَكُوْنُ مَعَ الْإِجْتِمَاعِ مَالَا يَكُوْنُ مَعَ الْإِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعْرَاتِ. **ترجمه:** پس دلته دوه امره دی یو دا چې متواتر موجب د علم دے او دا خبره بدیهی ده؛ ځکه چې مونږ کوو مونږه په خپل نفسونو کښې علم لره په وجود د مکه او بغداد باندی او بیشکه ندی دا مګر په خبر ورکولو باندی، او دویم دا چې کوم علم حاصل شی پدی باندی هغه علم بدیهی دے او دا په دی وجه چې یقینا دا حاصلیږی صاحب د استدلال او هغه چا ته هم چې صاحب د استدلال نه وی، تر دی چې هغه ماشومان چې د هغوی دپاره پوهه نشته د علم په طریقه د اکتساب او د ترتیب ورکولو مقدماتُ ته، او هر چې دے خبر د نصاری په قتل دعیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی او خبر د یهودُ په همیش کیدو د دین د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی؛ نو پس تواتر د دی ممنوع دے، پس که او ویلے شی چې خبر د هر یو فائده نه ورکوی مګر د ظن، او یوځائے کول د ظن د ظن سره نه فائده کوی یقین لره، دغه شان امکان د کذب د هر یو واجب کوی امکان د کذب د مجموعه لره؛ ځکه چې دا مجموعه خو عین احاد دی؟ مونږ وایو چې ډیر کرته د اجتماع سره هغه څه حاصلیږی چې نه وی د یواځی والی سره لکه قوت د هغے رسئ چې جوړه شی د ویښتو نه.

تَشْرِيْح: قوله: فههنا أمران: ۳۔ تجزیة المتن ده. حاصل دا چې ماتن رحمۃ اللہ علیه د خبر متواتر په حکم کښې دوه خبری ذکر کړی دی، یوه دا چې خبر متواتر موجب د علم او یقین دے. دویمه دا

چې کوم علم یقیني د دی په ذریعه سره حاصل شی هغه به ضروری وی نه چې استدلالی او نظری. خبر متواتر موجب د علم کیدل خو ډیره ښکاره ده ؛ ځکه سعودیه ، دبئ ، قطر وغیره ملکونه ، دغه شان مكة المكرمه ، مدينة المنوره ، بغداد کراچۍ وغیره ښارونه هر چا نه دی لیدلی او بیا ئی هم علم په وجود د دی شته ؛ ځکه چې دا په تواتر سره ثابت دی چې دا ملکونه او ښارونه په مخ د زمکه باندی شته ، تر دی چې ماشومان چې هغوی د استدلال او ترتیب د مقدماتُ نه خبر هم ندی ، دوی هم علم لری چې دا ملکونه او ښارونه شته مثلاً: ته د یو ماشوم نه تپوس وکړی چې پلار دے کوم ځائے کښې دے ؛ نو هغه وائی: سعودی ، دبئ یا کراچۍ کښې دے.(۱)

قوله: و أمّا خبر النصاری: ۓ دفع د اعتراض کوی چې واریدیږی پدی خبره چې «و هو موجب للعلم» اعتراض په نمط د قیاس إستثنائی رفعی سره دے ، دعوی دا ده چې نه منم دا خبره چې خبر متواتر مفید د علم دے ؛ ځکه چې که خبر متواتر مفید د علم شی ؛ نو صحیح به شی خبر د نصاری په قتل د **عیسیٰ** عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی او خبر د یهودُ په تابید د دین د **موسیٰ** عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی او تالی باعتبار الشقّین باطل دے پس مقدّم ئی مثل شو ، «**دلیل بطلان التالی**» په دواړو کښې واضح او منصوصی دے ؛ ځکه چې د **عیسیٰ** عَلَيْهِ السَّلَامُ د قتل په باره کښې چې دوی کومه عقیده لری د هغې تردید شوے دے د قرآن کریم ارشاد دے: **وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ** ﴿النساء:۱۵۷﴾ او تابید د دینِ موسوی هم باطل دے **كما قال الله تعالىٰ: إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامُ** ﴿آل عمران:۱۹﴾ **وقال تعالىٰ: وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ** ﴿آل عمران:۸۵﴾

«**دَليل الملازمه**» دا دے چې خبر د قتل او مصلوب کول د **عیسی** عَلَيْهِ السَّلَامُ په نصاری کښې تر اوسه پورے په تواتر سره را روان خبر دے ، دغه شان یهود هم د **حضرت موسی** عَلَيْهِ السَّلَامُ نه په طریقے د تواتر سره دا رانقل کوی چې دینِ موسوی به همیشه وی ؛ ځکه دوی وائی چې موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مونږه ته د تورات نه ویلی دی: «**تَمَسَّكُوا بِالسَّبْتِ مَا دَامَتِ السَّمٰوات وَالْأَرْضُ**» «منکولے ولکوئ په هغه دین چې په هغې کښې تعظیم د یوم السبت دے تر قیامته» او بعض روایاتُ کښې راځی «**تَمَسَّكُوا بالسبت أبد الدَّهرِ**» «منکولے ولکوئ په هغه دین چې په هغې کښې تعظیم د یوم السبت دے همیشه زمانه» اوس زمونږه یقین پدی دواړو دعوو باندی نشته معلومه شوه چې خبر متواتر مفید د علم او یقین ندے.

---

(۱)۔ **قوله: بوجود مكة:** مكة المكرمة د مسلمانانُ د مقدس ښار نوم دے چې د کعبے او مسجد حرام په وجه ورلره الله تعالی شرافت ورکړے دے ، او دا د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د پیدایش ځائے او اولنے مسکن دے ، «**مكة**» د «**مک**» نه مشتق ده په معنی د تنقیص سره مکے ته مکه ځکه وائی چې خوک هلته لاړشی او په اخلاص سره عبادت وکړی ؛ نو «**ينقص منه الذنوب**» بعض وائی: د «**مَكَاكَةٌ**» نه مشتق دے په معنی د مغز باندی چونکه په هډوکی کښې چې مغز نه وی بیکاره وی لهذا مکه مکرمه هم د دنیا مغز دے که دا نه وه ؛ نو زمکه بےکاره وه.

قوله: وبغداد: د دجله په غاړه باندی بغداد ښار د زمانے نه اباد دے ، وائی: چې دا د «**بغ**» نوی بُت ته منسوب دے ، او «**داد**» فارسی لفظ دے په معنی د ورکړے «**عطيه**» باندی ، د «**بغداد**» معنی شوه د «**بغ عطيه**» بعض وائی: چې دا د «**باغ داد**» نه ماخوذ دے ، أنوشیروان عادل بادشاه به په دغه ځائے کښې په باغ کښې ناست وو او د خلقو فیصلے به ئی کولی ؛ نو «**بغداد**» شو ، کله چې د عباسی خاندان خلفآء خالله د دارالحکومت جوړولو اراده وکړه ؛ نو دی ښار له ئی «**مدينة السلام**» نوم کیخودو لیکن د دی روایتی او تاریخی نوم هم هغه «**بغداد**» وو، په څه وخت کښې «**بغداد**» په «**عروس البلاد**» نوم باندی یاد شوے دے ؛ ځکه چې دا د سلطنت اسلامی مرکزی ښار وو.

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب وکړو په دې الفاظ سره: «فتواتره ممنوعٌ» حاصل دا دے چې بطلان التالی دے منم خو ملازمه دے نه منم؛ ځکه چې د دوی په خبر کښې شرائط د تواتر نشته دے؛ ځکه په شرائطُ د تواتر کښې دا خبره وه چې د اول نه تر آخره پورې به دومره ډېرو خلقو نقل کړے وی چې عادةً به د هغوی تواطأ په کِذبُ باندې محال وی، اوس د عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ د قتل متعلق چې کوم خبر نصاریٰ ورکوی د هغې د راویانو تعداد په ابتدا کښې دومره ندے چې تواتر پرې ثابت شي ځکه اول ناقلین ئې علی قولٍ څلور کسان دی او علی قولٍ شپږ یا او وه کسان دی چې د دومرو خلقو اجتماع علی الکذب مستبعد نه شی کېدلے، اګر که روسته تعداد ئې حد د تواتر ته رسېدلے دے خو دغه قابل قبول ندے. علاوه لا دا چې په هغوی باندې اشتباه هم راغلے وه **کما قال تعالیٰ: وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ.** دغه شان په خبر د یهودُ کښې هم تواتر نشته؛ ځکه چې په ابتداء او انتهاء کښې اګر چې په تعداد کښې یهود زیات وو چې راویان د تواتر متحقق کېدے شو خو په مینځ کښې دغه تواتر ندے ثابت؛ ځکه په زمانه د بخت نصر (۱) کښې چې کله ده په بیت المقدس حمله وکړه؛ نو داسې قتل عام ئې د یهودُ کړې وو چې تقریبا ټول قتل شوی وو صرف د نسل د بقا دپاره د تخم په طور یو څو کسان بچ شوی وو چې تواطأ ئې په کِذبُ مستبعد نه وه، بلکه بعض وائی چې صرف درې کسان پاتې شوی وو او باقی نسل د دغه درې کسانو دے، او د خبر متواتر دپاره شرط دا دے چې «**یکون اوله کآخره و وسطه کطرفیه**»

علاوه لا دا وایو چې خبر د تابید د دین موسوی نه د موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ثابت دے؛ ځکه نه د ده په وخت کښې د دې خبر وجود وو، او نه د ده نه روسته تر بعثت د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ پورې د دې څه وجود وو بلکه د اسلام نه روسته دا خبر ایجاد شوے دے چې موجِد ئې **ابن راوندی لعنة الله علیه** دے چې دا خبر ئې جوړ کړو او په یهودُ کښې ئې خور کړو او نسبت ئې **موسیٰ** عَلَيْهِ السَّلَامُ ته وکړو.

دویم جواب د اعتراضینُ نه دا دے چې خبر متواتر مفید د علم او یقین کېدلو دپاره دا هم ضروری ده چې د دے په مقابل کښې به دلیل قطعی یقینی نه وی موجود ورنه دابه معتبر نه وی؛ ځکه چې مثلاً زر کسان تا ته دا خبر درکړی چې اسمان لاندې دے او زمکه بره ده، چرته هم دا خبره مفید د علم نه ګرځی؛ ځکه چې زمونږه مشاهده دا نه منی چې هغه زمونږه دپاره د خبرِ متواتر نه قطعی دلیل دے، دغه شان دلته هم که او منو **علی سبیل التنزل** چې خبر د نصاریٰ او یهودُ په تواتر سره نقل دے خو مفید د علم ندے؛ ځکه چې په خلاف کښې ئې قطعی دلیل موجود دے چې کتاب الله دے د نصاریٰ د قول په خلاف قرآن فرمائی: «**وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ**» او د یهودُ د قول په خلاف فرمائی: «**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** . **وقال تعالیٰ: وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا**

---

(۱).. مشهور مجوسی ظالم سفاک بادشاه وو چې په شرق او غرب ئې بادشاهی کړې وه، ۵۶۲ قبل از مسیح د ده زمانه د حکومت وه، د ده د حکومت مرکز بابل وو، د ده د پلار نوم «نبولا سر» وو چې دے هم بو بادشاه وو، بعض تواریخ لیکلی دی چې د ده پلار نه وو بلکه دے لاوراث د «نصر» بت خواته موندلے شوے وو؛ ځکه ورته «بخت نصر» ویلے شی، بیا کله چې غټ شو؛ نو ګورنری او بیا بادشاهی ورته میلاو شوه، دا هغه بادشاه وو چې ده په بنی اسرائیلُ دومره مظالم کړی وو چې څه حد ئې نه وو، حتی چې بیت المقدس ئې وران کړے وو او د سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ باقیات ئې لوټ کړی وو او په هیکل سلیمانی کښې چې کوم کتابونه وو هغه ئې وسوزول چې پکښې د تورات اصل نسخے هم وې، او د یو روایت مطابق ئې څلور زره او د بل روایت مطابق ئې اتیا زره یهود قیدیان کړه چې یو پکښې حضرت دانیال عَلَيْهِ السَّلَامُ هم وو. «و البسط فی التاریخ»

«فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» لهذا دغه مخکښې دواړه خبرې اګر چې په تواتر سره نقل دي خو مفيد د علم ندي د شرط مذکور د إنعدام په وجه باندې.

اَلْاِعْتِرَاضُ عَلَى الْاَمْرِ الْاَوَّلِ مِنَ الْحُكْمِ

قوله: فان قيل خبر كلّ واحد: ۵۔ اعتراض دے په طريقے د معارضے سره. معارضه عبارت دے د «**إقامة الدليل على خلاف ما قام به الخصم**» نه ، يعني ودرول د دليل په خلاف د هغه چې مد مقابل ودرولے وي. معارضه په دوه طريقو سره وړاندې کوي ، يو په «**فان قيل**» سره. دويم په «**و ايضًا**» سره. اول اعتراض په نمط د قياس اقتراني سره دے چې دعوى ئې دا ده چې خبر متواتر مفيد د علم يقيني ندے بلکه مفيد د ظن دے؛ ځکه چې په متواتر کښې ضم دے د ظن د ظن سره «**صغرى**» او ضم د ظن د ظن سره نه فائده کوي يقين لره «**كبرى**» لهذا خبر متواتر هم نه فائده کوي يقين لره «انتيجه» «**دليل الكبرى**» واضح دے چې د ظن ضم د ظن سره وشي ؛ نو خه د يقين نه لرى وُځي. «**دليل الصغرى**» دا دے چې خبر متواتر د ګڼړو کسانو خبر ته وائي چې هر يو پکښې خبر په طريقے د وحدانيت سره ورکوي ؛ نو د هر يو خبر «**خبر واحد**» شو ، او خبر واحد مفيد د ظن دے نه چې د يقين ؛ نو خبر متواتر هم مفيد د علم او يقين نه شو؟

دويم اعتراض: «**وايضا جواز كذب**» سره کوي چې په نمط د قياس استثنائي وضعي سره ذکر کولے شي حاصل ئې دا دے: که په خبر واحد کښې احتمال د کذب وي ؛ نو په متواتر کښې به هم احتمال د کذب وي خو مقدّم حق نو تالي ئې مثل دے. «**دليل حقّيّة المقدّم**» واضح دے ؛ ځکه په خبر واحد کښې خو احتمال د کذب وي او دا خبره اتفاق ده. «**دليل الملازمه**» دا دے چې خبر متواتر د اخبارِ احادُ نه جوړ دے ، اوس چې په خبر واحد کښې احتمال د کذب راغے ؛ نو په متواتر کښې به خامخا احتمال د کذب وي حالانکه په تعريف د متواتر کښې مونږه ويلي دي چې «**لا يتصور تواطئهم على الكذب**» ؟

قوله: قلنا ربّما يكون: ۶۔ د دواړو اعتراضونو نه جواب کوي. حاصل ئې دا دے: چې په اوّل اعتراض کښې دليل د کبرى نه منم ؛ ځکه چې ډير کرته انفرادًا يو شئ يو شان حکم لرى خو مجتمعةً په هغې کښې قوت راځي او حکم ئې بدليږي. لهذا ډير ظنّيات يو شي نو هغه يقين پيدا کوي. او په دويم اعتراض کښې دليل د ملازمه نه منم ؛ ځکه چې د يو کس په خبر کښې احتمال د دروغو کيدے شي خو چې کله ډير کسان راجمع شي نو بيا يقيني شي. مثال ئې: «**كقوة الحبل المؤلف**» لکه د ويښتو نه يوه رسّي جوړه شي چې په انفرادي طور سره خو په يو ويښته کښې هيڅ قوت نه وي په دوه ګوتو سره شوکيږي او ميږے پرې هم نه راتينګيږي خو چې اجتماع پکښې

راشي نو بيا دومره قوت پکښې پيدا شي چې رسّه کشي پرې کيږي خو شليږي نه ، او دومره معتمده شي چې اوښان او هاتيان پرې ترلے شي.(۱)

الِاعْتِرَاضُ عَلَى الْاَمْرِ الثَّانِيْ

فَإِنْ قِيْلَ: اَلضَّرُوْرِيَّاتُ لَا يَقَعُ فِيْهَا التَّفَاوُتُ وَ الْاِخْتِلَافُ وَ نَحْنُ نَجِدُ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْوَاحِدِ نِصْفَ الْاِثْنَيْنِ اَقْوٰى مِنْ وُجُوْدِ الْاِسْكَنْدَرِ ، وَ الْمُتَوَاتِرُ قَدْ اَنْكَرَتْ اِفَادَتَهُ الْعِلْمَ جَمَاعَةٌ مِّنَ الْعُقَلَاءِ كَالسُّمَنِيَّةِ وَ الْبَرَاهِمَةِ ؟ قُلْنَا: هٰذَا مَمْنُوْعٌ بَلْ قَدْ يَتَفَاوَتُ اَنْوَاعُ الضَّرُوْرِيِّ بِوَاسِطَةِ التَّفَاوُتِ فِي الْاِلْفِ وَ الْعَادَةِ وَ الْمُمَارَسَةِ وَ الْاِخْطَارِ بِالْبَالِ وَ تَصَوُّرَاتِ اَطْرَافِ الْاَحْكَامِ ، وَ قَدْ يَخْتَلِفُ فِيْهِ مُكَابَرَةً وَ عِنَادًا كَالسُّوْفَسْطَائِيَّةِ فِيْ جَمِيْعِ الضَّرُوْرِيَّاتِ.

ترجمه: پس كه چرے او ويلے شي په ضروريات كښې نه واقع كيږي څه تفاوت او اختلاف حلانكه مونږه مونده كړو علم لره په دې خبره چې "يو د دوه نيمه ده" ډير قوي د وجود د اسكندر نه ، او بيشكه انكار كړے دے د خبر متواتر د فائده كولو د علم نه يو جماعت د عقل مندو لكه سُمنيه او براهمه شو؟ مونږه په جواب كښې وايو چې عدم تفاوت په ضروري كښې ممنوع غير مسلم دے ، بلكه د ضروري په اقسامُ كښې تفاوت راځي د نشت والي د اُنسيت ، عادت كيدو ، مهارت ، د تيريدلو نه په زړه كښې او د تصور د اطراف د احكام په بنا باندې. او كله اختلاف كيدے شي په ضروري كښې د تكبر او ضد په بنا باندې لكه سوفسطائيه چې په ټولو ضرورياتُ كښې د خلاف كړے وو.

(۱)۔﴿لطيفة﴾ د دے ځائے د لكولو دپاره يو قصه وړواندې كولے شي ، هغه دا چې په يو كلي كښې دوه خاندانونه اوځېدل ، پديكښې دې يو خاندان د خپل قوم د يو هلك دپاره د دې بل خاندان د جينۍ سره رشته كول غوښتل ، دوى ورته پيغام وليږلو ، هغوى انكار وكړو چې دا نه شي كيدے ، دوى ورته بار بار پيغام ليږلو حتى چې هغوى ئې تنګ كړه ، د ځان د خلاصولو دپاره د جينۍ خاندان واله جواب وركړو چې تاسو رشتے له راشئ خو زمونږه څه شرائط دي كه هغه مو پوره كړه نو رشته به درسره وكړو ورنه نا اميده به واپس كيږئ ، دوى ورسره او منله ، د جينۍ خاندان واله اول شرط دا كيخودو چې كوم كسان رشتے له راځي ؛ نو پوره سل كسان به راځي چې دا به ټول ځوانان وي يو بوډا به پكښې هم نه وي. او نور شرائط او خبرې به هلته كوو ، دوى ټول ځوانان تيار كړل په دغه خاندان كښې يو هوښيار بوډا وو هغه ورته او ويل: چې ماته د ځوانانو لباس را واغوندوئ او ځان سره مو بوځئ څه به مو پكار شم. اول خو دوى انكار وكړو خو د ډير اصرار نه پس ئې د ځوانانو په لباس ملبوس بوډا هم روان كړو ، هلته چې ورسيدل نو هغوى ورته دويم شرط وړاندې كړو چې به يو شپه كښې به تاسو ئې كس يو يو كډه خورئ يعنى سل كسان به سل كډان خورئ ، هلكانو اول انكار وكړو چې دا چرته كيدے شي چې هر كس يو كډه اوخوري ؟ خو بوډا اواز وركړو چې شرط منظور كړئ ، د منظوريدو نه پس هلكانو بوډا ته او ويل: چې هر كس به په يوه شپه كښې څنګه روغ كډه اوخوري ؟ بوډا او ويل چې داسې چل به اوكړئ چې ټول كډان به په يو ځل نه حلالوئ بلكه يو كډه به حلال كړئ او تيكه تيكه به ئې وريت كړئ او سل واړه كسان به پرې په يو ځل شروع وكړئ تيكه تيكه به هم ونه رسي ، واقعي چې پدې طريقے سره ئې په يوه شپه كښې سل كډان ختم كړل او خوك پرې موړ هم نه شو ، سحر ئې ورته سل پوستكے د كډانو حساب كړه ، دا د اجتماعيت هغه طاقت وو ، اوس كه انفرادًا ئې يو يو كډه خوړلے نو ظاهره ده چې شرط ئې نه شو پوره كولے (دا ځائے مقصودى دے ؛ ځكه "ربّما مايكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد")

پدې شرط كښې د كاميابۍ نه پس ئې وړلره د وړځے د دېګونو بندوبس وكړو او وريژى ئې وړله تيارى كړے ، او دريم شرط ئې دا ولګولو چې دا به خورئ خو يو لاس به درله په خپل ځنه پورى تړو او په دويم لاس پورى به درله سيده تخته تړو چې لاس مو په سنګل كښې نه راماتيږى ، هلكانو بوډا ته وكتل هغه اشاره وركړه چې شرط تسليم كړئ ، بوډا هلكانو ته او ويل: چې دوه دوه كسان يو بل ته مخامخ يوے مجمے ته كينئ او يو بل ته په دغه سيده لاس وريژى نيسئ ، ټولو په دغه طريقه خوراك وكړو او دا شرط ئې هم وكټو. څلورم شرط ئې را وړاندى كړو هغه دا چې مونږه له به د شړو نه پرے "رسّى" غرئ "جوړوئ" دوى بوډا ته وكتل هغه وى: قبول ئې كړئ خو ورته او وائې چې سر ئې تاسو شروع كړئ ؛ ځكه بيا به اعتراض كوئ چې نرے دے يا پيړ دے ؛ نو سر ئې تاسو شروع كړئ چې د هغے مطابق ئې مونږه جوړ كړو ، چونكه هغوى خو عاجز وو نو دا شرط ئې معطل كړو او رشتے ته تيار شول خو اواز ئې پرې وكړو چې هر څه چې دى خو بوډا در پكښې شته.

تَشرِيح: قوله: فان قيل: ۷۔ په حکم د خبر متواتر کښې دوه دعوی وی يوه دا چې خبر متواتر موجب د علم دے، دويم دا چې دغه علم به بديهی وی استدلالی به نه وی، معترض په دی دويمه دعوی اعتراض کوی چې خبر متواتر موجب د علم ضروری کيدل صحيح ندی دا د معترض دعوی شوه، دليل ئی بنا دے په شقينُ باندی په نمط د قياس استثنائی رفعی سره، يو دا که خبر متواتر موجب د علم ضروری وی؛ نو تفاوت به پکښې نه راتلے د نورو بدهياتُ سره او تالی باطل پس مقدّم ئی مثل دے. **«دليل بطلان التالی»** واضح دے؛ ځکه چې په بدهياتُ کښې تفاوت نه وی. **«دليل الملازمة»** شارح رحمۃ اللہ علیه ذکر کړے دے چې ګوره **«الواحد نصف الاثنين»** دا خبره بديهی ده، او علم په وجود د اسکندر بادشاه په تواتر سره ثابت دے حلانکه علم په اوّله خبره **أقویٰ** دے د ثانی نه؛ ځکه يو د دوه نيم کيدو علم ماشومانو ته هم شته او د اسکندر بادشاه د وجود نه بعض خلق خبر دی او اکثر خلق ترينه نا خبره دی چې اسکندر لا هم څوک بادشاه تير شوے دے.

قوله: وَ الإختِلافُ: دا دويم شق د اعتراض دے چې که خبر متواتر موجب د علم ضروری وے؛ نو خلقو به پديکښې اختلاف نه کولے ليکن تالی باطل پس مقدّم ئی مثل دے. **«دليل بطلان التالی»** واضح دے؛ ځکه چې په ضرورياتُ کښې څوک اختلاف نه کوی مثلا ته د چا نه د نمر د رنړا د وجود په باره کښې تپوس اوکړے؛ نو څوک به پکښې هم مخالفت ونکړی. **«دليل الملازمة»** شارح رحمۃ اللہ علیه ذکر کړے دے چې ډير عقلاء د خبر متواتر د إفادة العلم نه انکار کوی لکه **سُمَنيه** او **بَرَاهِمَه** چې دوی وائی: خبر متواتر مفيد د علم نه شی کرځيدلے، هم دغه وجه ده چې دوی د ارسال الرسل نه (چې په طريقے د تواتر سره ثابت دے) انکاری کوی؛ سُمنيه خو دليل داپيش کوی چې رسالت د رسول ثابتيږی پدی چې وحی ورته وشی، او وحی راوړی **جبرئيل** عَلَيْهِ السَّلَام، اوس **جبرئيل** عَلَيْهِ السَّلَام جسم دے او که مجرد دے؟ که جسم وی خو پکار ده چې هر چا ليدلے حلانکه هر چا ندے ليدلے، او که مجرد وی نو ليدل ئی مُحال دی؛ نو يقين نشته چې دا جبرئيل دے که بل څوک دے. دويم دا چې ثبوت د رسالت په معجزه سره کيږی او معجزه صرف د موجوده خلقوتصديق پيدا کوی، لهذا پيغمبران د موجوده خلقو دپاره کيدے شی نه د روستو خلقو دپاره. او براهمه وائی: چې ارسال الرسل نعوذ بالله يو عبث کار دے؛ ځکه په عقل سره خه او بد معلوميږی اوس رسولان چې کومه خبره امت ته کوی که دغه خبره موافق وی د عقل سره او حُسن پکښې وی نو کول ئی پکار دی، او که دغه خبره د عقل نه خلاف وه او قبح پکښې وه؛ نو که ضرورت ورته وو کوی به ئی ورنه ترک کوی به ئی. اوس ګوره دوی انکار وکړو د دی خبری نه چې متواتر مفيد د علم دے او په کوم شئ کښې چې خلاف راشی هغه ضروری نه شی کيدے بلکه استدلالی او نظری وی؟

السُّمَنِيَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ

قوله: كالسُّمنيَّة: د جواب نه مخکښې د سُمَنِيَّه او بَرَاهِمه لګ تعارف ضروري دے. د سُمنيه په باره کښې دوه قوله دی أبو الريحان البيروني په خپل کتاب «تحقيق ما للهند من مقولة» کښې وائي: چې سُمَنِيَّه «بضم السين و فتح الميم» معرب دے د «شِمن» نه ، په سنسکرت ژبه کښې شِمَنی تارک الدنيا ته وائي يعنې زاهد ، د بهکښو په نوم باندې بُدھ مت مذهب واله خپل يو زاهد لره په شمنی سره رابللو چې د هغې نه روسته خپلو تولو پيرانو ته ئې شمنی ويل شروع کړه ، په وسط ايشيا کښې دا لفظ په «شامانی» باندې مشهور دے ، بعض وائي: چې دا ملګری د «بُدّ» يعنې «بوذا» دی چې دويته «بوذيه» وائي. دا مذهب واله په خراسان ، فارس ، عراق ، موصل بلکه د شام د حدودُ پورې خواره وو تردې چې «زراداشت» راغے کوم چې د مجوسُ مشر دے او هغه خلق مجوسيت طرف مدعو کړه او بادشاهانو هم مجوسيت خپل کړو ؛ نو سمنيه په «هندوستان» خواو شاه کښې پاتې شو.

دويم قول دا دے چې سمنيه يو قوم دے چې منسوب دی سومنات ته ، سومنات په هندوستان کښې د يو ځائے نوم دے چې هلته د هندوانو لوی مندر دے ، او د هندوانو په نيز دا اشرف مکان دے لکه د مسلمانانو په نيز چې مكة المكرمه او مدينة المنوره کوم حيثيت لری ، دغه ځائے کښې يو بت دے چې د هندوانو په زعم کښې د هغې دپاره څه حرکات اختياريه ثابت دی چې د دوی د تسلئ سبب ګرځی ، حلانکه دغه حرکات ورکول د منجورانو دوکه ده ؛ ځکه چې منجوران د خلقو د دوکه کولو دپاره داسې کوی. (۱)

وائي چې کله په پاکستان کښې څه مزارات پاخه شو او کومبتونه پری جوړ شو ؛ نو د پير بابا رحمة الله عليه د مزار منجورانو سوچ وکړو چې زمونږه د بابا مزار هم مزيَّن کول غواړی خو د خلقو توجه پکار ده چې څنده ورلره ورکړی ؛ نو چل ئې دا وکړو چې څه کونګتان ئې اونيول او د پيربابا د قبر د شال لاندې ئې پرېښودل د کونګتانو د ګرځيدلو سره به شال خوزيدلو خلقو تپوس وکړو چې

---

(۱).. السمنية طائفة من كفار الهند لايؤمنون إلا بالحسيات، لايؤمنون إلابما يدرك بالمحسوسات الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس، هذه الحواس الخمس، والذی يدرك بالحواس الخمس هذا يثبتونه ، والذی لا يدرك بالحواس الخمس ينفونه. و قالوا الشیء الذی تراه بعينك أو تسمعه بأذنك أو تشمه بأنفك ، أو تذوقه بلسانك ، أو تلمسه بيدك "تجسه" هذا تثبته ، وما عدا ذلك فليس له وجود ، ما يؤمنون إلا بما يُدرَك بإحدى الحواس الخمس ، هؤلاء السُّمنية. ﴿انظر شرح كتاب الرد علی الزنادقة: ص: ٦١﴾

وَأَحَالَتِ السُّمَنِيَّةُ إِرْسَالَ الرُّسُلِ لِتَوْقِيفِهِ عَلَى عِلْمِ الْمُرْسِلِ بِمَنْ أَرْسَلَهُ ، وَلَا طَرِيقَ إِلَيْهِ إِلَّا الْخَبَرُ، وَأَعْلَى أَنْوَاعِهِ الْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ لَا يُفِيدُ عِنْدَهُمْ عِلْمًا، تَلْعَلَّ الْقَائِلَ لَهُ أَرْسَلْنَاكَ إِلَى قَوْمِ كَذَا شَيْطَانٌ مَثَلًا.

و من عقائد السمنية انهم قَالُوا: بقدم الْعَالَم وَقَالُوا ايضا بابطال النَّظر وَالإسْتِدْلَال وَزَعَمُوا انه لَا مَعْلُوم الا من جِهَة الْحَوَاس الْخمس وانكر اكثرهم الْمعَاد والبعث بعد الْمَوْت وَقَالَ فريق مِنْهُم بتناسخ الارواح فِى الصُّور الْمُخْتَلفَة واجازوا ان ينْقل روح الانسان الى كلب وروح الْكَلْب الى انسان وَقد حكى اقلوطرخس مثل هَذَا القَوْل عَن بعض الفلاسفة وَزَعَمُوا ان من أذنب فِى قالب ناله الْعقَاب على ذَلِك الذَّنب فِى قالب آخر وَكَذَلِكَ القَوْل فِى الثَّوَاب عِنْدهم وَمن اعجب الاشياء دَعْوَى السمنية فِى التناسخ الذى لَا يعلم بالحواس مَعَ قَوْلهم انه لَا مَعْلُوم الا من جِهَة الْحَوَاس وَقد ذهبت المانوية ايضا الى التناسخ وَذَلِكَ ان مانيا قَالَ فِى بعض كتبه إِن الارواح الَّتِى تفارق الاجسام نَوْعَانِ أَرْوَاح الصديقين وأرواح أهل الضَّلَالَة فأرواح الصديقين اذا فَارَقت أجسادها سرت فِى عَمُود الصُّبْح الى النُّور الذى فَوق الْفلك فَبقيت فِى ذَلِك الْعَالم على السرُور الدَّائِم وأرواح أهل الضلال اذا فَارَقت الاجساد وأرادت اللحوق بِالنورِ الْأَعْلَى ردَّتْ منعكسة إِلَى السّفل فتتناسخ فِى أجسام الْحَيَوَانَات الى ان تصفو من شوائب الظلمة ثمَّ تلتحق بِالنورِ العالى ﴿الفرق بين الفرق: ٢٥٤﴾

دا څه دي؟ منجورانو جواب ورکړو: چې بابا غصه شوے دے چې ټول مزارات پاخه شو او څما مزار تر اوسه کچه دے که قبر مو راله پوخ نه کړو؛ نو بهر راوځم او دنیا درباندې اُلټه کوم. خلق اوبربدل په تلوارئ چنده وکړه او قبر ئې ورله پوخ کړو. دا د هغه زمانے خبره ده چې په عوامُ کښې هر طرف ته د شرکیاتُ زور او جهالت وو؛ ځکه چې چا دا سوچ هم نه کولو چې دا څنګه بابا دے چې د خپل قبر د پخوالے دپاره چندې ته محتاج دے دا به زمونږه حاجات څنګه پوره کړي.

حاصل دا چې سمنیه په اصل کښې د مشرکین یوه فرقه ده د مسلمانانو په ضد غلط عقائد لرې چې بعض د هغې نه دا دي: دوی وائي چې ذریعه د علم صرف حواس خمسه ظاهره دي د دینه علاوه په هیڅ ذریعه سره علم نه شي حاصلیدلے، هم دغه وجه ده چې دوی وائي ایمان بالرُّسل، بالملائکة وغیره ضروري ندے. دغه شان دوی انکار د صفات د الله جل شانه نه هم کوی یعنې سمنیه معطله هم دي.

قوله: البراهمة: د براهمه نه مراد د هندوانو یو قوم دے چې منسوب دي برهمن ته چې د دوی د سردار او مشر نوم دے، بعض وائي چې دوی منسوب دي برهام بوت ته؛ ځکه چې دوی عابدین د دغه بوت وو پس پدې نوم باندې موسوم شو، دوی انکار کوی د رسالت نه یو دلیل دا پیش کوی چې رسول چې کومه خبر راوړي نو دا به یا د عقل سره موافق وي او یا به د عقل نه مخالف وي، که د عقل سره موافق وي لکه: معرفت د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ، توحید د الله تَعَالىٰ، شکر ادا کول د نعمتونو، عبادت د یو الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ کول، ښه کارونه کول او د قبیح کارونو نه ځان ساتل؛ نو بیا خو عقل کافي دے پدې کښې چې دا خبرې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ دپاره واجب دي په بندیانو باندې. او که د عقل نه خلاف خبره کوی؛ نو بیا خو د هغې د قبولیت څه مطلب نه جوړیږي. (۱)

مسلمانان جواب ورکوی چې انبیآء کرام هغه خبره کوی چې عقل هغې لره واجب یا جائز ګڼي خو بعض اشیآء دومره باریک او لطیف دي چې عقل د هغې د حسن او قبح معلومولو نه قاصر وي؛ ځکه عقل په معلومولو د حسن او قبیح کښې مستقل خو ندے لهذا دا د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ فضل او کرم دے چې انبیآء کرام ئې د هغې د بیان دپاره راولیږل ورنه د انسان زندګي به ټوله په دغه معلوماتُ کښې ضائع شوی وه. ﴿البدء و التاریخ: ۱/ ۱۰۹﴾

دویم دلیل دا پیش کوی: چې د نبوت د اثبات لوی دلیل معجزه ده، او معجزه د هغه چا دپاره دلیل ګرځیدلے شي چې چا دغه معجزه لیدلی وي چې هغه حاضرین خلق وو، پاتې شو غائبین خلق؛ نو د هغوی دپاره په اثبات د رسالت باندې هیڅ قسم دلیل نشته لهذا رسالت د رسولانو ثابت نه شو، اوس که دوی ته او ویلے شي چې روسته خلقو اګر که مشاهده د معجزې نده کړې خو علم ئې په معجزات باندې په طریقے د تواتر سره راغلے دے او دا کافي دے؛ نو دوی وائي: چې خبر متواتر خو افاده د علم او یقین نه کوی لهذا دا خلق د خبر متواتر د إفادے د علم نه انکار کوی؟

---

(۱).. وَزَعَمَتِ الْبَرَاهِمَةُ وَهُمْ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَجُوسِ أَنَّ إِرْسَالَ الرُّسُلِ عَبَثٌ لَا يَلِيقُ بِالْحَكِيمِ لِإِغْنَاءِ الْعَقْلِ عَنِ الرُّسُلِ، لِأَنَّ مَا جَاءَ بِهِ الرُّسُلُ إِنْ كَانَ مُوَافِقًا لِلْعَقْلِ حَسَنًا عِنْدَهُ فَهُوَ يَفْعَلُهُ وَإِنْ لَمْ يَأْتِ بِهِ، وَإِنْ كَانَ مُخَالِفًا لَهُ قَبِيحًا فَإِنِ احْتَاجَ إِلَيْهِ فَعَلَهُ، وَإِلَّا تَرَكَهُ، وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِوُجُوبِ ذَلِكَ عَلَى اللهِ تَعَالَى بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ. ﴿لوامع الأنوار البهية: ۲/ ۲۵۶﴾

قوله: قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت: ٨ ـ حاصل الجواب دا دے: چې په شق اوّل د اعتراض کښې دے ملازمه منم خو بطلان التالی دی نه منم چې په بدیهیاتُ کښې تفاوت نه شی راتلے، بلکه په بدیهی کښې تفاوت راتلے شی چې د هغې دپاره مختلف اسباب دی چې شارح رحمۃ اللہ علیه ذکر کړی دی وائی: «التَّفَاوُتِ فِیْ الإلْفِ» یعنی یو سبب عدم اُنس او عدم د شوق دے چې د یو بدیهی سره خوک اشنا نه وی او شوق ئې نه وی، لکه: بعض خلق د ترکانئ شوق لری؛ نو هغه ته بدیهی گرځیدلی وی او غیر شوقی پری هډو پوهیږی نه. «الْعَادَةِ» یعنی د یو څیز سره انسان عادت وی هغه ورته بدیهی ښکاری بعض نور ناعادته وی چې هغوی ته نظری وی؛ نو د دواړو علم متفاوت شی. «المُمَارَسَةِ» مهارت چې بعض خلق د یو شی مهارت لری هغه ته بدیهی وی لکه ډرائور ته کارے چلول بدیهی امر وی؛ ځکه مهارت لری. یا لکه: د کمپیوټر ماهر ته کمپیوټر بدیهی ښکاری؛ ځکه مهارت ئې لری، خو بل کس ته د ناشنا والی په وجه باندی د کمپیوټر په استعمال کښې خفا وی. «الإخْطَارِ بِالْبَالِ» یو شئ په استعمال کښې ډیر نه راځی؛ نو د انسان فکر ورته نه وی لکه روټئ د انسان په زړه کښې بار بار تیریږی؛ نو ډیره بدیهی ده په نسبت د عام فروټ چې هغې ته د چا فکر نه وی. دغه شان واحد او اثنین عدد د کثرت استعمال په وجه باندی او د کثرت دوران په وجه باندی زمونږه د ذهنونو سره بلکه د ماشومانو د ذهنونو سره ډیر مانوس دے، او بیا د دی په مابین کښې چې کوم نسبت دے د «تنصیف» د هغې سره هم اُنس ډیر دے، په خلاف د اسکندر بادشاه باندی چې د دی ډیر استعمال او دوران په ژبو نشته زمونږه په غوږونو د دی اواز ډیر کم کوز لګی، پدی وجه په اعتبار د علم سره به دا د «الواحد نصف الاثنین» نه متفاوت وی پدی شان چې علم به دی اول باندی به د ثانی نه اقوی وی. «تَصَوُّرَاتِ أطْرَافِ الأحْکَامِ» دغه شان کله په ضروریاتُ کښې تفاوت په وجه د تفاوت د تصوراتُ الاطراف د قضیه نه هم راځی، مثلا: یوه قضیه داسی ده چې د هغې موضوع محمول، مقدم تالی بدیهی وی او حکم ئې هم بدیهی وی، خو بل طرف ته یوه قضیه په اعتبار د حکم سره بدیهی وی خو طرفین ئې نظری وی، مثال: «انکانت الشمس طالعة فالنهار موجود» دا بدیهی قضیه ده چې اطراف «مقدم، تالی» ئې هم بدیهی دی؛ نو په حکم ئې علم هم قوی دے، بل طرف ته «واجب الوجود لیس بعرض» هم یو بدیهی قضیه ده خو طرفین «موضوع، محمول» ئې نظری دی؛ نو د دی په حکم کښې به ضرور خفا وی، او دا تفاوت په دوه بدیهی څیزونو کښې هم راتلے شی لکه دا مخکښې مثال او په یو بدیهی کښې هم راتلے شی مثال په طور «الکل اعظم من جزئه» بدیهی قضیه ده خو یو کس ته د دی طرفین چې «کل، جزء» دی په اعتبار د معنی سره معلوم او بدیهی وی چې د کل او جزء تعریف پیژنی، او بل کس ته د «کل، جزء» تعریف نه وی معلوم؛ نو ظاهره ده چې د دی دواړو کسانو په علم کښې به په اعتبار د وضوح او خفا سره تفاوت وی.

قوله: و قد یختلف فیه مکابرة: د شق ثانی د اعتراض نه جواب کوی حاصل ئې دا دے: چې ته وائی په بدیهیات کښې اختلاف نه واقع کیږی؛ نو څه ستا نه تپوس کوم چې ستا کوم قسم اختلاف مراد دے، اختلاف حقّه که نفس اختلاف؟ که اوّل دی مراد وی؛ نو ملازمه دی نه منم؛ ځکه دغه قسم اختلاف دلته راغلے ندے، اوکه نفس اختلاف وائی؛ نو بطلان التالی دی نه

منم ؛ ځکه کله که په بدیهیاتُ کښې اختلاف راځي د تکبر او عناد په وجه باندې خو دا اختلاف د بداهت دپاره مضر نه دے ، لکه سوفسطائیه چې په ټولو ضروریاتُ کښې عنادًا او مکابرۃً مخالفت کوی خو دغه اختلاف په اجماع سره څه مضر نه وو ؛ ځکه چې بیا خو به د ټولو ضروریاتُ نه انکار لازم شی ، دغه شان د سمنیه او براهمه انکار کول د خبر متواتر د إفادة العلم نه مبنی بر عناد او مبنی بر تکبر دے.

بَيَانُ خَبَرِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

وَالنَّوْعُ ﴿الثَّانِيْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ الْمُؤَيَّدُ﴾ اَيِ الثَّابِتُ رِسَالَتُهُ ﴿بِالْمُعْجِزَةِ﴾ وَ الرَّسُوْلُ اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللهُ تَعَالىٰ اِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ ، وَ قَدْ يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْكِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ فَاِنَّهُ اَعَمُّ ، وَ الْمُعْجِزَةُ اَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قُصِدَ بِهٖ اِظْهَارُ صِدْقِ مَنِ ادَّعٰى اَنَّهُ رَسُوْلُ اللهِ تَعَالىٰ. **ترجمه:** او دویم قسم خبر د رسول دے چې تائید ئی شوے دے یعنی ثابت دے رسالت د هغی په معجزی سره ، او رسول هغه انسان دے چې رالیږلے دے الله تعالیٰ مخلوق ته دپاره د رسولو د احکامو ، او کله شرط کولے شی پدیکښې کتاب په خلاف د نبی باندې ؛ ځکه چې هغه اعم دے ، او معجزه هغه امر دے چې شلوُنکے وی عادت لره چې قصد کړے شوے وی پدی سره اظهار د رشتیاؤ د هغه چا چې دعوی اوکړی د دی چې دا رسول د الله تعالیٰ دے.

تَشْرِيْحْ: ربط مع اغراض الماتن رحمۃ اللہ علیه: ماتن رحمۃ اللہ علیه مخکښې د خبر صادق د یو قسم تفصیل وکړو چې **خبر متواتر** وو ، اوس د دویم قسم تفصیل کوی چې **خبرالرسول** دے. حکم د خبر رسول به ذکر کړی «**یوجب العلم الاستدلالی**» سره. دفع د اعتراض به اوکړی په «**والعلم الثابت**» سره.

اَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیه: ﴿۱﴾... تعین د موصوف د «**الثانی**» به وکړی «**النوع**» سره. ﴿۲﴾... تفسیر د لفظ غیر مشهور به وکړی په لفظ مشهور سره «**ای الثابت**» سره. ﴿۳﴾... تعریف د رسول به وکړی «**و الرّسول انسان**» سره. ﴿۲﴾... فرق به ذکر کړی بین الرسول و النّبي «**و قد یشترط**» سره. ﴿۳﴾... تعریف د معجزه به وکړی «**و المعجزة أمر**» سره.

قوله: ای الثابت: ۲ـ تفسیر د لفظ غیر مشهور کوی په لفظ مشهور سره او مقصود پدی سره دفع د سوال ده. چې د «**المؤید**» نه دا معلومه شوه چې تائید د رسالت د رسول په معجزه سره کیږی او اثبات به ئی څه په بل شئ سره کیږی ، حالانکه په معجزه سره رسالت د رسول ثابتیږی دا نه چې په بل شئ سره ؟ **جواب:** چې «**المؤید**» په معنی د «**الثابت**» سره دے. **اعتراض:** ماتن رحمۃ اللہ علیه تعبیر په «**المؤید**» سره ولی وکړو ؟ **جواب:** ماتن رحمۃ اللہ علیه دا تعبیر مبالغةً کړے دے پدی معنی چې گویه معجزه دپاره د تائید ده ، او هر چې اثبات د رسالت دے ؛ نو دا بدیهی دے د دی اثبات ته هډو ضرورت نشته.

قوله: و الرسول انسان: ۳ـ تعریف د رسول کوی. رسول په لغت کښې **فرستاده شده** (لیګلے شوی) ته ویلے شی. او اصطلاحی تعریف ئی شارح رحمۃ اللہ علیه کړے دے چې «**انسان بعثه الله تعالیٰ الخ**» په

تعریف کښې «انسان» په منزله د جنس دے ، او تنوین پکښې برائے إکمال دے زنانه ترینه خارجه شوه ، «بعثه الله تَعَالیٰ» سره هغه أستاذے خارج شو چې بنده لیږلے وی «الی الخلق» مصدر مبنی للمفعول دے په معنی د مخلوق سره بیا مخلوق عام دے که بالفعل وی که بالقوه وی ؛ نو آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ په تعریف کښې داخل شو چې دوی په هغه وخت کښې هم پیغمبر وو چې نور انسانان لا نه وو موجود شوی «لتبلیغ الاحکام» هغه رسولان خارج شو چې د بل مقصد دپاره لیګلے شوی وی لکه ملائک چې د وحی ، عذاب یا د بل څه مقصد دپاره وی. بیا احکام عام دی که دنیوی وی او که اخروی وی ؛ نو ادریس عَلَيْهِ السَّلَامُ ، شیث عَلَيْهِ السَّلَامُ وغیره رسولان هم په تعریف کښې داخل شول چې هغوی د حکم اخروی سره سره احکام دنیویه هم خلقو ته خودل. بیا دا عبارت په حذف د معطوف سره دے چې «و لتقریرها» پدی سره هغه رسولان هم په تعریف کښې داخل شو هغه «لتبلیغ الاحکام» نه وو مرسل شوی بلکه «لتقریر الاحکام» وو لکه حضرت یوشع عَلَيْهِ السَّلَامُ چې تبلیغ موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ کړے وو او یوشع عَلَيْهِ السَّلَامُ ئې تقریر کړے وو.

قوله: و قد یشترط: ۲۔ فرق ذکر کوی په مینځ د رسول او نبی کښې. چې د دی تفصیل او اختلاف د مذاهب څخکښې بیان شوی دی په خطبة الکتاب کښې هلته رجوع مناسب ده. د شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی عبارت نه دا معلومیږی چې پدیکښې نسبت د مساوات دے او دا مذهب د ماتن رحمۃ اللہ علیہ هم دے ؛ څکه چې شارح رحمۃ اللہ علیہ په «شرح المقاصد» کښې د نبی تعریف کړے دے پدی الفاظ سره چې «النَّبِیُّ انسانٌ بعثه الله تَعَالیٰ لتبلیغ ما اوحی الیه» د تعریف نه پس وائی: «وکذلک الرسول» دویم دا چې دلته شارح رحمۃ اللہ علیہ دا مذهب په «یشترط» صیغے د مجهول سره ذکر کړے دے او «قد» ئې پری داخل کړے دے چې ضعف د دی مذهب ته اشاره ده. او د ماتن رحمۃ اللہ علیہ په نیز د مساوات مذهب څکه مختاره دے چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ خبر صادق منحصر کړو په قسمینُ کښې چې «متواتر ، خبر الرسول» دی ، اوس که فرق په م۔ ځ د رسول او نبی کښې وے ؛ نو دریم قسم «خبر النبی» پکار وو.

قوله: و المعجزة: ۳۔ تعریف د معجزه کوی. معجزه په لغت کښې د اعجاز نه دے په معنی د عاجزه کولو سره ، معجزے ته معجزه څکه وائی چې مقابل د دی عاجزه وی د إتیان بمثله نه. اصطلاحی تعریف شارح رحمۃ اللہ علیہ کړے دے په «امرخارق للعادة الخ» سره. په تعریف کښې «أمرٌ» په منزله د جنس دے تولو امورُ ته شامل دے «خارق للعادة» فصل اول دے پدی سره سحر خارج شو څکه چې سحر خارق العادة فعل نه وی بلکه موافق العادة وی خو نظر بندی پکښې شوی وی چې د هغې په وجه انسان ته بل شان ښکاری. (۱)

---

(۱).. ﴿واقعة﴾ استاذی و مرشدی شیخ القرآن مولانا محمد افضل خان عرف شاهبور شیخ رحمۃ اللہ علیہ به موټرو ته د خپل کلی د اشار مسجد بوه واقعه بیانوله چې دغه جمات کښې د چنار یوه غټه ونه وه (د چنار د دغې ونې مشاهده ما پخپله کړی ده کله چې په ۱۹۹٤ کښې څه به شاهبور کښې زیر تعلیم ووم. أبو عکاشه) یو سړی خلقو ته او ویل: چې رسی راوړئ او څما به خپه پوری ئې وتړئ او تول جمات واله ئې راکاږئ ما نه شئ راښکلے ، هغوی دا سے وکړه واقعی تولو خلقو یو زور وکړو خو سړے ئې د خپل ځائے نه ونه خوزوو ، بیا مینځ کښې د بهر نه یو سړے راغے خلقو ته ئې او ویل: چې دا څه کوئ؟ هغوی جواب ورکړو چې ته نه ګوری چې سړے راکاږو او هغه هدو د خپل ځائے نه رق نه وهی ، دغه د بهر راغلی ورته او ویل: چې تاسو خو د چنار زیلے ته رسی اچولی ده او راکاږئ ئې. چونکه دا نظر بندی وه چې په دغه کس ئې اثر نه وو کړے ، لهذا معلومه شوه چې سحر موافق العادة کار وی نه چې خارج العادة.

«قصد به اظهار صدق الخ» دا فصل ثانی دے چې پدی سره هغه امور خارج شول چې خارقه للعاده وی خو قصد د صدق د مُدعِی النُّبوه پری نوی شوے؛ ځکه چې امور خارقه للعاده یو څو قسمه دی چې لاندی ذکر دی:

اَلْاُمُوْرُ الْخَارِقَةُ لِلْعَادَةِ وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِيْهَا

إرهاصات، معجزات، کرامات، اعانات، اهانات، أمورعجیبه د متألهه، استدراجات. وجه د حصر پکښې دا ده چې دغه امرخارقه للعاده به خالی نه وی یا به صادر شوے وی د یَدْ د رجل صالح نه یا د غیر صالح نه، که اوّل وو نو بیا به خالی نه وی یا به دغه رجل صالح دعوی د نبوت کړی وی یا نه، که دعوی د نبوت ئی کړی وه؛ نو بیا به خالی نه وی یا به دغه امر خارقه د دنه صادر وی قبل دعوی النبوة یا بعد دعوی النبوة، که قبل دعوی النبوة وو؛ نو دا «إرهاصات» دی لکه رشتونی خوبونه، د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ په سر باندے وریځ راتلل او سورے پری کول. او که بعد دعوی النبوة صادر وی؛ نو معجزات شوه. او که دعوی د نبوت ئی نه وه کړی؛ نو یا به دغه کس کامل صالح وی یا به ناقص، که کامل صالح وو نو «کَرَامَتْ» شو، او که ناقص صالح وو نو «إعانت» شو. او که د ید د رجل غیر صالح نه دغه امر خارقه صادر وو؛ نو بیا به خالی نه وی یا به دغه کس دعوی د نبوت کوی یا به دعوی د الوهیت کوی او یا به د هیڅ څه دعوی نه کوی، که دعوی د نبوت ئی کوله؛ نو «اهانت» لکه مسیلمة الکذّاب (۱) چې دعوی د نبوت ئی کړی وه الله تعالی په څو

(۱)۔ د ده نوم نسبت دے: مسلیمة بن ثمامة بن کبیر بن حبیب حنفی وائلی چې مشهور وو په مسلیمة الکذاب باندی او کنیت ئی وو ابوثمامه او لقب ئی خانله اخودے وو «رحمان الیمامه» مسیلمه د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ د نبوت قائل وو ده په ۹ هجری کښې د خپل قوم د څه کسانو سره د مدینے سفر وکړو او د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ سره ئی ملاقات وکړو قوم ئی ایمان راوړو او ده د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ نه مطالبه وکړه چې که ته ما خپل جانشین مقرر کوی په باب د نبوت کښې؛ نو څه په پتا ایمان راوړم، نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ ورته جواب ورکړو چې که ته ځما نه د نبوت په باره کښې د نیابت په طور ځما په لاس کښې د دی خیز مطالبه وکړی «په دغه وخت کښې د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ په لاس کښې د کجورے یوه خانګه وه» نو هم ئی نه درکوم. کله چې دے مایوسه شو؛ نو لاړو او خلقو ته ئی دروغ او وئ چې څه نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ خپل جانشین مقرر کړم او د نبوت دعوی ئی اوکړه، نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ د ده د قبیلے یو کس په ده پسی ولیکو چې «نهار» نوم ئی وو چې لاړشه او دے پوهه کړه، «نهار» چې لاړو؛ نو د پوهه کولو په ځائے باندی دے هم د مسیلمة الکذاب معتقد جوړ شو او د ده د جانشین کیدلو تصدیق ئی خلقو ته وړاندی کړو چې د هغی په وجه د ده معتقدین نور زیات شو، د ده خزه «سجاح بنت حارث» چې د بنوتمیم سره ئی تعلق وو یوه کاهنه ساحره وه چې هغی هم د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ د وفات نه روسته او د جنګ یمامه نه مخکښې د نبوت دعوی کړی وه، مسیلمة الکذاب خپلے سرګرمیانے او دعوت په تیزئ سره مخ په وړاندی بوتلو تر دی چې رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ ته ئی یو خط ولیکو چې د هغی متن دا وو: «مِنْ مُسَيْلِمَةَ رَسُوْلِ اللهِ إِلٰى مُحَمَّدٍ رَسُوْلِ اللهِ أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ أُشْرِكْتُ فِي الْأَرْضِ فَلِي نِصْفُ الْأَرْضِ وَلِقُرَيْشٍ نِصْفُهَا غَيْرَ أَنَّ قُرَيْشًا قَوْمٌ يَعْتَدُوْنَ» دا خط چې کومو قاصدانو راوړو هغوی ته نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ او ویل: چې که تاسو قاصدان نه وئ؛ نو ما به تاسو قتل کړی وئ. بیا رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ ده ته خط ولیکو چې متن ئی دا وو: «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُوْلِ اللهِ إِلٰى مُسَيْلِمَةَ الْكَذَّابِ السَّلَامُ عَلٰى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدٰى أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ وَصَلَّى اللهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ» د ده سره د سحر جادو مکمل پروګرام وو چې د هغی په وجه به ئی خلقو ته د معجزو مظاهره کوله خو الله تعالی په هغی کښې په شرمونو شرمولے وو، وائی چې یوے خزے ورته خپل ماشوم راوړو چې د دی په سر لاس راکاږه چې برکتی شی چې ده پری لاس راخکودلو د ماشوم سر تول ګنجے شو. یو کس ورته راغے ویل ئی: ځما دا یوه ستړه ړنده ده دم ئی کړه چې څه شی چې ده پری شپ وکړو هغه بله ستړه ئی هم ړنده شوه. یوی خزی ورته او ویل چې زمونږه په کوهی کښې اوبه کمی دی د مکی پیغمبر چې په کوهی کښې لاړی توکی اوبه زیاتی شی، ته هم داسی اوکړه، چې ده پکښې لاړی توک کړی کوهی مکمل وچ شو.

مواقعُ کښې په شرمونو شرمولے وو. او که دعوی د الوهیت ئې کړې وه ؛ نو دیته «امور عجیبه د متألهه» وائي ، لکه دجّال علیه اللعنة به په چا باران ورروی او په چا نه ، دغه شان مړی به ژوندی کوی وغیر ذلک. او که د هیڅ څه دعوی ئې نه کوله ؛ نو «استدراج» شو. دا ټول امور د تعریف نه خارج شو علاوه د معجزه نه.

بَيَانُ حُكْمِ خَبَرِ الرَّسُوْلِ

﴿وَ هُوَ﴾ اَیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ ﴿یُوْجِبُ الْعِلْمَ الْاِسْتِدْلَالِیَّ﴾ اَیِ الْحَاصِلُ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَیِ النَّظْرِ فِی الدَّلِیْلِ وَ هُوَ الَّذِیْ یُمْکِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِیْحِ النَّظْرِ فِیْهِ اِلَی الْعِلْمِ بِمَطْلُوْبٍ خَبَرِیٍّ ، وَ قِیْلَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَایَا یَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ قَوْلًا اٰخَرَ ، فَعَلَی الْاَوَّلِ الدَّلِیْلُ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ هُوَ الْعَالَمُ ، وَ عَلَی الثَّانِیْ قَوْلُنَا الْعَالَمُ حَادِثٌ وَ کُلُّ حَادِثٍ فَلَهٗ صَانِعٌ ، وَ اَمَّا قَوْلُهُمُ الدَّلِیْلُ هُوَ الَّذِیْ یَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَیْءٍ اٰخَرَ فَبِالثَّانِیْ اَوْفَقُ ، وَ اَمَّا کَوْنُهٗ مُوْجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بِاَنَّ من اَظْهَرَهُ اللهُ تَعَالَی الْمُعْجِزَةَ عَلٰی یَدِهٖ تَصْدِیْقًا لَهٗ فِیْ دَعْوَی الرِّسَالَةِ کَانَ صَادِقًا فِیْ مَا اَتَا بِهٖ مِنَ الْاَحْکَامِ وَ اِذَا کَانَ صَادِقًا یَقَعُ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهَا قَطْعًا ، وَ اَمَّا اَنَّهٗ اِسْتِدْلَالِیٌّ فَلِتَوَقُّفِهٖ عَلَی الْاِسْتِدْلَالِ وَ اِسْتِحْضَارِ اَنَّهٗ خَبَرُ مَنْ ثَبَتَ رِسَالَتُهٗ بِالْمُعْجِزَةِ و کُلُّ خَبَرٍ هٰذَا شَانُهٗ فَهُوَ صَادِقٌ و مَضْمُوْنُهٗ وَاقِعٌ. **ترجمه:** او دغه ، یعنی خبر د رسول واجبو علم استدلالی لره ، یعنی چې حاصل وی په طریقے د استدلال سره ، یعنی نظر کول په دلیل کښې ، او دلیل هغه دے چې ممکن شی رسیدل په هغی سره په صحیح نظر کولو سره په هغی کښې مطلوب خبری ته ، او چا ویلی دی چې دا یو مرکب تام دے چې مرتب جوړ وی د قضایاؤ نه چې مستلزم کرځی د ذات د وجه نه قول اخر لره. پس بنا په اول تعریف باندی دلیل په وجود د صانع باندی هم دغه عالم دے ، او بنا په دویم تعریف ،باندی دا وینا زمونږه چې «عالَم حادث دے.او هر هغه شئ چې حادث وی د هغی دپاره صانع وی» او هر چې دا قول د دوی دے چې دلیل هغه دے چې لازمیږی د علم نه په هغی باندی علم په شئ آخر باندی ؛ نو دا د دویم تعریف سره ډیر موافق دے. او هر چې کیدل د خبر د رسول دی موجب د علم ؛ نو د وجه د یقین نه پدی خبره باندی چې هر هغه څوک چې ښکاره کړی الله تَعَالیٰ معجزه د هغه په لاس باندی دپاره د تصدیق د هغه په دعوی د رسالت کښې ؛ نو دغه به صادق وی په هغه څه کښې چې ده راوړی وی د احکامو نه او کله چې دے صادق شو ؛ نو واقع کیږی علم په مضمون د دی باندی قطعًا ، او هر چې دا خبره چې خبر د رسول استدلالی دے ؛ نو د وجه د توقف د دینه په استدلال باندی او حاضرول د دی چې دا خبر د هغه چا دے ثابت دے رسالت د هغی په معجزه سره ، او هر هغه خبر چې شان ئې دا وی ؛ نو هغه صادق وی او مضمون ئې واقع وی.

آخر د نبی عَلَیْهِ السَّلَام د وفات نه روسته ابوبکر رضی الله عنه د ده په خلاف فوج کشی وکړه او عکرمة بن ابی جهل ته ئې یوه دسته ورکړه د جنګ دپاره خو مسیلمه ډیر مظبوط وو ، په ده پسی ئې د کومک دپاره د شرجیل په سربراهئ کښې بله دسته ولیکله خو دا هم کمزوری شوه ، په آخره کښې حضرت خالد بن ولید رضی الله عنه د ۲۴ زره فوج سره لاړو او د یمامه جنګ وشو چې ډیر صحابه کرام حفاظ پکښې شهیدان شول ، آخر کار مسیلمه په یو باغ کښې پنا واغسته چې لوړ دیوالونو واله وو یو صحابی «حضرت زید بن قیس رضی الله عنه د اندرپایه په ذریعه باغ ته داخل شو او په دوی ئې شروع وکړه لاس ئې پکښې هم غوس شو خو د دروازی په کولاوهلو کښې کامیاب شو ، حضرت خالد رضی الله عنه پری د نیزی ګوزار وکړو خو محافظین ورته ډال شو او بچ ئې کړو ، د سخت جنګ په وجه ترینه محافظین ټول وتختیدل وحشی بن حرب او یو بل انصاری په دواړه سره مردار کړو **لعنة الله علیه و علی اعوانه و علی من تبعهم.**

تشریح: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو دویمه خبره ذکر کول دي چې حکم د خبر الرسول دے وائی: چې دا موجب د علم استدلالی دے، دلته هم ماتن رحمۃ اللہ علیہ دوه دعوی وکړے. ۱ـ خبر رسول موجب د علم دے. ۲ـ دا چې مفید د علم استدلالی دے یعنی افاده د علم ضروری نه کوی.

قوله: ای خبر الرسول: شارح رحمۃ اللہ علیہ د «**هو**» ضمیرِ غائب دپاره تعیین د مرجع کوی د دفع د وهم دپاره چې «**هو**» خبر به رسول ته راجع وی او رسول خو کله ساکت وی په دغه وخت کښې دے موجب د علم نه وی؟ **جواب:** ضمیر «**خبر الرسول**» ته راجع دے نه رسول ته.

أغراض الشارح رحمۃ اللہ علیہ: تر بل قوله پورې اغراض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دا دی. ﴿۱﴾[۱]... تشریح د استدلال لفظ به اوکړی «**ای الحاصل**» سره. ﴿۲﴾... دوه تعریفونه د دلیل به اوکړی «**و هو الذی یمکن/ و قیل**» سره. ﴿۳﴾... تفریع به اوکړی په دغه تعریفینُ باندی «**فعلی الاوّل/ و علی الثّانی**» سره. ﴿۴﴾... یو بل تعریف به اوکړی «**و امّا قولهم**» سره. ﴿۵﴾... تفریع به اوکړی په دی تعریف باندی «**فبالثانی اوفق**» سره. ﴿۶﴾... د حکم د اولی دعوی دپاره به دلیل ذکر کړی «**و امّا کونه موجبًا**» سره. ﴿۷﴾... د دویمې دعوی دلیل به ذکر کړی «**و امّا کونه استدلالی**» سره.

قوله: ای الحاصل بالاستدلال: ۱ـ استدلالی کښې «**ی**» نسبتی ده، او «**ی**» نسبتی دیته وائی چې کرځوی ملحوق خپل لره مفعول به د لفظ د «**المنسوب**» په واسطے د «**الی**» سره لکه: د «**یمنیٌ**» معنی ده «**رجل منسوب الی الیمن**» دلته به د «**العلم الاستدلی**» معنی دا شی چې «**العلم المنسوب الی الاستدلال**» بیا پدی معنی **اعتراض:** راتلو چې کله په استدلالی کښې «**ی**» نسبتی شوه؛ نو نسبت دوه قسمه دے «**نسبت تأخر، نسبت معیت**» دلته یو هم نه صحیح کیږی؛ ځکه که «**نسبت تأخر**» شی؛ نو معنی به دا شی چې خبر رسول علم لره واجبوُنکے دے او د دی وجوب نه به روسته استدلال راځی، او دا نده صحیح؛ ځکه چې علم واجب شو؛ نو بیا د استدلال ضرورت پاتی نه شو. او که «نست معیت» شی هم نه صحیح کیږی؛ ځکه بیا به معنی دا شی چې خبر رسول علم واجبوی سره د استدلال نه، یعنی استدلال به د دی سره سره راځی اوس چې علم واجب شو؛ نو د دی په معیت کښې استدلال ته بیا ضرورت نشته او نه دا ضروری ده چې خبر رسول مستلزم دلیل لره دے؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ په «**ای الحاصل بالاستدلال**» سره د اعتراض مذکور نه جواب ورکړو چې «**ی**» په استدلالی کښې بیشکه چې نسبتی ده خو نه «**نسبت تأخر**» زمونږه مراد دے او نه «**نسبت معیت**» بلکه زمونږه مراد «**نسبت توقف**» دے، یعنی خبر رسول هغه علم لره واجبوی چې موقوف دے په استدلال پورې، او مرتبه د موقوف علیه مقدم وی په موقوف باندی لهذا استدلال به د علم نه مخکښې وی.

قوله: ای النظر فی الدلیل: (۱) غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د بل سوال ده هغه دا چې «**استدلال**» باب استفعال دے او په باب استفعال کښې «**س**» د طلب دپاره راځی؛ نو دلته به معنی دا شی چې «خبر رسول موجب د علم دے د طلبِ دلیل سره» او دا معنی فاسده ده؛ ځکه چې ضروری طلبِ

(۱)... والغرض الثانی من عبارة الشارح رحمۃ اللہ علیہ الاشارة الی الفرق بین الاستدلال والدلیل، و هو ان الاستدلال لابد فیه من الاستنباط و الدلیل یکفی فیه النقل ایضا.

دلیل ندے بلکه ضروری بیان او ذکر د دلیل دے ؟ **جواب:** په «**استدلال**» کښې «س» زائد دے په معنی د «**نظر فی الدلیل**» سره دے.

قوله: و هو الذی: دے تعریفین د دلیل کوی. دلیل په لغت کښې راه نمودن ته وائی ، او په اصطلاح کښې ئې مختلف تعریفات شوی دی چې د هغی نه دلته شارح رحمه الله علیه درے نقل کړی دی. یو تعریف «**و هو الذی**» سره کوی چې دا تعریف د متکلیمن دے ، حاصل ئې دا دے: چې دلیل دیته وائی چې کله صحیح نظر او فکر اوکړے شی نو د دینه روسته د ذهن رسیدل ممکن کیږی داسی نتیجے ته چې د هغے نه تعبیر په جمله خبریه سره اوکړے شی. مثال په طور په «**عالَم**» کښې چا صحیح نظر اوکړو او ترتیب ئې ورکړو مقدماتُ ته ؛ نو امکان د دی خبری کیدے شی چې د نتیجے نه په جمله خبریه سره څه داسی تعبیر اوکړی «**العالم له صانع**» بنا پدی عالَم په وجود د صانع باندی دلیل شو. بیا دلته په تعریف کښې ئې چې «**یمکن**» لفظ او ویلو: پدیکښې دیته اشاره ده چې بالفعل نتیجے ته رسیدل ضروری ندی بلکه امکان کافی دے او مراد د امکان نه امکان خاص دے ؛ ځکه مخکښې دا خبره واضح شوی ده چې علم بالنتیجه عندنا نه استعدادًا دے او نه تولیدًا دے بلکه فیضانًا دے ، اوس که یو کس په عالَم کښې صحیح نظر اوکړو او بالفعل نتیجے ته ونه رسیدلو ؛ نو بیا هم دا دلیل په وجود د صانع باندی دے. دویم دا چې «**التوصل**» باب تفعُّل دے او د دی خاصه ده تکلُّف ، پدیکښې دیته اشاره ده چې په دلیل کښې تکلُّف وی اسان کار ندے.

قوله: وقیل قول مؤلف: دویم تعریف کوی او دا تعریف د مناطقۀ دے چې دلیل د قضایاؤ نه هغه مرکب مرتب کلام دے چې بالذات دویم قول لره مستلزم وګرځی او دویم قول ندے مګر نتیجه ده. بنا پدی تعریف رسیدل د ذهن نتیجے ته لازم دی.

اعتراض: په ظاهر د دی تعریف باندی یو اعتراض راځی چې ذکر د «**مؤلف**» پس د «**قول**» نه مستدرک دے ؛ ځکه دا تعریف د مناطقۀ دے او «**قول**» عند المناطقه مرادف د مرکب تام دے او «**مؤلَّف**» هم مرکب تام ته وائی ؛ نو استدراک ئې ظاهر دے ؟ **جواب:** استدراک نشته ؛ ځکه چې «**قول**» هر مرکب تام ته وائی عام د دینه که مرتب وی او که غیر مرتب وی ، که لفظی وی او که ذهنی وی. او «**مؤلف**» د «**تالیف داده شده**» نه مرتب مرکب ته وائی، بیا که مرکب لفظی وی او که ذهنی وی ؛ نو استدراک نشته. البته دا خبره د یاد قابله ده چې مراد د «**تالیف**» نه ترکیب خارجی ندے لکه: «**الدار من الجدران والسقف**»

په تعریف کښې د «**قضایا**» جمع نه مراد جمع لغوی ده چې مافوق الواحد ته وائی ؛ ځکه مناطقۀ دا قاعده وضع کړی ده چې په تعریفاتُ کښې به مراد د جمع نه مافوق الواحد یعنی جمع لغوی وی. لهذا دا اعتراض نه شی کیدے چې په بعض اشیاء کښې ترتیب قضیتینُ لره ورکړے کیږی. او په تعریف کښې مراد د «**قول اٰخر**» نه نتیجه ده. بهر صورت په تعریف کښې «**قولٌ مؤلَّفٌ**» په منزله د جنس دے «**من قضایا**» فصل اول دے پدی سره ترینه مفردات خارج شو لکه: «**عالَم ، شجر ، حجر وغیره**» دغه شان یوه قضیه د مقدمة القیاس او مرکبات من الموجهات ترینه هم خارج شو ؛ ځکه چې پدیکښې یوه مقدمه صراحةً او دویمه اشارةً وی چې هغی ته په «**لادوام ، لاضروة**» سره اشاره

شوی وی. «یستلزم لذاته» فصل ثانی دے پدی سره ترینه قیاس مساوات (۱) خارج شو؛ ځکه چې په قیاس مساوات کښې قول آخر لره استلزام لذاته نه وی. دغه شان د دی تعریف نه قضیه مع عکسها هم خارج شوه؛ ځکه چې په یوه قضیه علم راشی؛ نو دا مستلزم کرځی یقینًا علم لره په عکس د دغه قضیه باندی خو قضیه یوه ده پدی وجه دیته دلیل نه شی ویلے.

قوله: فعلی الاوّل: ۳ـ تفریع کوی په تعریفین باندی او مثالین ذکر کوی چې د دی سره به فرق هم معلوم شی د دغه تعریفین په مینځ کښې. حاصل دا دے چې بنا په اول تعریف سره به دلیل مفرد وی، مثلًا په مثال مذکور کښې به په اثبات د صانع باندی دلیل صرف «عالَم» وی؛ ځکه چې عالَم داسی څیز دے چې په صحیح نظر کولو سره پدیکښې د ذهن دپاره توصل ممکن کرځی دیته چې د دی دپاره صانع شته، او په کوم شئ سره چې دغه توصل ممکن کیږی هغه دلیل وی په مدعی باندی لهذا عالَم هم دلیل شو په وجود د صانع. او بنا په تعریف ثانی به دلیل مرکب وی. په مثال مذکور کښې به مجموعه «العالم حادث و کل حادث فله صانع» دلیل وی په وجود د صانع باندی ځکه دا مجموعه څه قضایا دی چې مستلزم کرځی قول آخر لره چې نتیجه ده.

قوله: و أمّا قولهم: ۴ـ یو بل تعریف د دلیل ذکر کوی چې دا تعریف هم د مناطقؤ د تعریف نه بو تعبیر دے. حاصل دا چې دلیل دیته وائی چې لازمیږی د علم نه په هغی باندی علم په شئ آخر باندی، لکه لوګے یو داسی شئ دے چې د دی په وجه باندی لزومًا علم راځی په وجود د ناز باندی لهذا لوګے دلیل شو په وُور باندی. د دینه علاوه مناطقه د دلیل په تعریف کښې څه نور تعبیرات هم کوی چې «ما یلزم من العلم به الظنّ بشيء أخر» لکه د وریځ نه دلیل ونیسی په دی چې باران به کیږی اوس په وریځ علم یقینی دے خو باران خو ظنّی دے. او داسے تعبیر هم کوی چې «ما یلزم من الظنّ به الظنّ بشيءِ أخر» لکه ګرد غبار یا لره او وینی او ګمان د وریځ پری اوکړے او د وریځ نه ګمان په باران اوکړے.

قوله: فبالثّانی أوفق: ۵ـ تفریع کوی چې د دلیل دا دریم تعریف د تعریف ثانی سره ډیر موافق دے؛ ځکه دلته «یلزم» دے یعنی علم بالمبادی مسلتزم کرځی علم لره په مطالبُ باندی او هلته «یستلزم» وو. په خلاف د تعریف اول باندی؛ ځکه هلته توصُّل نتیجے ته لازم نه وو بلکه ممکن وو. بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ «أوفق» صیغه د اسم تفضیل راوړه، پدیکښې دیته اشاره ده چې د تعریف اول سره ئی هم نفس موافقت شته؛ ځکه چې صحیح نظر او فکر اوکړے شی او صغری کبری صحیح وضع کړے شی؛ نو اګر چې د علم بالنتیجه لزوم بالذات نشته خو لزوم بالواسطه ضرور شته.

قوله: و أمّا کونه موجبا: ۶ـ د حکم د اولے دعوی دپاره دلیل دے. چونکه ماتن رحمۃ اللہ علیہ په حکم کښې دوه دعوی ذکر کړی دی، یوه دا چې خبر رسول موجب د علم دے، دویم دا چې په خبر رسول چې کوم علم حاصلیږی هغه استدلالی دے، شارح رحمۃ اللہ علیہ د دواړو دعوو دپاره مستقل دلیل ذکر کوی. د اوّلے دعوی دپاره «یعنی چې خبر الرسول موجب د علم دے» دلیل دا دے چې الله تبارک وتعالیٰ د چا په لاس باندی معجزه صادره کړی؛ نو دا تصدیق وی د رسالت د هغه دپاره. او کله چې د رسول تصدیق وشو؛ نو د هغه د کلام مضمون به هم په قطعی او یقینی طریقے سره صادق

(۱)ـ قیاس مساوات دیته وائی: چې د قیاس سابق نتیجه بعینه صغری کړے او ضم د کبری ورسره د خارج نه وکړی او نتیجه را اوباسی.

او ثابت وی. مثلا یو سړی تا ته د زید د وفات خبر درکړو اوس که د دې خبر ورکونکي په رښتینئ باندې ستا یقین وی ؛ نو د ده د خبر ورکولو په مضمون به دې هم یقین ضروری وی چې وفات کېدل د زید دی.

قوله: و أمّا کونه استدلالی: ۷ـ دلیل د دویمې دعوی ذکر کول دی. حاصل ئې دا دے چې علمِ حاصله په ذریعه د خبر رسول ؛ ځکه استدلالی دے چې دا موقوف دے په نظر او فکر یعنی ترتیب ورکول مقدماتُ ته پدې معنی چې په ذهن کښې به استحضار د دغه دلیل لرې چې دا خبر د هغه چا دے چې ثابت دے رسالت د هغه په معجزه سره «صغری» او هر هغه خبر چې شان ئې دا وی هغه خبر صادق وی او مضمون ئې واقع وی «کبری» لهذا دا خبر هم صادق دے او مضمون ئې واقع دے «نتیجه».

دَفْعُ الْاِعْتِرَاضِ

﴿وَ الْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهِ﴾ اَیْ بِخَبَرِ الرَّسُوْلِ ﴿يُضَاهِيْ﴾ اَیْ يُشَابِهُ ﴿الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُوْرَةِ﴾ كَالْمَحْسُوْسَاتِ وَ الْبَدِيْهِيَّاتِ وَ الْمُتَوَاتِرَاتِ ﴿فِی التَّيَقُّنِ﴾ اَیْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ النَّقِيْضِ ﴿وَ الثَّبَاتِ﴾ اَیْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ الزَّوَالِ بِتَشْكِيْكِ الْمُشَكِّكِ ، فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَى الْاِعْتِقَادِ الْمُطَابِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ وَ اِلَّا لَكَانَ جَهْلًا اَوْ ظَنًّا اَوْ تَقْلِيْدًا.

ترجمه: او هغه علم چې ثابت وی پدې سره یعنی په خبر رسول سره موافقت یعنی مشابهت لرې د هغه علم سره چې ثابت وی په ضروری طریقې سره لکه محسوسات ، بدیهیات او متواترات شو په تیقُّن کښې یعنی د نقیض د احتمال نه لرلو او ثبات کښې یعنی په تشکیک د مشکک سره د ختمیدلو د احتمال نه لرلو. پس دغه «علم حاصلهٔ د خبر رسول نه» علم دے په معنی د اعتقاد چې مطابق مع الواقع وی او جازم ، ثابت وی او که داسې نه و: ؛ نو یا به جهل وی او یا به ظن وی او یا به تقلید وی.

تَشْرِيْح: غرض د ماتن رحمه الله علیه پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده چې واریدیږی په حکم د خبر الرسول باندې پدې خبره چې دا موجب د علم استدلالی دے. **اعتراض:** ستا دا خبره صحیح نده چې خبر رسول موجب د علم استدلالی دے ، که داسې شی ؛ نو دوه نقصانه به راشی ، یو دا چې ممکن ده چې استدلال مفید د ظن وی ؛ نو اطلاق د علم پرې صحیح نه شو ؛ ځکه د متکلّمینُ په نیز باندې ظن علم نه شی کیدے بلکه ظن مقابل د علم دے لهذا دا دعوی د ماتن رحمه الله علیه غلطه شوه چې «یوجب العلم الاستدلالی». دویم نقصان دا راغلو چې خبر د رسول مفید د ظن شو سره د دینه چې په ټولو اخبارُ کښې اولی او أرفع مقام لرې ؛ نو د بل چا خبر به څه یقینی شی ؟ نو یقین بلکل ختم شو لهذا د هیچا خبر هم سبب د علم نه شو ؟ **جواب:** چې دا تا ته چا ویلی دی چې علم استدلالی مفید د یقین نه کرځی ؛ ځکه هر استدلال مفید د ظن نه وی بلکه بعض استدلالی افاده د یقین هم کوی چې یو د هغی نه خبر رسول هم دے ؛ وجه دا ده چې دا افاده د داسې علم استدلالی کوی چې هغه مشابه دے د هغه علم سره چې هغه بداهةً او ضرورةً ثابت وی.

قوله: ای خبر الرسول: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ تعین د مرجع الضمیر کول دی. او «**ای یشابه**» سره تفسیر د لفظ غیر مشهور کول دی په لفظ مشهوره سره چې د «**یضاهی**» معنی «**یشابه**» ده ، په قرآن کریم هم دا لفظ مستعمل دے : **يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ** ﴿التوبة:٣٠﴾

قوله: کالمحسوسات: امثله ذکر کوی د «**بالضرورة**» دپاره. عبارت به داسی شی «کالعلم بالمحسوسات» چې څنګه په محسوساتُ ، بدیهیاتُ ، متواتراتُ سره علم ضروری یقینی حاصلیږی دغه شان په خبرِ رسول سره باوجود د دینه چې استدلالی دے هم علم یقینی او ضروری حاصلیږی.

قوله: فی التیقن: شارح رحمۃ اللہ علیہ د محسوساتُ سره علت د شبه ذکر کوی چې خبر رسول د محسوسات په شان دے په تیقُّن کښې. بیا یقین عبارت دے د اعتقاد جازمه ثابته راسخه مطابق مع الواقع نه ، یعنی په یقین کښې دری خبری ضروری دی ١ـ جزم یعنی د جانب مخالف احتمال نه لرل. ٢ـ مطابقت مع الواقع یعنی په جهل باندی به نه وی بنا. ٣ـ ثُبات چې په تشکیک د مشکک سره به نه زائل کیږی. پوره تفصیل سره د امثله نه مخکښې په بحث د اسباب العلم کښې تیر شوے دے.

قوله: ای عدم احتمال النقیض: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی تعریف سره دفع د **اعتراض** ده چې واریدیګی په ماتن رحمۃ اللہ علیہ باندی ، حاصل ئی دا دے چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ عبارت صحیح ندے ؛ څکه چې مشتمل دے په استدراک باندی ، او کومه عبارت چې شان ئی داوی هغه صحیح نه وی ، لهذا د ماتن رحمۃ اللہ علیہ عبارت هم صحیح نه شو. کبری خو واضح ده چې کوم عبارت په استدراک مشتمل وی هغه نه وی صحیح ، دلیل د صغری دا دے چې د یقین تعریف مونږه وکړو «اعتقاد جازمه ثابته راسخه مطابق مع الواقع» اوس په تعریف د یقین کښې «**ثُبات**» ملحوظ دے ؛ نو ذکر د «**الثبات**» پس د «**التیقن**» نه مستدرک دے ؟. **جواب:** دا اعتراض به تا هله کولے چې ما د یقین معنی دغه کولے کومه چې تا وکړه ، خو څه د یقین معنی کوم په «**عدم احتمال النقیض**» سره اوس پدے تعریف کښې تقلید هم داخل وو ؛ څکه په تقلید کښې احتمال د نقیض خو نشته البته په تشکیک د مشکک سره د زوال احتمال ئی لرلو پدی وجه باندی ماتن رحمۃ اللہ علیہ ذکر د «**الثبات**» وکړو او د هغی مفهوم ئی دا بیان کړو چې «**ای عدم احتمال الزوال بتشکیک المشکک**» د دی دپاره چې تقلید ترینه هم خارج شی لهذا ذکر د «**ثبات**» پس د «**تیقن**» نه لغو او مستدرک ندے بلکه دیته تخصیص بعد التعمیم وائی ، او په ذکر د خاص بعد العام کښې مراد د عام نه **ماوراء الخاص** وی. دا اعتراض خو ختم شو خو یو بل **اعتراض** اوس هم برقرار دے هغه دا چې څه ستا نه تپوس کوم چې جهل مرکب ته خارجوی او کنه ؟ که نه ئی خارجوی ؛ نو غلطه ده ؛ څکه چې په جهل مرکب کښې خو هم احتمال د نقیض شته که **حالاً** نشته خو **مآلاً** خو شته ، او که خارجوی ئی ؛ نو د خارجولو دپاره یو قید پکار وو او تا خو ندے ذکر کړے ؟ **جواب:** بعض خلقو دا جواب کړے دے چې غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی څائے کښې دا خبره واضح کول دی چې خبر رسول باعتبار العلم په تیقن کښې د ضروریاتُ په شان دے او بس ، دا نه چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عباراتُ سره تصدیقات غیر یقینیه ټول خارجوی ؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیہ څکه دا مفهومات بیان کړه. خو دا جواب صحیح ندے ؛ څکه دا د شارح رحمۃ اللہ علیہ د روسته تفریع نه خلاف دے چې دے وائی: «**فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم**

الثابت و الا لكان جهلا او ظنا او تقليدا» د دې عبارت نه دا معلوميږي چې پدې عبارت سره تصديقات غير يقينيه ټول خارجول مقصود دي. لهذا صحيح خبره داده چې په تعريف د تيقن کښې د شارح رحمۃ اللہ علیہ نه سهو شوی ده؛ ځکه پکار دا وه چې ده د يقين تعريف داسې کړې وې «**الجزم المطابق للواقع**» نو په «**الجزم**» سره «**ظن**» خارج شو، او په «**المطابق**» سره جهل مرکب او روسته چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ وائي: «**الثبات**» پدې سره تقليد خارج شو؛ نو جامعيت حاصل شو.

قوله: فهو علم بمعنیٰ: اوس تفريع کوي چې کله خبر رسول مفيد د علم شو او دا خبره يقيني شوه لکه د محسوساتُ بديهياتُ وغيره په شان؛ نو دا به خاص علم وي چې درې اوصاف به لرې او هغه شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوي: «**الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الخ**» ولې که داسې نه شي؛ نو «**لكان جهلًا او ظنًا او تقليدًا**»

قوله: فان قِيْلَ هٰذَا إِنَّمَا: د دې ځائي نه تر بل متن پورې اغراض د شارح رحمۃ اللہ علیہ اعتراضونه او جوابونه دي چې وارديږي په مذکوره تَشْرِيْح باندې. د اوّل اعتراض منشأ دا نيږدې تفريع ده چې «**فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت**» حاصل د اعتراض دا دې تقسيم ستا د خبر صادق قسمينُ «**متواتر، خبر رسول**» ته صحيح ندې «**دعوى**»؛ ځکه که خبر رسول افاده د علم يقيني کوي نو دا به قسيم د متواتر نه شي او تالي باطل مقدم ئې مثل «**دليل بطلان التالي**» خو ظاهر دې؛ ځکه چې خبر متواتر او خبر رسول قَسِيْمَين دي. «**دليل الملازمة**» دا دې چې کله خبر رسول افاده د داسې علم کوي کوم اوصاف ئې چې تا ذکر کړه؛ نو دا علم خو صرف د هغه خبر رسول نه حاصليږي چې متواتر وي پس د خبر رسول رجع خبر متواتر ته وشوه؛ نو د خبر صادق قسمين متحقق نه شو؟.

قوله: قلنا: د جواب حاصل دا دې چې مونږه کومه دعوى کړې ده چې خبر رسول مفيد د علم يقيني دې دا د هغه خبر رسول په باره کښې دې چې په قطعي طور سره دا معلوم شوی وي چې دا خبرِ رسول دې اوس دا قطعيت په تواتر کښې منحصر ندې بلکه د دې قطعيت علم د تواتر په ذريعه هم راتلې شي چې خبر رسول په تواتر سره مونږه ته راغلې وي او د دينه علاوه پدې طريقه هم کيدې شي چې مخامخ د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د خولې نه اوريدلې شوې وي، لکه صحابه کرامُ چې د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د خولې مبارکې نه کوم حديث اوريدلې وي؛ نو د هغوی علم پرې قطعي يقيني وو. دغه شان چا نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په خوب کښې وليدو او د هغه حديث په باره کښې چې په معتبره کتب الحديث کښې موجود وي او وائي: چې دا حديث صحيح دې، يا ورته الهام وشي يا د اسلوب الکلام، يا په ذوق يا په بلې طريقې سره دا قطعيت ثابت شي که ممکنه وي؛ ځکه چې د هر چا الهام او خوب معتبر هم ندې او نه د بل چا دپاره دليل ګرځيدلې شي دغه شان په الهام سره نوې مسئله هم نه ثابتيږي البته تائيد د ثابت پرې کيدې شي. حاصل دا چې خبره زمونږه په هغه خبر رسول کښې ده چې په قطعي طور سره ثابت شي چې دا خبر رسول دې قطع نظر د دينه چې د اخبر متواتر دې که مشهور يا بل څه دې؛ ځکه چې تواتر وغيره احوال لاحقه د خبر دي چې د خبر رسول د وصول چې کوم طرق دي د هغې د اختلاف په وجه خبر ته لاحق شوي دي.

قوله: وَ أَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ: دا دفع د اعتراض ده چې هر کله مطلقِ خبرِ رسول مفيد د يقين شو؛ نو بيا پکار ده چې خبر واحد هم مفيد د يقين شي؛ ځکه چې دا خو هم خبر رسول دې **و الامر ليس**

کذلک؟ جواب: د خبر واحد دوه حیثیته او درجے دی: ۱۔ متن او اصل او وجود د خبر واحد دے چې دا خبر د رسول دے. ۲۔ ثبوت د خبر رسول دے چې په کوم سند سره دا ثابت شي، اوس په اعتبار د اصل او وجود او متن سره هر خبر واحد قطعي دے؛ ځکه خبر واحد خو حدیث دے او حدیث قول، فعل او تقریر د رسول علیه السلام ته وائي او پدې اعتبار سره هر حدیث قطعي دے. البته په دویم حیثیت سره خبرواحد ظني کیدے شي؛ ځکه مدار د ثبوت د خبر واحد په سند دے او په سند د حدیث کښې ظنیت او شک راتلے شي چې د هغې د وجه نه حدیث هم افاده د ظن کوي؛ نو مونږه چې خبر واحد ته ظني وایو نو هغه په حیثیت د ثبوت، سند او روایت سره پدې معنی چې د دې په ثبوت عن الرسول کښې شبه ده.

فَإِنْ قِيْلَ هٰذَا إِنَّمَا يَكُوْنُ فِيْ الْمُتَوَاتِرِ فَقَطْ فَيَرْجِعُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ ؟ قُلْنَا الْكَلَامُ فِيْمَا عُلِمَ أَنَّهُ خَبَرُ الرَّسُوْلِ بِأَنْ سُمِعَ مِنْ فِيْهِ أَوْ تَوَاتَرَ عَنْهُ ذٰلِكَ أَوْ بِغَيْرِ ذٰلِكَ إِنْ أَمْكَنَ ، وَ أَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّمَا لَمْ يُفِدِ الْعِلْمَ لِعُرُوْضِ الشُّبْهَةِ فِيْ كَوْنِهِ خَبَرُ الرَّسُوْلِ. فَإِنْ قِيْلَ فَإِذَا كَانَ مُتَوَاتِرًا أَوْ مَسْمُوْعًا مِنْ فِيْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهِ ضَرُوْرِيًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمُتَوَاتِرَاتِ وَ الْحِسِّيَّاتِ لَا إِسْتِدْلَالِيًّا ؟ قُلْنَا الْعِلْمُ الضَّرُوْرِيُّ فِيْ الْمُتَوَاتِرِ هُوَ الْعِلْمُ بِكَوْنِهِ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّ هٰذَا الْمَعْنَى هُوَ الَّذِيْ تَوَاتَرَ الْأَخْبَارُ بِهِ ، وَ فِيْ الْمَسْمُوْعِ مِنْ فِيْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ إِدْرَاكُ الْأَلْفَاظِ وَ كَوْنُهَا كَلَامُ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَ الْإِسْتِدْلَالِيُّ هُوَ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهِ وَ ثُبُوْتِ مَدْلُوْلِهِ. مَثَلًا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَ الْيَمِيْنُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ أَنَّهُ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هُوَ ضَرُوْرِيٌّ ثُمَّ عُلِمَ مِنْهُ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ تَكُوْنَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَ هُوَ إِسْتِدْلَالِيٌّ. فَإِنْ قِيْلَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ الْمُفِيْدُ لِلْعِلْمِ لَا يَنْحَصِرُ فِيْ النَّوْعَيْنِ بَلْ قَدْ يَكُوْنُ خَبَرُ اللهِ تَعَالَى أَوْ خَبَرُ الْمَلَكِ أَوْ خَبَرُ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ أَوْ الْخَبَرُ الْمَقْرُوْنُ بِمَا يَرْفَعُ إِحْتِمَالَ الْكَذِبِ كَالْخَبَرِ بِقُدُوْمِ زَيْدٍ عِنْدَ تَسَارُعِ قَوْمِهِ إِلَى دَارِهِ. قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبَرِ خَبَرٌ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْعِلْمِ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ بِمُجَرَّدِ كَوْنِهِ خَبَرًا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْقَرَائِنِ الْمُفِيْدَةِ لِلْيَقِيْنِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ فَخَبَرُ اللهِ تَعَالَى او خَبَرُ الْمَلَكِ إِنَّمَا يَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ بِالنِّسْبَةِ الَى عَامَّةِ الْخَلْقِ إِذَا وَصَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَحُكْمُهُ حُكْمُ خَبَرِ الرَّسُوْلِ. وَ خَبَرُ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ فِيْ حُكْمِ الْمُتَوَاتِرِ ، وَ قَدْ يُجَابُ بِأَنَّهُ لَا يُفِيْدُ بِمُجَرَّدِهِ بَلْ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً. قُلْنَا وَ كَذٰلِكَ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ و لِهٰذَا جُعِلَ إِسْتِدْلَالِيًّا. ترجمه: پس که او ویلے شي چې خبر رسول مفید د علم یقیني کیدل خو صرف د خبر متواتر په صورت کښې دی؛ نو د دې رجع قسم اول ته کیږي؟ مونږه په جواب کښې وایو چې زمونږه خبره «یعني خبر رسول مفید د علم کیدل» په هغه خبر رسول کښې ده چې یقینا معلوم وي چې دا خبر د رسول دے، پدې طریقه چې دغه خبر او ریدلے شوے وي د خولے مبارکے د رسول علیه السلام نه، یا په طریقے د تواتر سره ترینه نقل وي او یا په بله طریقه سره که ممکنه وي، او هر چې خبر واحد دے؛ نو دا چې مفید د علم ندے؛ نو دا پدې وجه چې شبهه ورته عارض شوی ده پدیکښې چې آیه دا خبر د رسول دے او که نه دے؟ پس که او ویلے شي په اعتراض کښې چې کله خبر رسول متواتر وي یا د نبي علیه السلام د خولے نه واوریدلے شي؛ نو کیږي هغه علم چې حاصل شي د دینه ضروري لکه څنګه چې حکم د عام متواترات او حسیات دے نه استدلالي؟ مونږه په جواب کښې وایو چې علم ضروري په متواتر کښې د رسول علیه السلام نه علم دے په کیدلو د دې کښې خبر د رسول علیه السلام؛ ځکه دا هغه معنی ده چې د دې خبر ورکول په تواتر سره واقع ده او «علم ضروري» په اوریدلے شوی کښې د خولے مبارکے د رسول الله علیه السلام نه خو ادراک د الفاظ دے «په غوږونو باندې» او کیدل د دغه خبر چې دا خبر د رسول علیه السلام دے، مثلا د نبي کریم علیه السلام دا وینا چې «البینة علی

المدعي واليمين على من انكر» د دی په باره کښې په تواتر سره ثابته ده چې دا خبر د رسول عَلَيْهِ‌السَّلَام دے او پدې باندې علم ضروری دے ، بیا د دینه علم پدې خبره چې گواهان په مدعی باندې لازم دی دا استدلالی دے. پس که چرته او ویلے شی په اعتراض کښې چې هغه خبر صادق چې مفید د علم دے منحصر ندے په دوه قسمه کښې بلکه که کبری خبر د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او خبر د ملائک ، او خبر د اجماع واله او هغه خبر چې پیوسته وی د داسې قرائنُ سره چې احتمال د دروغو پورته کوی ، لکه خبر ورکول په راتگ د زید باندې په وخت د جلتیځ د قوم د هغه کښې کور د هغه ته. په جواب کښې مونږه وایو چې مراد د خبر صادق نه هغه خبر دے چې وی سبب د علم د عامُ خلقو دپاره په صرفِ کیدلو د دی سره خبر ، قطع نظر د هغه قرائنُ نه چې مفید وی دپاره د علم په دلالة العقل سره ، پس خبر د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او خبر د ملائکو یقینا دا چې مفید د علم کرځی په نسبت سره عامُ خلقو ته ؛ نو هله چې ورسیری دوی ته د جهته د رسول عَلَيْهِ‌السَّلَام نه ، پس حکم د دی حکم د خبر رسول دے ، او خبر د اجماع واله په حکم د متواتر کښې دے ، او که جواب ورکړے کیږی چې بیشکه خبر د اجماع صرف د خبریت په وجه افاده د علم نه کوی بلکه «دا چې مفید د علم گرځی نو» په نظر سره هغه دلائل ته چې دال دی په حجتیت د اجماع باندې. مونږه «ردًا علیهم» وایو چې داسې خو بیا خبر د رسول عَلَيْهِ‌السَّلَام هم دے او پدې وجه گرځولے شوے دے علم حاصله د دینه استدلالی.

تَشْرِيْحُ: قوله: فان قيل فاذا كان متواترا: غرض د شارح رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْه بل اعتراض کول دی. دا اعتراض د حکم په دویم جزء دے چې خبر رسول افاده د علم استدلالی کوی. منشأ د اعتراض دا نیزدی جواب دے چې په **«قلنا الكلام»** سره وشو. حاصل د اعتراض دا دے چې کوم خبر رسول چې د هغې خبریت په تواتر سره معلوم شی ؛ نو دغه خبر رسول متواتر شو ، او کوم خبر رسول چې د خولے مبارکے د رسول عَلَيْهِ‌السَّلَام نه بالمشافهه واوریدلے شی ؛ نو دغه محسوسی شو ؛ ځکه چې په حاسة السمع ئی ادراک وشو ، بل طرف ته متواترات او حسیات د علم ضروری أقسام دی ، بنا پدې هغه خبرِ رسول چې په یو د دی دوه طریقو سره د هغې خبریت ثابت شی دا به إفاده د علم ضروری کوی نه چې د إستدلی لهذا د ماتن رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْه دا خبره غلطه شوه چې **«و هو يوجب العلم الاستدلالي»**؟

قوله: قلنا: د جواب حاصل دا دے چې په کوم حیثیت سره مونږه خبر رسول ته مفید د علم استدلالی ویلے دے په هغه حیثیت سره مفید د علم ضروری ندے ، او په کوم حیثیت سره چې مفید د علم ضروری دے په هغه حیثیت سره ورته مونږه مفید د علم استدلالی نه وایو ؛ وجه دا ده چې علم حاصله د خبر رسول نه دوه درجے او دوه حیثیته لری. ۱۔ دا چې دا خبر د رسول دے او دا هغه الفاظ دی چې په تواتر سره رانقل دی او یا د خولے مبارکے د نبی عَلَيْهِ‌السَّلَام نه اوریدلے شوی دی. ۲۔ علم دے په صدق د مضمون د خبر رسول باندې. پدیکښې اول الذکر ضروری دے ، او مؤخر الذکر استدلالی دے. یعنی چې کوم الفاظ د رسول عَلَيْهِ‌السَّلَام نه رانقل شی نو ظاهره ده دغه الفاظ به یا په تواتر سره نقل وی او یا به بالمشافهه د رسول عَلَيْهِ‌السَّلَام د خولے نه اوریدلے شوی وی اوس پدیکښې شک نشته چې دا الفاظ د رسول عَلَيْهِ‌السَّلَام دی او پدې علم ضروری دے ، خو دویم مضمون د دغه الفاظ دے د هغې صدق په تواتر سره نه شی ثابتیدلے ؛ ځکه صدق د مضمون د خبرِ متواتر د لوازمُ د متواتر نه ندے لکه **فِرْعَوْن** د عوی د الوهیت کړی ده او په تواتر سره ثابته ده خو مضمون ئی کاذب دے ، دغه شان دعوی د نبوت د **مُسیلمةُ الكذّاب** په تواتر سره ثابت ده خو مضمون ئی کاذب دے. دغه شان یوه خبره د چا د خولے نه واوریدلے شی ؛ نو ظاهره ده چې دا خبره د دغه کس ده او پدې علم ضروری دے خو دویم د هغې مضمون دے د هغې صدق دلیل ته محتاج

دے ، مثلاً یو سړی او ویل «السمآء تحتنا» او دا خبره تا د دغه کس د خولے نه په خپلو غوږنو واوریده ، اوس د دی دا خبریت خو ضروری دے ، خو صدق د مضمون د دی کلام دا ضروری ندے ؛ ځکه د بالمشافهه اوریدلو سره صدق د خبر خو لازم ندے.

قوله: مثلاً قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: شارح رحمة الله عليه مثال ذکر کوی چې ګوره «**البینة علی المدعی. الحدیث**» مشهوره ده چې دا حدیث متواتر دے او پدی حیثیت سره پدی باندی علم ضروری دے ، خو دویم د دی حدیث د مضمون صدق دے چې ګواهان په مدعی واجب دی او قسم منکر لره دے دا استدلالی دے محتاج دے دلیل ته پدی شان چې زمونږ نه څوک مطالبه اوکړی د دلیل ؛ نو مونږه به ورته وایو چې او دا خبره صحیح ده ؛ ځکه چې دا خبر د هغه چا دے چې رسالت ئی ثابت بالمعجزه دے «**صغری**» او هر هغه خبر چې شان ئی دا وی د هغی خبر مضمون صادق او واقع وی «**کبری**» لهذا د دی خبر مضمون صادق او واقع دے.

قوله: فان قیل الخبر الصادق: دویم اعتراض کوی چې دا واریدیږی په حصر د خبر صادق په قسمینُ کنبې. دعوی دا ده چې حصر د خبر صادق په قسمینُ کنبې صحیح ندے ؛ ځکه دا حصر جامع ندے «ص» او کوم حصر چې شان ئی دا وی هغه صحیح نوی «ک» لهذا دا حصر هم صحیح نه شو. کبری واضح ده «**کما مرّ مرارًا**» دلیل د صغری دا دے چې د خبر صادق څه نور اقسام هم شته چې نه اخبار متواتره دی او نه خبر الرسول دی لکه خبر د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ چې د **موسی** عَلَيْهِ السَّلَامُ سره ئی په کوه طور کنبې او د نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سره ئی په شپه د معراج کنبې کړی دی ، دغه شان د نورو انبیآء کرامُ سره خبری د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ چې دغه انبیآء ته ئی افاده د علم کړی ده ، دویم خبر د ملائکو ترینه هم خارج شو لکه انبیاء کرامُ ته **جبرئیل** عَلَيْهِ السَّلَامُ وحی راوړه چې د هغی په وجه به انبیآء کرامُ ته علم او یقین حاصلیدو. او خبر د اهل الاجماع هم افاده د علم کوی چې نه خبر متواتر دے او نه خبر رسول دے ، دغه شان هغه خبر واحد چې **مقرون بالقرائن** وی هم افاده د علم او یقین کوی (۱) مثلاً یو سړے تاته او وائی چې زید مړ شو بل طرف ته خلق د هغه کور ته روان دی او د قبر انتظامات هم شروع شو ؛ نو ستا یقین راغے چې یقینا زید مړ دے. یا دا چې زید حج له تلے وو یو کس تاله خبر درکړو چې زید د سفرِ حج نه واپس شو بل طرف ته تا ولیدل چې د زید په کور کنبې خلق راجمع دی او څه کور طرف ته روان دی ؛ نو دا خبر اګر چې خبر واحد دے لیکن د دی قرائنُ په وجه باندی مفید د علم او یقین شو. لنډه دا چې دا ټول اخبار صادقه مفید د علم او یقین دی او ستا حصر ورته شامل ندے لهذا صغری ثابته شوه ؟

قوله: قلنا المراد: د مذکور اعتراض نه جواب ورکوی. چې کبری دی منم خو صغری دی نه منم ځکه چې حصر د خبر صادق په قسمینُ کنبې د مطلق خبرِ صادق ندے بلکه د خاص خبر صادق دے چې هغه مشروط دے په څه شرائطُ باندی: ۱۔ ذا چې دغه خبر به مفید د علم وی د **عامة الخلق** دپاره. دی شرط ته شارح رحمة الله عليه اشاره وکړه پدی عبارت سره چې: «**یکون سببا للعلم لعامة الخلق**» ۲۔ چې دغه خبر به افاده د علم کوی د نفس خبریت دوجه نه او دیته شارح رحمة الله عليه اشاره

(۱) دا مذهب د امام الحرمین رحمة الله عليه او امام غزالی رحمة الله عليه او نظام معتزلی دے او دا مختاره د شارح رحمة الله عليه دے چې خبر واحد مقرون بالقرائن افاده د یقین کوی. د جمهورُ په نیز داسی خبر واحد افاده د علم یقینی نه کوی بلکه افاده د ظن قوی کوی.

وکړه پدی عبارت سره «**بمجرد کونه خبرًا**» ۳- چې دا خبر به افاده د علم کوی قطع نظر د قرائن مفیده للعلم نه دیته شارح رحمۃ اللہ علیہ اشاره وکړه پدی عبارت سره چې: «**مع قطع النظر عن القرائن**» اوس د دی شرائط په بنا باندی خبر واحد د مقسم نه خارج دے ځکه دریم شرط پکښې نشته، او خبر د اللّٰه تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او خبر د ملائکو چې مفید د علم د عامة الخلق دپاره ګرځی نو په واسطه د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ سره ګرځی لهذا دا په خبر رسول کښې داخل شو. او خبر د اهل اجماع په حکم د متواتر کښې دے. حاصل دا چې خبر واحد د مقسم نه خارج دے او خبر د الله تعالیٰ، او خبر د ملائکو او خبر د اهل الاجماع په مقسم کښې داخل دی.

قوله: فخبرالله: یعنی خبر د اللّٰه تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او خبر الملک بنفسه د عامة الخلق دپاره مفید د علم ندی؛ ځکه اللّٰه تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او ملائک خو د عامو خلقو سره با لمشافهه خبری نه کوی بلکه دا په واسطه د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ سره د عامة الخلق دپاره مفید د علم ګرځی؛ نو د دی حکم د خبر الرسول شو.

قوله: و خبر اهل الاجماع: یعنی خبر د اهل اجماع په حکم د متواتر کښې دے (۱)؛ ځکه مونږه د متواتر تعریف دا کړے دے چې «دومره خلقو دی لره نقل کړے وی چې اجتماع د هغوی به کذِبُ باندی مُحال وی» او خبر د اهل اجماع هم دغه شان دے فرق ئی صرف دا دے چې د خبر متواتر صدق بدیهی دے او د اجماع الامه د خبر صدق استدلالی دے کما قال تعالیٰ: «**وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ**» ﴿النساء: ۱۱۵﴾ دغه شان نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: «**لَنْ تَجْتَمِعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا، فَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ فَإِنَّ يَدَ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ**» ﴿المعجم الكبير للطبرانی: ۱۲/ ٤٤٧﴾

قوله: و قد يجاب: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د بل چا جواب رانقل کوی او بیا پری رد کوی. يجاب واله وائی چې د اهل الاجماع د اعتراض نه جواب دا دے چې خبر د اهل الاجماع زمونږه د مقسم نه خارج دے؛ ځکه مقسم زمونږه هغه خبر صادق دے چې هغه مفید د علم او یقین وی د عامة الخلق دپاره محض د خبریت په وجه بغیر د قرائنُ او بغیر د داسی دلائلُ نه چې د هغی په وجه مفید د علم ګرځی، او خبر د اهل اجماع چې مفید د علم ګرځی؛ نو د هغه دلائلُ په وجه چې دال دی په حجتیت د اجماع باندی لکه بره چې ذکر شو.

قوله: قلنا و كذلك. شارح رحمۃ اللہ علیہ په مذکوره جواب باندی رد کوی چې دا جواب ضعیف دے؛ ځکه چې بیا خو خبر الرسول هم د مقسم نه خارجیږی؛ وجه دا ده چې خبر رسول هم محض د خبریت په وجه مفید د علم نه دے بلکه د دلیل په وجه مفید د علم دے هغه دلیل دا دے چې «**لانه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة و كل خبر هذا شانه فهو صادق و مضمونه واقع**» او هم پدی وجه دیته استدلالی وائی. لهذا دا هم د مقسم نه خارجول پکار دی حلانکه خبر رسول په مقسم کښې

---

(۱).. شارح رحمۃ اللہ علیہ د اجماع په باره کښې دا تعبیر اوکړو چې «حکم المتواتر» او د عین متواتر اطلاق ئی ونکړو؛ ځکه چې د متواتر او اجماع په مینځ کښې فروق دی. ۱- په خبر متواتر کښې دا ضروری نده چې د دی ناقلین دی خامخا مشرف بالاسلام وی په خلاف د اجماع چې د دی د ناقلینُ دپاره اسلام بلکه علم او فقاهت شرط دے. ۲- په خبر متواتر کښې عقل توافق علی الکذب محال ګنړی؛ ځکه چې د دی مخبرین ډېر زیات وی، په خلاف د اجماع پدیکښې عقل توافق علی الکذب محال نه ګنړی بلکه د دلیل نقلی په وجه باندی رفع د کذب کیږی چې «**لا يجتمع امتی علی الضلالة**» ۳- د تواتر سره علم بدیهی حاصلیږی او د اجماع سره علم استدلالی؛ ځکه چې اجماع په افاده د علم کښې استدلال ته محتاج ده چې: {وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ} ﴿النساء: ۱۱۵﴾ او «**لا يجتمع امتی علی الضلالة**» پدی وجه خبر د اهل الاجماع فی حکم المتواتر دے.

داخل دے لهذا دا جواب صحيح ندے. خو نورو شارحينُ په علامه تفتازانی رحمة الله عليه باندے رد کړے دے چې علامه صاحب د «يجابُ» واله په مقصد ندے پوهه شوے ؛ ځکه د مجيب مقصد دا ندے چې خبر د اهل اجماع خارج کړی د مقسم نه بلکه مقصد ئی دا دے چې خبر د اهل اجماع په خبر رسول کښې داخل دے لکه مخکښې مجيب چې دا په متواتر کښې داخل کړے وو اوس خبر د اهل اجماع په خبر رسول کښې ولی داخل دے ؟ «يجاب» واله د دی وضاحت وکړو چې پدی وجه چې خبر د اهل اجماع په هغه دليل باندی مفيد د علم دے کوم چې په حجتيت د اجماع باندی دلالت کوی چې «لَن تَجتَمِعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا» دے ، پدی وجه دا په خبر رسول کښې داخل دے.

بَيَانُ سَبَبِ الثَّالِثِ لِلعِلمِ

﴿وَ اَمَّا العَقلُ﴾ وَ هُوَ قُوَّةٌ لِّلنَّفسِ بِهَا تَستَعِدُّ لِلعُلُومِ وَ الاِدرَاكَاتِ وَ هُوَ المَعنٰى بِقَولِهِم غَرِيزَةٌ يَتبَعُهَا العِلمُ بِالضَّرُورِيَّاتِ عِندَ سَلَامَةِ الاٰلَاتِ. وَ قِيلَ جَوهَرٌ تُدرَکُ بِهِ الغَائِبَاتُ بِالوَسَائِطِ وَ المَحسُوسَاتِ بِالمُشَاهَدَةِ.

ترجمه: او هر چې عقل دے او دا يو قوت دے د نفس دپاره چې پدی سره استعداد پيدا کيږی دپاره د علومُ او ادراکاتُ او دا مقصود او مراد دے د دی قول د دوی نه چې «عقل هغه فطری قوت دے چې وروسی کيږی پدی پسی علم په ضرورياتُ پسی په وخت د برابرتيا د الاتُ کښې» او چا ويلی دی چې عقل يو جوهر دے چې معلوموليے شی پدی سره غائب اشيآء په واسطو سره او محسوسات په کتلو سره.

تَشرِيح: دلته درے خبرے دی. ﴿۱﴾ربط. ﴿۲﴾غرض الماتن رحمة الله عليه. ﴿۳﴾غرض الشارح رحمة الله عليه.

۱۔ ربط دا دے چې هر کله فارغ شو مصنّف رحمة الله عليه د تفصيل د دوه قسمه اسبابُ د علم نه چې حواس سليمه او خبر صادق وو ؛ نو شروع ئی وکړه په تفصيل د سبب ثالث کښې چې عقل دے.

۲۔ ماتن رحمة الله عليه به تعيين د دے سبب اوکړی په «و امّا العقل» سره. بيا به حکم د دی سبب ذکر کړی «و ما ثبت منه» سره. بيا به دفع د سوال اوکړی په «و الالهام» سره.

۳۔ **أَغرَاضُ الشَّارِحِ** رحمة الله عليه: دری تعريفات به اوکړی د عقل دپاره «**و هو قوةٌ للنّفس / غريزةٌ يتبعها / جوهرٌ تدرک**» سره.

قوله: و أما العقل: ماتن رحمة الله عليه تعين د سببُ ثالث کوی. پدی ځائے د پوهے دپاره يو څو خبرے بطور اجمال او بيا د هغے تفصيل ضروری دی. ﴿۱﴾... اقسام العقل. ﴿۲﴾... تعيين د ما هو المراد ههنا. ﴿۳﴾... مراتب العقل. ﴿۴﴾... تعريفات د عقل. ﴿۵﴾... شارح رحمة الله عليه چې کوم تعريفات کړی دی د هغی تَشرِيح.

۱۔ عقل په دوه قسمه دے: يو عقل هغه دے چې د فلاسفوٴ او حکمآء اصطلاح پرې جاری ده چې هغوی ترينه تعبير په «**جوهرِ مجرّد**» سره کوی يعنی د جسم سره ئی څه تعلق نشته ، ديته دوی عقل عاشر هم وائی او لاندی ترينه عقول عشره دی ، فلاسفه دا قديم متصرّف او مؤثر ګڼړی په نظام د

عالَم كښې. دوى وائى چې عقول عشره هغه دى چې متكلمين ترينه تعبير په ملائكة المقربين سره كوى او عقل عاشر چې دوى ورته عقل فعّال وائى بعينه جبرئيل عَلَيْهِ السَّلَامُ دے چې د عالَم عناصر انتظام هم دے سنبالوى. دويم عقل نظرى او قوّة نظرى دے چې د دى وضاحت مونږه لګ روسته كوو.

۲ـ دلته مراد د عقل نه دا قسم ثانى دے د اوّل سره زمونږه څه كارنشته. چونكه **قوّة** په دوه قسمه دے. ۱ـ **قوّة نظرى**. ۲ـ **قوّة عملى**. په دے دواړو قسمينُ د پوهے دپاره دوه مقدّمى او بيا يو مثال وړاندى كوو. اوّله مقدّمه دا چې **تاثير فى الغيراو تغيير فى الغير** ته **مادة الفعل** وائى. او **تاثُر عن الغير او تغيُّر عن الغير** ته **مادة الانفعال** وائى. دويمه مقدّمه داچې **مبدأ الشيء** ، **مادة الشيء** او **علّة الشيء** ټول الفاظ مترادفه دى. اوس په مثال سره د دى وضاحت كوو هغه دا چې ته په وُور «**نار**» باندى په لوخي كښې اوبه كيږدے؛ نو دغه وُور به په دغه اوبو كښې اثر د حرارت كوى او د خپل طبيعت نه به ئى بدلوى چې برودت دے ديته د نار **مادة الفعل** وائى. او اوبو دغه اثر د حرارت قبول كړو ديته **مادة الانفعال** وائى. بيا دغه اوبه چې په وُور باندى واړوى؛ نو دغه وُور د اوبو نه متأثر شى او خپل طبعى اثر ئى ختم شى او مر شى دغه د اوبو مادة الفعل او د وُور مادة الانفعال ده. حاصل دا چې په يو شيئ كښې **مادة الفعل** او هم **مادة الانفعال** كيدے شى په جدا جدا حيثيت سره. بعينه دغه مثال د انسان دے چې په ده كښې هم **مادة الفعل** شته او هم پكښې **مادة الانفعال** شته، پدى شان چې دا انسان د عالَم بالا نه «چې عند المسلمين الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے او عند الفلاسفة عقل عاشر دے» موصوف كيږى په علم سره پدى طريقه چې په ده فيضان د علم وشى؛ نو دا انسان دغے لره قبول كړى ديته **مادة الانفعال** د انسان وائى او هم دا قوة نظرى يا عقل نظرى دے. بيا دا انسان د دغه علم په وجه باندى په مختلف اشيآء كښې اثر انداز واقع كيږى څوك تركانړى كوى څوك مسترى شى څوك بل حرفت او كسب تر لاسه كړى، ديته **مادة الفعل** وائى او هم ديته قوّة عملى وائى. چونكه دلته مونږه د قوّة نظرى او عقل نظرى نه بحث كوو پدى بنياد د دى يو څو مراتب دى هغه ذكر كوو.

بَيَانُ مَرَاتِبِ العَقْلِ

۳ـ د **عقل نظرى** او **قوة نظرى** دپاره څلور مراتب دى «**كما فى هداية الحكمة**» چې د هر يو مستقل نوم تعريف او وجه د تسميه ياد ساتل ضرورى دى.

﴿۱﴾... د اوّلے مرتبے نوم «**عقل هيولانى**» دے، تعريف ئى دا دے چې دا هغه مرتبه د عقل ده چې پدى مرتبه كښې نفس د هر قسم علم نه خالى وى، هم د بديهياتُ او هم د نظرياتُ نه، البته استعداد پكښې د قبوليت د هر قسم علم موجود وى چې ديته مرتبه د استعداد محضه وائى. لكه عقل د ماشوم چې د سكروټے او ملغرے تميز نه شى كولے بلكه هر څيز ته لاس وروړى. وجه د

تسمیه ئې دا ده چې دیته عقل هیولانی ځکه وائی چې هیولی اوّل د هر څیز بالفعل د هر قسم صورت نه خالي وی البته استعداد د هر قسم صورت لری.

﴿۲﴾... مرتبې نوم «عقل بالملکه» دے. دا هغه مرتبه د عقل ده چې نفس ته ضروریات بالفعل حاصل وی خو نظریات ورته حاصل نه وی البته په واسطه د ضروریاتُ د حصول د نظریاتُ استعداد لری. وجه د تسمیه ئې دا ده چې چونکه په دی مرتبه کښې ضروریات نفس ته حاصل دی چې د هغې په وجه د حصول د نظریاتُ ملکه او استعداد لری.

﴿۳﴾... مرتبې نوم دے «عقل بالفعل» دا هغه مرتبه د عقل ده چې نفس ته کل بدیهیات او نظریات حاصل وی او په خزانه د خیال کښې بالترتیب پراته وی پدی شان چې د نفس دپاره پکښې کسب جدید ته ضرورت نه وی بلکه محض په التفات سره په استحضار د دغه نظریاتُ قادر وی. مثلا ستا په ذهن کښې حدوث د عالَم مستحضر پروت دے ، اوس که ستا نه څوک د حدوث د عالَم په باره کښې تپوس اوکړی ؛ نو ته جدید نظر او فکر ونکړے چې «لانه متغیر و کل متغیر حادث» بلکه بغیر د ترتیب ورکولو نه صرف په التفات سره د حدوث د عالَم قول اوکړے ، دیته عقل بالفعل ځکه وائی چې په خزانه د خیال کښې هر سره بالفعل پراته دی.

﴿۴﴾... مرتبې نوم دے «عقلِ مُستفاد» دا هغه مرتبه د عقل ده چې پدیکښې نفس ته هرڅه «ضروریات ، نظریات» په هر وقت کښې حاضر وی حتی چې التفات ته پکښې هم ضرورت نه وی او دا أعلی مرتبه د عقل ده ، وائی چې دا مرتبه د عقل اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ په دنیاء کښې انبیاء ته ورکړې ده او په جنّت کښې به هر یو جنّتی ته ورکولے شی. بیا دا خبره د یاد قابله ده چې دا څلور مراتب د عقل چې بره ذکر شو نو بعض خلقو دا مراتب د نفس گرځولی دي خو پدیکښې څه قباحت نشته ځکه څنګه چې دا اقسام د قوة نظری دی نو د دی سره سره پری نفس هم متصف شو لکه د تعریفاتُ نه دا سرکنده شوه. دا مذکوره تفصیل په «شرح المواقف» کښې امام رازی رحمة الله علیه او «المبدأ و المعاد» کښې شیخ ابو علی سیناء کړے دے.

تَعرِيفَاتُ العَقْلِ

قوله: و هو قوّة لنفس: ۱ـ خبره تعریفات د عقل څه دی. شارح رحمة الله علیه دلته دری تعریفات کړی دی. د تفصیل نه مخکښې دا خبره ذهن نشین کول ضروری دی چې بعض خلق د عقل په تعریف کښې لفظ د «قوّة» ذکر کوی او بعض پکښې لفظ د «جَوْهَرٌ» ذکر کوی. اوس څوک چې لفظ د «قوّة» ذکر کوی نو دوی عقل د اعراضُ نه گنړی او دا مذهب راجح دے ؛ ځکه چې که عقل قوة او عرض نه شی ؛ نو دا به مرادف د نفس شی او نفس خو عالِم دے سبب د علم نه دے البته عقل چې قوة دماغیه دے چې د دی په سبب باندی نفس ناطقه ادراک د تصورات او تصدیقات کوی. او څوک چې لفظ د «جوهرٌ» ذکر کوی ؛ نو هغوی عقل د ذواتُ نه گرځوی.

اوس څوک چې عقل د اعراض نه ګرځوی هغوی د عقل پنځه تعریفات کړی دی چې د ټولو حاصل یو دے هغه پنځه تعریفات دا دی:

١۔ کوم چې شارح رحمۃ اللہ علیہ اولاً ذکر کړے دے «**هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات**» یعنی عقل د نفس یو قوت دے چې د دغه قوت په وجه باندی په دغه نفس کښې استعداد د علوم او مخفی صلاحیتونو پیدا کیږی.

٢۔ تعریف هم شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے «**غریزة یتبعها العلم الخ**» دا تعریف مشهور صوفی او مفکّر «**حارث بن أسد المحاربی** رحمۃ اللہ علیہ» المتوفی: ٢٤٣ هـ کړے دے، د ده پیدایش د حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ په زمانه کښې شوے دے، د اکابرینُ صوفیاء نه دے. او دا تعریف اصل دے د ټولو تعریفاتُ دپاره؛ ځکه خو شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: «**و هو المعنى بقولهم**» د اول تعریف رجع ئی دیته وکړه، د دی تعریف حاصل دا دے چې عقل یو داسی فطری قوت دے چې د بعض ضروریاتُ علم بالفعل لری او د دی ضروریاتُ په وجه باندی وریسے علم په نظریاتُ راتلے شی، دا تعریف اصل ځکه دے چې اولنے تعریف د دی تعریف نتیجه ده؛ ځکه چې په ضروریاتُ باندی علم بالفعل راغلو؛ نو لزوماً به استعداد د حصول د نظریاتُ پیدا کیږی، اوس پس د رجع نه د دوارو تعریفونو حاصل به داسی جوړ شی «**هو غریزةٌ یتّبعها العلم بالضّروریات و تستعد النّفس بها للعلوم و الادراکات**».

٣۔ بعضُ خلقو دا تعریف کړے دے چې «**العقل هو علم بعض البدیهیات**» عقل عبارت دے د علم نه په بعض بدیهیاتُ باندی. لکه په شکل اوّل باندے ستا علم راغلو؛ نو بس ته عاقل شوے. خو د دے تعریف رجع هم تعریف ثانی ته کیږی؛ ځکه چې بدیهی قسم د ضروری دے او بدیهیات ضروریات نتیجه د دغه فطری قوت ده کوم چې په تعریف ثانی کښې عقل ګرځولے شوے دے.

٤۔ بعضُ دا تعریف کړے دے «**العقلُ عِبارَةٌ عن التّجارب الیَومیّة**» چې عقل عبارت دے د هغه علم نه چې دا حاصلیږی د روزمره تجربو نه. پدی وجه خلق تجربه کار سړی ته عقلمند وائی او د دی تعریف په بنیاد باندی عقل ته عقل معاشی هم وائی؛ ځکه چې څومره عمر او معاش زیاتیږی نو عقل او تجربه زیاتیږی او د عمر د تیریدو سره عقل کامل کیږی، خو د دے تعریف رجع هم تعریف ثانی ته کیږی؛ ځکه چې تجربیات هم قسم د ضروریاتُ دی او ضروریات د قوت فطری نتیجه ده.

٥۔ بعض خلق دا سی وائی چې عقل عبارت دے د هغه فطری قوت نه چې داسی حد ته ورسیږی چې د ده دپاره نظر وی په عاقبت د امورُ باندی او د شهواتُ لذّاتُ د دنیا مخې ته رکاوټ وی. خو دا تعریف هم د تعریف ثانی ثمره او نتیجه ده؛ ځکه دا تعریف د عقل **تعریف بالاثر** دے، او **تعریف بالاثر** کیدے شی لکه ستا نه څوک تپوس اوکړی چې مدرسه څه ته وائی؟ ته ورته وائی چې مدرسه خو عبارت دے د علماء او طلباء نه، یعنی د مدرسے ثمره علماء او طلباء دی، دغه شان څوک تپوس اوکړی چې باران څه شئ دے؟ ته وائی چې باران عبارت دے د فصل او شینکی نه. دغه شان د علم تعریف په خوف الهی او خشیت سره کول تعریف بالاثر دے. لنډه دا چې تعریف ثانی اصل شو د ټولو تعریفاتُ دپاره.

بیا پوهه شه چې پدی پنځه تعریفاتُ کښې د اول ، دویم او دریم تعریف په بنا باندی عقل ته فطری او طبعی وائی ؛ ځکه چې د اوّل تعریف رجع خو ثانی ته وشوه او په ثعریف ثانی کښې لفظ د «غریزة» ورو چې معنی ئی طبعی او فطری قوت ده ، او په تعریف ثالث کښې تجربه وه او تجربه یو فطری او طبعی قوت دے. او روستنو دوه یعنی تعریف رابع او خامس ته نقلی ، کسبی او سمعی وائی. نو عقل دوه قسمه شو: ١ـ عقل طبعی ، فطری. ٢ ـ عقل سمعی ، کسبی ، نقلی. او دا حقیقت دے چې عقل هم دغه دوه قسمه دے لکه چې علی رضی الله عنه فرمائی: شعـــــــر: (١)

رایت العقــل عقلین ... فمطبــوعٌ ومسموعٌ
ولا ینفــع مسموع ... إذا لم یك مطبـــوعٌ
کما لا تنفــع الشّمس ... وضوء العین ممنـــوعٌ

ترجمه: ما ولیدلو عقل لره دوه قسمه پس یو طبعی او بل سمعی ، او فائده نه ورکوی سمعی تر څو چې نه وی طبعی ، لکه چې فائده نه ورکوی نوّر چې رڼرا د سترګو منع شوی وی.

قوله: و قیل جوهرٌ: پدی عبارت سره شارح رحمة الله علیه د هغه چا تعریف را نقل کوی چې هغوی عقل ته جوهر او ذات وائی او عرض ئی نه ګڼړی. یعنی چې عقل یو جوهر دے چې غائب اشیآء پری په واسطه معلومیږی. او محسوس اشیآء پری په مشاهده سره معلومیږی.

تَشْرِیحُ مُفْرَدَاتِ تَعْرِیفَاتِ الْعَقْلِ

قوله: و هو قوةٌ: ٥ـ شارح رحمة الله علیه چې کومه تعریفات په شرح کښې ذکر کړی دی د دغې تَشْرِیْحْ. په اول تعریف کښې لفظ د «قوّةٌ» دے داپه دری معنو سره راځی: ١ـ کله د دی اطلاق د ذوی الارواح په هغه صفت کیږی چې د هغی په وجه هغه **افعال شاقّه** کوی او د دے مقابل «ضُعف» راځی لکه خلق وائی: چې دا سړے او دا حیوان قوی دے او دا بل ضعیف دے. ٢ـ په معنی د مبدأ او ماده د فعل یعنی «**تأثیر فی الغیر**». ٣ـ په معنی د ماده او مبدأ د انفعال یعنی د «**تأثر عن الغیر**» هم واقع کیږی ، دلته هم دا معنی مراده ده یعنی عقل ماده د انفعال ده پدی شان چې الله تعالی فیضان کوی او عقل افاده او اثر قبلوی.

(١): و إلى الأوّل أشار صلّى الله علیه وسلم بقوله: «ما خلق الله خلقا أكرم علیه من العقل» وإلى الثانی أشار بقوله: «ما كسب أحد شیئا أفضل من عقل یهدیه إلى هدى أو یرُدّه عن ردى» وهذا العقل هو المعنیّ بقوله: ﴿وَمَا یَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (المفردات فی غریب القرآن ص: ٥٧٨).

تَحْقِيْقُ النَّفْسِ

قوله: للنفس: په تعريف كښې دويم لفظ د «**نفس**» دے. د نفس په باره كښې د علماًء اختلاف دے، او دا اختلاف په مختلف اعتباراتُ سره دے، اول دا چې ماهيت د نفس څه دے؟ بعض وائی: دا د زره جزء لا يتجزى دے، بعض وائی: «**اَلنَّفْسُ جِسمٌ لَطِيْفٌ نُوْرَانِيٌّ خَفِيفَةٌ عَلَوِيَّةٌ حيٌّ متحركةٌ حالةٌ فى البدن بالحُلُولِ السُّرْيان كَالمَآء فى الوَرْدِ**» بعض وائی: «**هِيَ قُوَّةٌ دماغيةٌ**» بعض وائی: «**النفس هيكلٌ محسوسٌ**» بعض وائی: «**اعتدال مزاج نوعي**» بعض نور وائی: «**نَفَسٌ فى البدن يجرى فيه**» فلاسفه د دى تعريف كوی «**جوهرٌ مجردٌ عن المادَّة ليس حالًا فى البدَن بل له تعلُّقُ التَّدبير و التَّصرُّف فيه**» لكه: يو انسان د چا د ګزار نه ځان بچ كوی او لاس ورته او چت كړی، مخ واړوی، يا خپلے سترګې د ناګهانى شكو يا د بل څيز نه ساتى، دا ټول كار د نفس دے، صوفياء د دى تعريف كوی: «**هى قوة جامعة للشهوة و الغضب**» يعنى د ميلان او نفرت يو جامع قوت دے؛ ځكه خو صوفياًء د كثرت رياضت ترغيب وركوی چې پدى قوت باندى قابو حاصله شى، او دا تعريف د حسن ﷺ د قول سره ډير موافق دے چې هغه فرمائى: «**ليس عدوك الذى إن قتلته استرحت منه، ولكن عدوك نفسك التى بين جنبيك**» ﴿تهذيب الآثار للطبرى: ٣/ ١٦٠﴾ او عام متكلمين د دى تعريف كوی: «**النفس امر لطيف روحانىٌّ غير مادى مدرک للعالَمِ مكلَّف الشرآئع و مخاطب للاحكام مصداق أنا و أنت**» «نفس يو باريک امرِ روحانى دے مادى ندے، معلومونكى د عالَم دے، د شرعى امورُ مكلف دے، مخاطب د احكامُ دے، بس مصداق ئې څه او ته دے» چې تعبير ترينه په انسان حقيقى سره كيږى بدن د دى دپاره په منزله د سوړلئ دے او حقيقةً دى بدن ته انسان نه شى ويلے، هم دغه وجه ده چې كله څوک وفات شى او روح ترينه خارج شى اګر چې دفن شوے نه وى لاش ئې فروت وى او څوک د هغى د مرګ چاله خبر وركوی؛ نو داسې تعبيرات كوی «د فلانكى انتقال وشو، فلانكى د دنيا نه رحلت وكړو، د دنيا نه رخصت شو، د رفيق اعلى سره ميلاو شو، ختم شو وغيره» اوس ظاهره ده چې جسم ئې لا پروت دے دفن شوے ندے او خلق دغه تعبيرات كوی معلومه شوه چې انسان په حقيقت كښې دغه جسم مادى ندے بلكه پديكښې دننه يو بل جوهر دے چې هغه نفس دے او دلته په تعريف د عقل كښې هم دا مراد دے.

مَرَاتِبُ النَّفْس

بيا په شريعت كښې د دى نفس دپاره درى أقسام او مراتب دى او د هرى مرتبے جدا جدا نوم دے، هغه مراتب دا دى ....

﴿١﴾.. **النفس المطمئنّة:** دا هغه نفس دے چې هميشه دپاره دے په قوة شهوانى او غضبى باندى غالب وى، او د شهوت او غضب په دهوكه كښې چرته هم نه راځى بلكه هميشه ئې امر إلهى ته

نن ابخودے وی او د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د حکم مطابق عمل کوی هیخ قسم گرانی اضطراب پری نه راځي. دا اعلی مرتبه د نفس ده قرآن کریم د دی تذکره کری ده: يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿الفجر: ۲۷-۳۰﴾

﴿۲﴾.. **النفس اللوّامة**: دا هغه نفس دے چې قوة شهوانی او غضبی دی لره په اضطراب کښې خو واقع کړی، لیکن دا ئی بیا مقابله اوکړی او ځان ملامته کړی، او بیا غالب شی، مثلا د سحر د مونځ په وخت کښې د انسان زړه کښې راشی چې خوب پوره کړه روسته به د مونځ قضا اوکړې خو نفس په دغه وخت کښې د دی خواهش مقابله اوکړی او اوچت شی مونځ اوکړی دا نفس لوّامه دے، دا مرتبه د نفس هم محموده ده؛ ځکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ پری قسم کړے دے: لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلَآ أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿القيامة: ۱، ۲﴾ او الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ چې په څه قسم اوکړی هغه عظمت شان واله وی.

﴿۳﴾.. **النفس الأمّارة بالسوء**: دا هغه نفس دے چې پدی باندی همیشه قوت شهوانی او غضبی غالب وی او دا همیشه مغلوب وی، دا مرتبه د نفس بیکاره مرتبه ده، قرآن کریم د دی هم تذکره کړی ده: وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِالسُّوٓءِ ﴿یوسف: ۵۳﴾

د دینه علاوه نفس مجرد دے که مادی دے، عین مزاج دے یا ترینه غیر دے، حادث دے که قدیم دے، پس د فنا د بدن نه دا باقی وی که نه، په ټولو افرادُ کښې **متفقة الحقيقة** دے یا **مختلفة الحقيقة** دے، تناسخ یعنی دویم بدن ته پکښې انتقال راځی یا نه، مدرِک د کلیاتُ جزئیاتُ ټولو دے یا صرف د کلیاتُ دے، متناهی دے یا غیر متناهی دے؟ دا ټولے هغه خبری دی چې پدیکښې د علماء شدید اختلاف دے، او په فن د برهان او حکمت کښې د دی تفصیل کیدلے شی. **والله اعلم و علمه أتم.**

قوله: تستعدّ للعلوم والادراكات: د علومُ او ادراکاتُ نه یا مراد تصوّرات او تصدیقات دواړه دی پدی صورت کښې به عطف د «**الادراكات**» په «**العلوم**» باندے د قبیلے د عطف د احد المترادفین نه وی په مترادف آخر باندی. او یا مراد د «**العلومُ**» نه تصدیقات او د «**ادراکات**» نه مراد تصورات دی، پدی صورت کښې به بیا دا عطف د قبیلے د عطف د احدالمتبائنین نه شی په متبائن آخر باندی. بهر کیف خو مراد به د تصوراتُ تصدیقاتُ نه نظری وی نه چې بدیهی. تعریف به داشی چې عقل هر هغه قوت دے چې د دی په وجه په نفس کښې استعداد د دی خبری راځی چې دے حصول د نظریاتُ کولے شی. او په مراتبُ د عقل کښې دا مرتبه د «**عقل بالملکه**» وه. بعض وائی چې د علومُ او ادراکاتُ نه مراد بدیهیات او نظریات دواړه دی، اوس حاصل د تعریف دا شو چې عقل هغه قوت دے چې د دی په وجه په نفس کښې استعداد د حصول د بدیهیاتُ او نظریاتُ دواړو راځی یعنی بالفعل به نفس د ضرویاتُ او نظریاتُ دواړو نه خالی وی البته استعداد د حصول د دواړو به لری، بنا پدی تَشْرِيْحْ سره په مراتبُ د عقل کښې دا مرتبه د «**عقل هیولانی**» شوه. خو راجح قول اول دے؛ ځکه چې شارح رحمة الله علیه د اوّل تعریف رجع تعریف ثانی ته کړی وه او په تعریف ثانی کښې تصریح ده پدی خبره چې نفس ته به ضروریات بالفعل حاصل وی او د نظریاتُ

په استعداد لري. الفاظ دا دی "يتبعها العلم بالضروريات" اوس تعريف ثانی په "عقل بالملكه" صادق دے فقط؛ نو په تعريف اول كښې به هم دا مرتبه اخلو هله به ئی رجع تعريف ثانی ته صحيح شی.

قوله: غريزة: (١) په معنی د طبعی، جبلّی او فطری قوت سره.

قوله: بالضرويات: مطلب داچې ضروريات ورته حاصل شول؛ نو نظريات به هم حاصليږی لكه د چا په شكل اوّل علم راغلے نو په ده كښې استعداد د دی راغلو چې په باقی اشكالُ به علم راځی. بيا مراد د ضرورياتُ نه بعض ضروريات دی؛ ځكه چې د انسان نفس په بعض اوقاتُ كښې د ضرورياتُ نه خالی وی او بيا هم عاقل حسابيږی معلومه شوه چې د عاقل دپاره د كل ضرورياتُ علم بالفعل ضروری ندے.

قوله: عند سلامة الآ لات: پدی قيد سره مقصود دفع د اعتراض ده چې د دی تعريف نه معلوم شوه چې هر ذی غريز ته به علم په ټولو ضرورياتُ باندی وی حلانكه دا غلطه ده؛ ځكه چې "اعمیٰ" ته علم په مبصراتُ نشته، دغه شان "أصم" ته علم په مسموعاتُ نشته، او "عنين" ته علم په شوق بالجماع نشته حلانكه دا دری واړه ذی غريز دی؟ **جواب:** يعنی الاتُ د ادراک چې حواس دی دا به برابر وی ولی كه حواس برابر نه وی؛ نو شل عقلونه دی جمع شی خو علم پری نه شی راتلے او د دی دری كسانو آلات برابر ندی.

قوله: و قيل جوهرٌ: دريم تعريف كوی او دا ئی په قيل سره مصدر كړو ضعف د دی تعريف ته اشاره ده او وجه د ضعف محكښې بيان شوی ده چې عقل سبب د علم دے او چې جوهر شی؛ نو دا به عين عالِم شی، او مونږه بيان د اسباب د ادراک كوو نه چې د عين مدرِک.

قوله: الغائبات: مراد د دينه نظريات دی اخوا كه تصديقاتُ وی او كه تصوّرات وی.

قوله: بالوسائط: د دينه مراد بديهيات دی بيا كه تصديقات وی او كه تصورات وی خو تصور به د تصور نه او تصديق به د تصديق نه حاصليږی يعنی تصور تصديق د يو بل دپاره كاسب نه شی واقع كيدے. بيا په كوم تصوّر بديهی سره چې تصوّر نظری حاصل شی ديته معرّف او قوز شارح وائی، او په كوم تصديق بديهی سره چې تصديق نظری حاصل شی ديته حجّت، دليل او قياس وائی لهذا د وسائطُ نه مراد تعريفات او دلائل دواړه دی.

قوله: و المحسوسات بالمشاهدة: معلومه شوه چې علم دوه قسمه دے ﴿١﴾... علم تعقّلی. ﴿٢﴾... علم إحساسی. چې عقل برابر وی دا دواړه قسمه علم به اسانه حاصليږی او كه خراب وی نو يو هم نه حاصليږی.

﴿فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ اَيْضًا﴾ صرَّحَ بِهِ لِمَا فِيْهِ مِنْ خِلَافِ السُّمَنِيَّةِ وَ الْمَلَاحِدَةِ فِيْ جَمِيْعِ النَّظَرِيَّاتِ وَ بَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ فِی الْاِلٰهِيَّاتِ بِنَاءً عَلٰى كَثْرَةِ الْاِخْتِلَافِ و تَنَاقُضِ الْاٰرَاءِ. و الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِفَسَادِ النَّظَرِ فَلَا يُنَافِیْ كَوْنَ النَّظَرِ الصَّحِيْحِ من الْعَقْلِ مفيدًا للعِلْمِ، علىٰ اَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ إستدلالٌ بِنَظَرِ العقلِ، فَفِيْهِ إثْبَاتُ ما نَفَيْتُمْ فَيَتَنَاقَضُ. فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهٗ مُعَارَضَةٌ لِلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ ؟ قُلْنَا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ مُفِيْدًا فَلَا يَكُوْنَ فاسدًا او لَايُفِيْدُ فَلَا يَكُوْنُ مُعَارَضَةً. ترجمه: پس دغه "عقل" هم سبب د علم دے، ماتن رحمة الله عليه تصريح وكړه "په سببيت" د عقل باندی

(١)... «الغريزة» دخول الشیء فی حيز الشیء علی وجه الاستحكام يقال غرزة الرمح اذا نفذ فيها.

ځکه چې پدیکښې خلاف ثابت دے د سُمنیه او ملاحده لره په ټولو نظریاتُ کښې او بعض فلاسفه لره په الهیاتُ کښې بنا په کثرتِ اختلاف او ماتوالی د رائی ګانو باندی ، او جواب د ادے چې دا «کثرتِ اختلاف او تناقض د ارآء» د فساد د نظر په وجه باندی دے پس دا منافی ندے د کیدلو د نظرِ صحیح د عقل نه مفید دپاره د علم ، علاوه لا دا چې کوم څه چې تاسو ذکر کړه «چې د کثرتِ اختلاف او تناقض د ارآء په وجه عقل مفید د علم ندے» استدلال دے په نظر العقل سره پس پدیکښې اثبات د هغه دے چې تاسو ئې نفی او انکار کوئ پس متناقض شو ، پس که دوی زعم اوکړی چې دا «مونږ چې ذکر کړه چې د کثرتِ اختلاف او تناقض د ارآء په وجه نظر العقل مفید د علم ندے استدلال ندے بلکه» معارضه د فاسد ده «چې نظر صحیح مفید د علم دے» په فاسد سره «چې د کثرتِ اختلاف او تناقض د ارآء په وجه نظر عقل مفید د علم ندے» ؟ مونږه به جواب کښې وایو چې یا به «ستاسو دا معارضه» مفیده وی پس نه شوه دا فاسد ، او یا به «دا معارضه ستاسو» مفیده نه وی پس نه شوه معارضه «لهذا زمونږه وینا چې نظر صحیح مفید د علم دے» د معارضے نه محفوظ پاتی شو.

تَشرِیح: **ربط:** ماتن رحمة الله علیه تفصیل د اسبابُ د علم کولو چې پدیکښې ئې دریم سبب «عقل» ذکر کړو اوس وائي چې عقل هم سبب د علم دے.

أغراضُ الشَّارِح رحمة الله علیه: چند خبری ذکر کوی. ﴿۱﴾... دفع د اعتراض به اوکړی چې واردیږی په ماتن رحمة الله علیه باندی «**صرّح به**» سره. ﴿۲﴾... اختلاف طرف ته به اشاره اوکړی په سببیت د عقل کښې «**لما فیه من خلاف السمنیة**» سره. ﴿۳﴾... دلائلُ د مخالفینُ ته.به اشاره اوکړی «**بناءً علی کثرة الاختلاف**» سره. ﴿۴﴾... مخالفینُ ته به جواب ورکړی «**و الجواب**» سره. ﴿۵﴾... د مخالفینُ یو زعم به نقل کړی «**فان زعموا**» سره. ﴿۶﴾... د دغه زعم جواب به اوکړی «**قلنا**» سره. ﴿۷﴾... اعتراض به اوکړی «**فان قیل**» سره. ﴿۸﴾... جواب به اوکړی د دغه اعتراض نه «**قلنا**» سره. ﴿۹﴾... تفصیل المقام او حاصل الجواب به ذکر کړی «**و فی تحقیق هٰذا**» سره.

قوله: صرح به: ۱۔ اعتراض دا دے چې اے مصنفه ستا عبارت «**فهو سبب للعلم**» صحیح ندے «**ادعوی**» ځکه چې دا عبارت خلاف دے د نمط سابق نه «**صغری**» او کوم عبارت چې داسے وی هغه صحیح نوی «**کبریٰ**» لهذا دا عبارت هم صحیح نه شو «**نتیجه**» کبری خو واضح ده ؛ ځکه چې عبارات ټول په یو نمط سره ذکر کول د فصاحت بلاغت تقاضا ده. دلیل د صغری دا دے چې مخکښې تا دوه اسباب د علم تفصیلا ذکر کړه او د هغې حکم دی ذکر کړو خو په سببیت د هغې دی تصریح ونکړه اوس چې د سببِ عقل تفصیل کوی نو پدیکښې دی تصریح وکړه په سببیت باندی ؛ نو یا به دی هلته هم تصریح کړی وه ، او یا به دی دلته هم تصریح نه کولے ؟

جواب: شارح رحمة الله علیه جواب کوی چې صغری دی منم خو کلیت د کبری دی نه منم چې هر عبارت چې د نمط سابق نه خلاف وی صحیح نه وی ؛ ځکه نمط او طرز د عبارت بدلول کله بغیر د څه نکتے نه وی دا صحیح نه وی ، خو کله د څه نکتے د وجه نه وی خو دیته څوک غلط نه وائی ، دلته د نکتے د وجه نه طرز بدل شوے دے او هغه دا چې د مخکښې اسبابُ په سببیت کښې د چا اختلاف نه وو داسی اختلاف چې مستند الی الدلیل وی او په سببیت د عقل کښې د عقلاء اختلاف دے ؛ د دی وجه نه ماتن رحمة الله علیه پری تصریح وکړه چې په مخالفینُ باندی رد اوشی.

اعتراض: چې اختلاف خو په مخکښې اسبابُ د علم کښې هم شوے وو پدی شان چې سوفسطائیو ویلی وو: چې دا مفید د علم ندی لهذا پکار وه چې هلته هم تصریح شوی وه ؟ **جواب:**

د سوفسطائیه خلاف کلا خلاف وو ؛ ځکه چې د هغوی دعوی داسې دلیل ته مستند نه وه چې اعتبار ورلره ورکړے شی ؛ نو په هغې کښې تاکید ته ضرورت پاتې نه شو. په خلاف د سببیت د عقل نه د انکار چې دا مستند دے دلیل ته داسې دلیل چې څه نه څه اعتبار ورکړے کیدے شی.

قوله: لما فیه من خلاف السمنیة: ۲- اختلاف طرف ته اشاره ده. او بیا په اختلاف کښې هغه پنځه خبری ضروری دی چې مخکښې د هغې وضاحت شوے دے. محل النزاع دا خبره ده چې آیا عقل سبب د علم دے کنه؟ تعین د مختلفین دا دے چې پدیکښې دری مذاهب دی: ۱- سمنیه، ملاحده. ۲- فلاسفه. ۳- متکلّمین.

۱- سمنیه او ملاحده وائی: چې عقل په ټولو نظریاتُ «یعنی معقولاتُ» کښې سبب د علم ندے عام د دینه کښې بدیهیات وی علاوه د حسیاتُ نه او که طبعیات ، ریاضیات ، إلهیات وی. (دلته مراد د نظریاتُ نه مقابل د بدیهیاتُ ندی بلکه په معنی عامه سره دی چې معقولات دی او بدیهیات ته هم شامل دی» د دوی په نیز علم راځی فقط په ذریعه د حواسُ سره.

۲- بعض فلاسفه وائی: چې عقل په نظریاتُ کښې سبب د علم دے برابره ده که دا نظریات طبعیات وی او که ریاضیات وی ، بیا ریاضیات که علم هندسه وی او که علم العدد یا علم موسیقی وی. خو په إلهیاتُ کښې (چې پدیکښې بحث د ذات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او صفاتُ متعلق کیدے شی) سبب د علم ندے بلکه بناء د الهیاتُ په نقل ده او عقل نه مدرک دے اونه حاکم دے ، لهذا الهیات د عقل د وَسْ نه خارج دی دا په إلهیات کښې صرف د ظن کار کولے شی خو افاده د علم نه شی کولے.

۳- متکلّمین وائی: چې عقل په نظریاتُ او الهیاتُ دواړو کښې مفید د علم دے ، د حصول علم ذریعه صرف حواس ندی بلکه په عقل سره هم علم راتلے شی ؛ نو عقل په نظریاتُ کښې مفید د علم ګرځیدلے شی او په الهیاتُ کښې هم عقل مفید د علم کیدے شی البته په الهیاتُ کښې به مفید او حاکم هله وی چې د نقل او سمع ضم ورسره وشی ؛ ځکه عقل یواځې نه مدرک دے او نه حاکم دے.

قوله: بناءً علی کثرة: ۳- د مخالفینُ دلیل ته اشاره کوی. سمنیه خو انفرادی دلیل دا پیش کوی چې عقل په نظریاتُ کښې ځکه مفید د علم ندے چې مونږه تپوس کوو چې په نظر العقل او فکر سره چې کوم علم په نظریاتُ راځی ؛ نو دا بدیهی دے که نظری دے ؟ هر یو شق باطل دے ، که بدیهی شی ؛ نو پکار وه چې غلطی پکښې نه راتلے حالانکه زمونږه مشاهده ده چې د خلقو مذاهب او رائی بدلیږی نن یوه رائی لری او صبا په بله رائی عمل کوی او سابقه رائی ته د غلطئ نسبت کوی. او که د نظر العقل نه روسته علم نظری راځی ؛ نو دا به د بل نظر محتاج وی او دغه نظر به د بل نظر محتاج وی ؛ نو لازمیږی دور یا تسلسل او دا دواړه باطل دی. **جواب:** دوی ته دا دے چې مونږه هر قسم نظر العقل ته مفید د علم نه وایو بلکه نظر صحیح مفید د علم دے نه چې نظر فاسد ، اوس دا پته به څنګه لګی چې دا نظر صحیح دے او دا غلط ؟ نو د دی حل اسان دے هغه دا چې د نظر العقل او فکر نه روسته کوم اعتقاد غلط ، فاسد ظاهر شی بس پوهه شه

چې دغه نظر فاسد دے ، او که صحيح ظاهر شي ؛ نو پوهه شه چې دغه نظر صحيح دے لهذا د نظر فاسد د افادے د علم نفي وشوه نه چې د نظر صحيح.

سمنيه ، ملاحده (۱) او فلاسفه اجتماعي دليل ذکر کوي په نمط د قياس استثنائي رفعي سره ، چې عقل سبب د علم نه شي کيدے په هيڅ ځيز کښې هم ؛ ځکه که عقل سبب علم شي ؛ نو اختلاف او تناقض د آراء به نه راتلے په دلائلُ کښې لکن تالي باطل پس مقدم ئې مثل. بطلان التالي خو واضح دے چې په اسبابُ کښې څوک اختلاف نه کوي. دليل د ملازمے دا دے چې مونږه عقلاء وينو چې په عقائدُ کښې شديد اختلاف لرې مثلاً: په حدوث او قدم د عالم کښې ، په وجود او عدم وجود د جزء لايجزى کښې ، په ديکښې چې الله تعالى فاعل بالايجاب دے که فاعل بالاختيار دے وغيره وغيره. ؟

قوله: والجواب: ٤ـ دوى ته جواب ورکوي په دوه طريقو سره ، يو به جواب تحقيقي اوکړي په «**والجواب**» سره ، دويم به جواب الزامي اوکړي په «**على أن ماذكرتم**» سره. د جواب تحقيقي حاصل دا دے چې تاسو وائي په اسبابُ کښې اختلاف څوک نه کوي ؛ نو مونږه ستاسو نه تپوس کوو چې تاسو مطلق اختلاف وائي که حق وي او که باطل او که اختلاف حقّه وائي ؟ که مطلق اختلاف وائي ؛ نو دليل د بطلان التالي نه منو ؛ ځکه چې باطل اختلاف په اسباب د علم کښې راتلے شي لکه څنګه چې مخکښې سوفسطائيه کړے وو ، خو چونکه دغه اختلاف په ضِد ، عِناد او تکبّر بناء وو ؛ نو دغے له څه اعتبار نشته . او که اختلاف حقّه وائي ؛ نو بطلان التالي مسلم دے خو دليل د ملازمے دى نه منم ؛ ځکه دا قسم اختلاف دلته راغلے ندے وجه دا ده چې دلته کوم اختلاف دے ؛ نو دا د فساد د نظر په وجه دے چې مثلاً شرائط د دغه نظر نه وى برابر او دا منافي ندے د کيدلو د نظر صحيح مفيد دپاره علم ؛ ځکه چې دواړه نظره صحيح کيدے هم نه شي د وجه د استحالے د اجتماع د متنافيينُ نه او دواړه غلطيدلے هم نه شي د وجه د استحالے د ارتفاع د متنافيين نه ؛ نو خامخا به يو نظر صحيح او بل به فاسد او غلط وى. لهٰذ حاصل دا چې تناقض د آرآء د فساد د نظر په وجه دے نه دا چې عقل سبب دعلم ندے اوس که نظر صحيح په شرائط برابر وى ؛ نو عقل به يقينا چې مفيد د علم ګرځي لکه: دليل د حدوث العالم شو چې دا په شرائط

---

(۱).. د ملاحدۇ نه مراد فرقه باطنيه ده ، فرقه باطنيه د فلسفے د اثر نه پيدا شوى فرقه ده چې د اسلام دپاره د فلسفے نه هم زياته خطره لرونکې فتنه ده ، د دې فرقے نظريه دا وه چې د قرآن او حديث دپاره څه ظواهر دى او څه ئې حقائق دى ، د حقائقُ مثال د مغز او ظواهرُ مثال د پوستکي دے ، وائي چې جهلاء صرف د ظواهرُ علم لرى او عقلاء د حقائقُ هم علم لرى چې مغز دے ، دوى پيژني چې دا الفاظ په اصل کښې د حقائقُ رموز او اشارات دى ، د دينه مراد هغه معاني ندى چې عوام ئې پيژني بلکه د دينه مراد څه نور څه دى چې د هغې علم صرف اهل الاسرار ته دے ، پدى وجه اهل باطنيه د نبوت ، ملائکو ، وحى او د اصطلاحات شرعيه خپل تشريحات کوى مثلاً: نبي هغه ذات ته وائي چې په هغې باندې د قوة قدسيه صافيه فيضان وشي. جبرئيل تش د فيضان نوم دے د بو موجود نوم ندے. د معاد نه مراد هر شئ خپل حقيقت ته واپس کيدل دى ، د جنابت نه مراد راز باش کيدل دى ، د غسل نه مراد تجديد عهد دے ، د زِنا نه مراد د علم باطن نطفه يو داسى چاته نقل کول دى چې ستا په لوظ او عهد کښې شريک نه وى ، د طهارت نه مراد د مذهب باطنيه نه علاوه د هر مذهب نه د برائت اعلان کول دى ، د صلوة نه مراد امام وقت طرف ته دعوت ورکول دى ، د زکوة نه مراد د افشآء راز نه پرهيز کول او احتياط کول دى ، د حج نه مراد د هغه علم طلب کول دى چې د عقل قِبله او منزل مقصود دے ، جنت عبارت دے د علم باطن نه ، جهنم عبارت دے د علم ظاهر نه ، کعبه عبارت دے د ذات د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ، د باب کعبه نه مراد د حضرت على رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ذات دے ، په قرآن کريم کښې د طوفان نوح چې کوم ذکر دے نو د دينه مراد د علم طوفان دے ، د آتش نمرود نه مراد د نمرود غصه ده وغيره ﴿تاريخ دعوت و عزيمت ملخصاً﴾

برابر دے باعتبار الهيئة والمادة. او خوک چې په قدم د عالَم کوم دلیل پیش کوی ؛ نو هغه باعتبار المادہ غلط دے.

قوله: على أن ما ذكرتم: پدی عبارت سره الزامی جواب ذکر کوی. حاصل ئی دا دے چې تاسو وائی چې نظر العقل مفید د علم ندے او د دی دپاره مو دلیل په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره پیش کړو چې **«لو كان نظر العقل مفيدا للعلم لما وقع فيها اختلاف لكن التالى باطل فالمقدم مثله»** دا خو هم استدلال دے په نظر العقل سره ؛ نو یو طرف ته په **«كون العقل مفيدا للعلم»** باندی رد کوئ او بل طرف ته ترینه استدلال پیش کوئ لهذا **«ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض»** تناقض داسی راغلے چې ستاسو دعوی ده هیڅ قسم نظر العقل مفید د علم ندے او دا سالبه کلیه ده ، بیا مو دلیل په نظر العقل سره پیش کړو چې د دینه دا معلومه شوه چې بعض نظر العقل مفید د علم دے او دا قضیه موجبه جزئیه ده چې نقیض د سالبه کلیه ده پس تناقض ظاهر دے.

قوله: فان زعموا: ۵ـ د مخالفینُ یو زعم رانقل کول دی. او دا اصل کښې رد دے په جواب الزامی د متکلمینُ باندی په طریقه د معارضے سره ، حاصل ئی دا دے: چې مونږه چې د **«كون النظر يفيد العلم»** نفی په کومه طریقه سره وکړه ؛ نو دا استدلال ندے بلکه ستاسو د قول فاسد **«النظر يفيد العلم»** رد دے په طریقے د معارضے سره چې مونږه وایو چې نظر العقل مفید د علم ندے **«بناء على كثرة الاختلاف»** او په قانون د مناظره کښې د فریق مخالف د ملزم کولو دپاره معارضة الفاسد بالفاسد شائع ذائع ده ، **بالفاظ دیگر:** ستاسو په نیز چونکه نظر العقل مفید د علم دے نو بنا ستاسو په دلیل سره مونږه وایو چې نظر العقل مفید د علم ندے ؟

قوله: قلنا: ٦ـ د زعم نه جواب دے: چې تاسو چې څه ذکر کړه په بطلان د دعوی زمونږه کښې چې **«لو كان نظر العقل مفيدا للعلم لما وقع فيها اختلاف العقلآء لكن التالى باطل فالمقدم مثله»** دا دلیل زمونږه د مذهب او دعوی د بطلان په سلسله کښې مفید دے یا ندے ؟ که مفید وی ؛ نو دیته فاسد ویل صحیح ندی ، او که مفید نه وی ؛ نو زمونږه د دعوی معارضه نه شوه لهذا زمونږه دعوی د معارضے نه سالمه پاتی شوه او ثابته شوه چې **«النظر يفيد العلم فى النظريات و الالٰهيات»**

فَاِنْ قِيْلَ كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيْدًا لِّلْعِلْمِ اِنْ كَانَ ضَرُوْرِيًّا لَمْ يَقَعْ فِيْهِ خِلَافٌ كَمَا فِىْ قَوْلِنَا اَلْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ وَ اِنْ كان نظريًّا يَلْزَمُ اثباتُ النَّظرِ بِالنَّظَرِ و اِنَّه دَوْرٌ. قُلنا الضَّروريْ قد يَقَعُ فيه خِلَافٌ اِمّا لِعِنَادٍ او لِقُصُوْرٍ فى الْاِدْرَاكِ فانَّ الْعُقُولَ مُتفاوِتةٌ بحسَبِ الفِطْرَةِ باتِّفَاقٍ مِّنَ الْعُقَلَاءِ و اِسْتِدْلَالٍ من الْآثارِ وشَهَادَةٍ مِّنَ الْاَخْبارِ وَ النَّظرِى قَدْ يَثْبُتُ بِنَظَرٍ مَّخْصُوصٍ لَا يُعَبَّرُعَنْهُ بالنَّظرِ كما يُقَالُ قَوْلُنا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغيِّرٍ حَادِثٌ يُفِيْدُ العلم بِحُدُوْثِ الْعَالَمِ بِالضَّرُوْرَةِ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِخُصُوْصِيَّةِ هٰذَاالنَّظَرِ بَلْ لِكَوْنِهٖ صَحِيْحًا مَقْرُوْنًا بِشَرَائِطِهٖ فيكون كُلُ نظرٍ صَحِيْحٍ مَقْرُون بشَرَائِطِه مفيدًا لِلعِلْمِ . و فى تَحْقِيْقِ هٰذاالمنعِ زِيَادَةُ تَفْصِيلٍ لَايَلِيْقُ بِهٰذَ الْكِتَابِ.

ترجمه: پس که او ویلے شی چې نظر مفید د علم کیدل دا خبره که ضروری «بدیهی» وی ؛ نو نه به واقع کیدے پدیکښې اختلاف لکه پدی قول زمونږه کښې «د چا اختلاف نشته» چې **«الواحد نصف الاثنين»** او که نظری وی ؛ نو لازمیږی اثبات د نظر په نظر سره او دا دور دے. مونږه وایو چې په ضروری کښې بعض وخت اختلاف کیږی یا د عناد په وجه باندی او یا د وجه د کوتاهئ نه په ادراک کښې ؛ ځکه چې په عقول کښې پیدائشی تفاوت شته په اتفاق د عقلآء او په دلیل نیولو د اثارُ نه او په شهادت د اخبارُ «احادیثُ» باندی. او نظری

كله ثابتيږي په مخصوص نظر سره چې د هغې نه تعبير په نظر سره نه شي كيدے لكه چې ويلے كبرى "العالم متغير و كل متغير حادث" دا په يقيني طريقے سره افاده د علم كوي په حدوث د عالم باندې، او دا افاده د علم د خصوصيت د دې نظر په وجه نده بلكه پدې وجه ده چې دا نظر صحيح دے مقرون دے د شرائط سره، پس هر نظر چې صحيح وي او مقرون وي د شرائط سره؛ نو هغه به افاده دعلم كوي، او په تحقيق د دې اعتراض كښې ډير تفصيل دے چې لايق ندے د دې كتاب سره.

تشريح: قوله: فان قيل: ۷۔ مشهور اعتراض او معارضه رانقل كوي. اعتراض وارديږي په دغه ځكښې خبره د ماتن رحمة الله عليه باندې چې **«فهو سبب للعلم ايضا»** معارضه بنا ده په شقين باندې لنډيز ئې دا دے: چې تاسو وائي چې نظر العقل مفيد د علم دے نو څه تپوس كوم چې نظر العقل مفيد د علم كيدل دا خبره ضروري يعنې بديهي ده اوكه نظري ده؟ په هر شق باندې اعتراض دے، كه وائي چې ضروري او بديهي ده؛ نو پكار ده چې پدېكښې اختلاف نه واقع كيدلے لكن تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. **«دليل بطلان التالي»** واضح دے چې يو جماعت د عقلاء سُمنيه او ملاحده د دې د إفاديت د علم نه انكار كوي. **«دليل الملازمه»** دا دے چې په بديهياتُ كښې خلق اختلافات نه كوي لكه **«الواحد نصف الاثنين»** چې پدېكښې د چا خلاف نشته. هر څوك وائي چې يو د دوه نيمه ده. او كه شق ثاني مراد شي؛ نو لازميږي **اثبات النظر بالنظر** چې دا مستلزم دے مُحال لره **«صغرىٰ»** (چې شارح رحمة الله عليه ديته اشاره كړې ده په **«و إنه دور»** سره) او كوم شي چې مستلزم وي مُحال لره هغه محال وي **«كبرىٰ»** لهذا نظر العقل مفيد د علم كيدل هم محال شو **«نتيجه»**. **«دليل الكبرىٰ»** ظاهر دے، **«دليل الصغرى»** دا دے چې نظر العقل چې مفيد د علم كيدل نظري شي؛ نو دا به په بل نظر العقل سره ثابتوو؛ نو توقف د شئ على نفسه راغے او دا ندے مگر دور. اوس كله چې شقين باطل شو؛ نو نظر العقل سبب د علم كيدل هم باطل شو لهذا د ماتن رحمة الله عليه دا خبر غلطه شو چې **«فهو سبب للعلم ايضا»**

قوله: قلنا الضروري: ۸ ـ جواب كوي د اعتراض مذكور نه. چونكه اعتراض بنا وو په شقينُ باندې شارح رحمة الله عليه جواب هم په شقينُ بنا كوي. حاصل دا دے چې مونږه اختيار د شق اول كوو او پدې چې كوم اعتراض دے د هغې ملازمه دې نه منم چې په ضروري او بديهي كښې اختلاف نه راځي؛ ځكه چې په ضروري كښې هم بعض اوقاتُ كښې اختلاف راځي يا د عناد په وجه لكه: سوفسطائيه چې انكار كوي د ټولو ضرورياتُ نه، او كله په يوه قضيه كښې اختلاف پدې بنياد راشي چې د هغې قضيه د موضوع د محمول، مقدم تالي پوره ادراك نه وي شوے، اوس دا اختلاف پدې وجه ندے چې بعض قضايا بديهي ندي بلكه دا د قصور عقلي او علمي په وجه سره؛ ځكه چې عقول ټول يو شان ندي بلكه په عقولُ كښې تفاوت شته په اتفاق د عقلاءِ او د اثارُ اخبارُ نه هم يقينا دا معلوميږي چې په عقولُ كښې تفاوت شته. (۱)

---

(۱).. **مِنْ حِكَايَاتُ الْعُقَلَاءِ: قوله : باتفاق من العقلاء:** يعنې د عقل نه صادريدونكي آثار او افعال پدې دلالت كوي، چې په عقولُ كښې تفاوت شته. پدې ځائے د پوهه كيدو دپاره يو څو واقعات مناسب ده چې وړاندې كړے شي.

﴿۱﴾.... يو كس د بل سړي سره څه مال د امانت په طور باندې ايخودے وو، بيا ئې چې كله د هغه نه د مال مطالبه وكړه هغه انكار وكړو، دغه كس راغلو او قاضي اياس بن معاويه رحمة الله عليه ته ئې ريوټ وكړو چې ما د دې سړي سره مال بطور امانت ايخودے وو اوس دے انكار كوي، قاضي اياس رحمة الله عليه ترينه تپوس وكړو چې تا مال ده لره د چا په مخ كښې وركړے وو؟ هغه جواب وركړو چې ما په داسې ځائے

کښې ورکړے وو چې، هلته هیڅ خوک هم نه وو، قاضي ورته او ویل: چې په کوم ځائے کښې تا دا مال ورکړے وو هلته څه ختیز وو؟ مدعی او ویل چې یوه ونه وه د هغې په خوا کښې ما دا امانت ورکړے وو، قاضي ورته او ویل: چې ته هلته لاړشه او د هغې ونې خواته شاه اوګوره شاید چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ څه داسې اسباب برابر کړی چې ستا حق ظاهر شي، ولې کیدے شي تا دغه مال د ونې په خوا کښې دفن کړے وی او ستا نه هېر شوے وی. سړے د مجلس نه بهر شو او لاړو، قاضي ایاس رحمه الله مدعی علیه ته او ویل: چې د مدعی د راتلو پورې به ته دلته ناست ئې، قاضي ایاس رحمه الله د نورو خلقو په فیصلو کښې مشغول شو په مینځ کښې ئې ناساپه دغه ناست کس ته او ویل: «هغه سړے به هغه ونې ته رسیدلے وی او کنه؟» هغه بے سوچه شوے وو فی البدیه ئې جواب ورکړو چې «نا نا هغه ډیره لرې ده» قاضي ایاس رحمه الله ونیولو چې دروغجنه مردوده ته واقعی خیانت کړی ئې هغه اقرار جرم وکړو او قاضي صاحب ته ئې او ویل: چې څما سره د نرمۍ معامله وکړه، قاضي پرې یو نګهبان مقرر کړو تر دې چې مدعی راغلو، قاضي ورته او ویل: چې ده ستا د حق اقرار کړے دے دا ونیسه.

(۲)... د نزار بن معد او د هغه د ځامنو د عقل مندۍ ناشنا واقعه: علي بن مغیره بیان کړے دے چې کله د نزار بن معد د مرګ وخت نیژدې شو؛ نو په دغه وخت کښې د ده څلور ځامن وو «مضر، ربیعه، أیاد، أنمار» ده خپل مال په خپلو څلورو ځامنو باندې پدې طریقه تقسیم کړو چې اے ځامنو! دا د سرمنې نه جوړه سره خیمه او د دې په رنګ چې څومره مال د دې سره مشابهت لرې دا د مُضَرْ شو او دا توره خیمه او د دې سره چې کوم مال مشابهت لرې دا د ربیعه شو، پس ده تور اسونه وغیره واغسته. او دا خادمه چې د هغې مخلوط غوندې رنګ وو تور سپین او کوم مال چې د دې سره مشابهت لرې هغه د أیاد شو، پس أیاد برګ غوندې أسونه وغیره مال واغستو. او دا تیلۍ او د دې غوندې سامان د أنمار شو، پس أنمارْ د هغې غوندې حصه واغسته. د دې تقسیم نه ئې روسته خپلو ځامنو ته او ویل: چې که پدې موجوده تقسیم کښې ستاسو اختلاف راغے؛ نو پکار ده چې تاسو خپله فیصله په «أفعی بن الافعی جرهمی» باندې وکړئ چې دا د نجران بادشاه وو. کله چې نزار مړ شو؛ نو واقعی د رونړو په مینځ کښې په تقسیم د مال باندې اختلاف واقع شو، د پلار د وصیت موافق دوی خپله معامله «أفعی بن الافعی» ته د مخکښې کولو اراده وکړه، او د هغې طرف ته تول روان شو، دوران سفر د «مُضَرْ» نظر د زمکے په یوه توته پریوتلو چې په هغې کښې یو خاروے (أُخ وغیره) څریدلے وو، مضر او ویل: چې پدې ځائے کښې چې کوم أُخ څریدلے دے دا په یوه سترګه باندې ړوند وو، سمدستی «رَبِیْعَه» او ویل: چې دغه أُخ پدې یو طرف باندې کوړ هم وو یعنی یو طرف ته درون وو. «أیاد» او ویل: چې أبتر هم وو یعنی لکئ ئې نه وه. «أنمار» او ویل: چې دغه أُخ کاواک غوندې هم وو. دا څلور خبرې دوی اوکړې او مخکښې په سفر روان شو چې لګ غوندې سفر ئې وکړو؛ نو یو بوډا سړے ورله مخې له ورغلو چې أُخ ترینه ورک شوے وو. دغه سړي د دوینه د أُخ په حقله تپوس وکړو چې تاسو خو به څما أُخ نه وی لیدلے؟ «مُضَر» ورته او ویل: چې په یوه سترګه ړوند دے کنه؟ هغه وی او ړوند دے. «ربیعه» ورته او ویل: چې په یو طرف کوړ هم دے کنه؟ هغه وی او یو طرف ته درون دے. «أیاد» او ویل: لکئ ئې هم نشته کنه؟ هغه وی او لکئ ئې پریکړے شوې ده. «أنمار» او ویل کاواک هم وو کنه؟ هغه د دې هم تصدیق وکړو چې والله دا ټول صفات خو څما د أُخ دی ماته ئې او خائی دا چرته دے؟ دوی ټولو رونړو ورته قسم تېر کړو چې والله مونږه ستا أُخ ندے لیدلے. بوډا ورته او ویل: چې نه منم تاسو ټولو څما د أُخ صحیح علامات بیان کړه او وائی چې مونږ ندے لیدلے. بوډا په دوی پسې شاته روان شو تر دې چې دوی نجران ته او رسیدل او د «أفعی بن الافعی جرهمی» سره میلمانه شو. اول دغه بوډا د خپل أُخ شکایت وکړو چې دا کسان څما د أُخ غله دی؛ ځکه چې ټول علامات ئې ورله بیان کړه او اوس وائی چې مونږه ترینه نه یو خبر او نه مونږ لیدلے دے. أفعی جرهمی د دوینه تپوس وکړو چې تاسو ندے لیدلے؛ نو دا علامات مو څنګه بیان کړه؟ «مُضَر» ورته او ویل: چې ما ولیده چې په دغه میدان کښې د یو طرف واښه خوړلے شوی وو او بل طرف ته روغ ولاړ وو، پس ما معلومه کړه چې دغه أُخ په یوه سترګه ړوند دے. «ربیعه» او ویل: چې ما په زمکه باندې د یو طرف د پښو نشان پوره او کامل اوموندو او بل طرف نه خراب بیکاره وو، پس ما معلومه کړه چې د یو طرف د درون والی په وجه دے خې جوښتی لګوی او بیا ئې په پوره طاقت سره او چتوی چې د هغې د وجه نه زمکه سپړې شي او خرابه شي او بل طرف ته پرې زور نه را ولي. «أیاد» او ویل: چې ما ولیدل چې د دغه أُخ پېچي په یو ځائے په جمع پرتی وی که د دې لکئ وه؛ نو د هغې د خوزولو په وجه به دغه پېچي خورے ورے ډېر واخه ولاړ وو چې د هغې نه به دغے أُخ لګ خوړلی وو او بیا به بل خراب ځائے ته تلے وو چې هلته به واښه کم او خراب وو ماته پته ولګیده چې دا أُخ کاواک دے. «أفعی جرهمی» چې کله دا بیان په غور سره واوریدلو؛ نو بوډا ته ئې او ویل: ته زه د دوی سره ستا څه کار نشته خپل أُخ دې چرته بل ځائے لټوه. بیا ئې د دوی نه تپوس وکړو چې تاسو څوک ئې؟ دوی ورته پورا قصه بیان کړه، بادشاه دوی ته «مرحبا» «بخیر راغلے» او ویلو، او بیا ئې ورته او ویل چې باوجود د دومره فهم او زکاوت نه چې څه ئې وینم بیا تاسو څما فیصلے ته څنګه محتاج شوئ؟ بیا ئې د دوی دپاره د څواراک څښاک بندوبست شروع کړو او یو سړے ئې په دوی مقرر کړو چې ته د دوی سره موجود به او د دوی خبرې اوره چې څه ئې او ویل نو ماته به ئې بیان کوی. کله چې خوراک څښاک د دوی مخې ته کیخودے شو او دوی فارغ شو؛ نو «مُضَر» او ویل: چې د نن پورې ما داسې عمده شراب چرته نه وو څکلې خو کاش چې دا د هغه أنګور د ونې نه نوے جوړ شوی کوم چې په قبر باندې ولاړ دے. «ربیعه» او ویل: چې ما د نن پورې داسې عمده او اعلی غوښه نه ده خوړلی خو کاش چې دا د هغې بېزے غوښه نه وے کومه بیزه چې د سپیٔ په شودو «پیو» باندې لویه شوې ده. «أنمار» او ویل: ما تر نن پورې داسې ډوډئ نه وه لیدلی خو کاش چې دغه وړه حائضے ښځې نه وے أغښتې. «أیاد» او ویل: چې ما تر نن پورې داسې صاحب مروّت او شرافت واله سړے نه دے لیدلے خو کاش چې دا د هغه پلار خوے وے کوم پلار طرف ته چې د ده نسبت کیږی. کوم کس چې بادشاه مقرر کړے وو هغه بادشاه ته دا ټولے خبرې اترې

قوله: و استدلال من الاثار: دغه شان اثار پدې خبره باندې دال دي چې په عقولُ کښې تفاوُت شته. مثلاً: حديث کښې راځي «**كلِّمِ النَّاس على قدر عقولهم**» ځکه د بعض ذهن قاصر وي د سمے خبرې نه غلطه جوړوي. «**كنز الحكايات**» نومې كتاب كښې د حضرت محمد ابراهيم بلياوي رحمۃ اللہ علیہ مدرس دارالعلوم ديوبند يوه واقعه ليکلې ده چې دے يوه ورځ د خپل شاګرد سره بازار ته د سودا اغستو دپاره او وتلو د يو سبزي فروش نه ئې سبزي اغسته چې د هغې نوم «**مقصود**» وو ، د سبزۍ

واوروله «محكښې د دينه چې بادشاه د دوينه د دې خبرو په باره کښې تپوس اوکړى» بادشاه اول ناظم شراب طلب کړو او د هغه نه ئې تپوس وکړو چې دوى له تا شراب د څه نه جوړ کړى وو ؟ هغه ورته او وئيل: چې بادشاه سلامت دا ما د هغه انګور نه جوړ کړى وو کوم انګور چې ستا د پلار صاحب په قبر باندې ولاړ دے چونکه زمونږه سره پدې وخت کښې د دينه علاوه قيمتى شراب نه وو «او دا ميلمانه خو خصوصى ميلمانه وو». بادشاه صاحب د بيزى په باره کښې د شپنکى نه تحقيقات وکړه چې دا بيزه څنګه لويه شوى وه او تربيت ئې په کوم خوراک شوے وو ؟ شپنکى اقرار وکړو چې دا هغه بيزه وه چې د دې مور مړه وه او دا مونږه د سپۍ په شودو «پيو» باندې لويه کړې وه چونکه په بيزو کښې د دينه علاوه بله سربه او عمده بيزه نه وه ؛ ځکه مونږه دا ذبح کړه. بادشاه سلامت د دينه روسته خپل محل ته لاړو او هلته ئې د هغې وېنزې معلومات وکړو کومے چې وړه اغښتې وو واقعى هغه حائضه وه. بيا د خپلے مور خواله لاړو او د هغې نه ئې د خپل پلار په باره کښې تپوس شروع کړو (او مور ته ئې او وئيل: چې صفا حالات راته بيان کړه). مور ئې او وئيل: چې څه د داسې بادشاه خزه ووم چې د هغې اولاد نه کيدل ، ماته دا خبره ډيره ګرانه برېوتله چې که دے مړ شى ؛ نو د دنه روسته خو به د باشاهت دا سلسله ختمه شى ؛ نو ما په ځان باندې يو داسې سړى لره قدرت ورکړو چې هغه زمونږه کره ميلمه راغلے وو ، د هغې د جماع نه د دې سلطنت وارث پيدا شو چې هغه ته ئې. کله چې تحقيق ئې تام کړو بادشاه سلامت د دوى په زکاوت او فهم د ډيرے حيرانتيا اظهار وکړو. بيا ئې هغه مقرره کس ته او وئيل: چې د دوينه د دې خبرو په باره کښې معلومات وکړه کومے چې دوى کړې دي. هغه کس د دوى سره ميلاو شو او د دغه خبرو په باره کښې ئې ترينه تپوس وکړو. «**مُضر**» او وئيل: چې د شرابو خاصيت دا دے چې څوک ئې وڅکي ؛ نو په هغه کښې سرور او مستي پيدا کوى او غم ورسره زائل کيږى ، او د دې شرابُ اثر بالعکس وو دې په مونږه کښې د سرور په ځائے غم او خفګان پيدا کړو ماته پته ولګيده چې دا د هغه انګور شراب دي چې په قبرستان کښې ولاړ دے. «**ربيعه**» او وئيل: چې د حيواناتُ په غوښه کښې قانون دا دے چې کله دا په شوربا کښې وى ؛ نو غوښه لاندې ځى او وازده د شوربا په سر ګرځى ، خو د سپو غوښه داسې ده چې دا به د شوربا په سر ګرځى او وازده به لاندې ځى ، اوس مونږه ته معلومه وه چې ذبح شوى خو بيزه ده البته خاصيت پکښې د سپۍ دے پس پته ولګيده چې دېته د سپۍ شوده ورکړے شوى دى چې د هغې په وجه د دې په غوښه کښې دا خاصيت پيدا شوے دے. «**أنمار**» او وئيل: چې دا خبره چې اوره حائضے خزى اغښتي دي داسې معلومه شوه چې کومه وړه چې پاکه خزه واغړى د هغې نوړئ چې ماتوى ؛ نو چغجى وى او په اسانه ماتيږى ، او چې حائضه ئې واغړى د هغه نوړئ د سرمن غوندى سخته وى ، دا ډوډئ هم دغه شان وه ، پس ما معلومه کړه چې دا وړه حائضے اغښتي دي. «**أياد**» او وئيل: چې دا خبره چې بادشاه د خپل پلار څوے ندے کوم ته چې دے منسوب دے داسې معلومه شوه چې ده خو زمونږه دپاره خوراک خښاک تيار کړو خو بخپله زمونږه سره په خوراک کښې شامل نه شو (حالانکه مونږه د ده د پلار په باره کښې اوريدلى دي چې هغه به بخپله د ميلمه سره کيناستو او دا د هغه عادت وو) ماته پته ولګيده چې د ده طبيعت د پلار غوندې ندے ؛ ځکه هغه به داسې نه کول. نوکر دا ټولے خبرے بادشاه ته واوروله بادشاه او وئيل: چې دا کسان خو څه شيطانان دي (زر زر رخصتول غواړي) بادشاه د دوى خواله راغے ورته ئې او وئيل: چې خپله مقدمه وړاندې کړئ چې حل ئې کړم. هغوى د خپل پلار د وصيت تذکره بادشاه ته وکړه او د خپل اختلاف نه ئې هم خبر کړو. بادشاه ورلره فيصله داسې وکړه چې کومه مال د سرے خيمې سره مشابهت ساتى دا د «**مُضر**» شو ، پس د ده په حصه کښې دينار ، سور رنګ واله اُخان وغيره راغله. پدې وجه به خلقو ده ته «**مُضر الحمرآء**» ويلو. او کوم مال چې د تورے قُبے سره مشابهت ساتى برابره ده چې که خاروى وى يا نور څه وى دا د «**ربيعه**» حصه شوه ، لهذا ده ته د تور رنګ واله اسونه وغيره ميلاو شو پدې وجه به خلقو ده ته «**ربيعة الفرس**» ويلو. او کوم مال چې د خادمے سره مشابهت لرلو چې په هغې کښې د سپين والى تور والى ګډون وو هغه د «**أياد**» شو ، لهذا د ده په حصه کښې برګ اسونه او غواګانے وغيره راغله. او د «**أنمار**» دپاره ئې دراهم او زمکه تجويز کړه. د دينه روسته دا خلق واپس راغله.

﴿۲﴾.. امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ يو ځل د خپل سفرى ملګر نه د څکلو دپاره اوبه طلب کړى ، هغه بغير د قيمت اغستو نه انکار وکړو ، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ ترينه په لس دراهمُ باندې ټولے اوبه واغستى. بيا داسې وشوه چې امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ ستوّان او لړل او دغه د سفر ملګرے ئې د ځان سره په خوراک کښې شريک کړو. د خوراک نه روسته هغه تږے شو ؛ نو د امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نه ئې اوبه اوغوښتى ، امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ ورته او وئيل: چې يوه پيالۍ اوبه به تاته په لس دراهمُ ميلاوشى ، اوس که دے اوبه نه اخلى ؛ نو مړ کيږى د تندې نه ، مجبوراً په هغه لس دراهمُ ورته يوه پياله اوبه ميلاو شوى ، پدې طريقه باندې امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ خپل لس دراهم هم واپس کړه او اوبه ئې هم ځان له بچت کړے.

د دينه علاوه نور ډير واقعات دي چې په «**كتاب الاذكيآء**» د علامه ابن الجوزى رحمۃ اللہ علیہ کښې مندرج دي ، د دې واقعاتُ نه ښکاره معلومه شوه چې په عقولُ د خلقو کښې ډير تفاوُت دے.

واله سره تازه مولئ هم پرتے وی چې پانړی ئې اوړدے او زیله ئې کمه وه ، شاګرد خپل استاذ ته او ویل: چې جی دا مولئ ورسره هم راواخلئ ډیره تازه ده ، حضرت ورته او ویل: چې نه اخلم ؛ ځکه پدیکښې **مقصود بالذات** کم او **مقصود بالعرض** زیات دے ، دا خبره سبزی فروش واوریدله ډیر زیات خفه شو چې حضرت او ویل: مقصود بد ذات دے څه څنګه بد ذات شوم ، د مقصود بالذات نه ئې مقصود بد ذات جوړ کړو. شاګرد پوهه کړو خبره باندې.

قوله: و شهادة من الاخبار: دغه شان د زنانو په باره کښې راغې «**هُنَّ ناقصات عقل و دين**» او په قران کریم کښې د شهادت په مقام کښې دوه ښځې د یو سړی برابر ګرځیدل هم د عقول د تفاوت یو ښکاره ګواهی ده.

قوله: و النظری قد یثبت: غرض د شارح رحمة الله عليه د مذکور اعتراض د دویم شق نه «چې نظر العقل مفید للعلم کیدل که نظری شی ؛ نو دور لا زمیږی» جواب کول دي **حاصل ئې دا دے:** چې دا اعتراض به تا هله کولے چې مونږه نظر العقل سبب للعلم پداسې دلیل سره ثابتولے چې هغه محتاج وے دلیل ته ، بلکه مونږه دا په داسې مخصوص دلیل سره ثابتوو چې د هغې نه تعبیر په نظر سره نه کیږی ؛ ځکه د هغې مقدمات او طرفین بدیهی وی.

قوله: کما یقال: شارح رحمة الله عليه مثال ذکر کوی: مثلا دا زمونږه نظری دعویٰ ده چې «العالم حادث» د دې دعوی دلیل مونږه دا پیش کوو چې «**لانّه مُتغيّر و كلُّ متغيرٍ حادثٌ**» نتیجه ورکوی «العالَمُ حادِثٌ» اوس دا دلیل داسې نظری دے چې د دینه تعبیر په نظری سره نه کیږی ؛ ځکه د دې دلیل صغری او کبری دواړه بدیهی دي دلیل ته محتاج ندی ؛ ځکه چې تغیر په عَالَم کښې راځی او دا زمونږه په مشاهده سره ثابت ده. **مثلًا** : کله شپه او کله ورځ وی ، کله سپرلے کله خزان وی ، کله اسمان شین کله وریځ وی. دغه شان کبری هم بدیهی ده ؛ ځکه هر شئ چې تغیر قبلوی یقینا چې هغه به حادث وی مسبوق بالعدم به وی څنګه چې تعریف د حادث دے «**مايكون مسبوقا بالعدم**» لکه: چې ورځ وی ؛ نو شپه به معدومه وی ، چې سپرلے وی ؛ نو خزان به معدوم وی ؛ نو حدوث د عالَم پداسې نظری سره ثابت شو چې دغه نظری دلیل ته بیا محتاج ندے لهذا نه دور شته او نه تسلسل راتلے شی.

قوله: وليس ذٰلک بخصوصية : داخبره معلومه شوه چې «**النَّظر يُفيدالعلم**» دایو ه قضیه ده د دې قضیه دوه قسمه تَشْرِیْح شوی ده یو قسم تَشْرِیْح امام رازی رحمة الله عليه کړې ده. او بله تَشْرِیْح جمهورُ کړې ده چې د دوی ترجمان علامه آمدی رحمة الله عليه دے. امام رازی رحمة الله عليه فرمائی: چې «**النَّظر يُفيدالعلم**» قضیه مهمله ده. او دا په قوّة د جزئیه کښې وی. اوس قانون په جزئیه کښې دا دے چې دا په یو ماده کښې ثابته شی ؛ نو دا کافی وی د صدق د دغے جزئیه دپاره. او پدی مذکور قیاس کښې خو مونږه له نتیجه موجبه جزئیه راکوی بس دا زمونږه دپاره کافی ده. د امام رازی رحمة الله عليه د تَشْرِیْح موافق به د مذکور قیاس ترتیب داسې جوړ شی: «**العَالَمُ متغيرٌ و كل متغيرٍ حادثٌ نظرٌ**» (صغریٰ) «و العالم متغيرٌ و كل متغيرٍ حادثٌ يفيد العلم» (کبریٰ) دا شکل ثالث جوړ شو ؛ ځکه حد اوسط په صغری کبری دواړو کښې موضوع دے. چې «**العالم متغيرٌ و كل متغيرٍ حادثٌ**» دے. پس د سقوط د حد اوسط نه به نتیجه داسې شی چې «**بعض النَّظر يُفيدُالعِلم**» ځکه د شکل ثالث خصوصیت دا دے چې

د دی هره نتیجه به جزئیه وی اګر چې مقدمات ئې کلي ولې نه وی ، او پدی سره زمونږه مدعی ثابته شوه چې نظر العقل مفید د علم دے.

جمهور فرمائي چې «النظر یفیدالعلم» قضیه موجبه کلیه ده ؛ ځکه د «النظر» الف لام استغراقي دې او دا سور د موجبه کلیه دے لهذا د دی حاصل داشو چې «کل نظرٍ صحیحٍ مفیدٌ لِلْعِلْم». اوس د جمهورُ په نیز نظر مذکور چې «العالم متغیر و کل متغیر حادث» دے شکل اوّل دے چې حد اوسط محمول دے په صغری کښې او موضوع دے په کبری کښې ؛ نو دا به مونږه ته نتیجه موجبه کلیه راکوی ، اوس شکل اول چې کومه نتیجه ورکړی او صحیح وی ؛ نو ته به اوګورے چې دا صحیح نتیجه د خصوصیت د مادی د وجه نه ده او که نه پدی وجه دا نتیجه صحیح ده چې هیئت د شکل او شرائط د شکل برابر دی ؟ که د خصوصیت د مادی دوجه نه نتیجه صحیح وی ؛ نو دغه نتیجه به قابل قبول نه وی بلکه دغه صورت به عقیم ګنړلے شی. اوس مونږه چې دلته اوکتل ؛ نو دا نتیجه پدی وجه صحیح ده چې هیئت د شکل اول برابر دے پدی شان چې حَدِّ اَوْسَطْ محمول دے په صغری کښې موضوع دے په کبری کښې ، دغه شان شرائط د شکل اول برابر دی چې ایجاب الصغری او کلیّة الکبری دے ، او دا علت د صحت چې په کوم ځائے کښې هم موجود وی ؛ نو دغه نظر به صحیح او مفید د علم بالنتیجه وی. لهذا دا ثابته شوه چې «کل نظر صحیح مفید للعلم» قضیه صحیح ده. دلته شارح رحمة الله علیه مذهب د جمهورُ غوره کړے دی ؛ ځکه دے وائی: «ولیس ذلک بخصوصیة هذ النظر»

قوله: و فی تحقیق هذا المنع: ۹ـ د جواب مذکور اضافی تحقیق ته اشاره کوی. حاصل ئې دا دے: چې اعتراض د دور په هر شکل اوّل باندې کیدے شی هغه داسې چې خلق وائی شکل اول بدیهی الانتاج دے ، معترض وائی چې نه منم بلکه شکل اول دَوْرِيُّ الاِنتاج دے. مثلا دا دعوی تا وکړه چې «زید انسان» چا درنه دلیل طلب کړو ؛ نو تا ورته د شکل اول نه دلیل پیش کړو چې: «لانّه ناطقٌ و کلُّ ناطقٍ انسان فزیدٌ انسانٌ» معترض وائی: چې دا دلیل دے نه منم ؛ ځکه شرائط د شکل اول پوره ندی پدی شان چې ایجاب الصغری پکښې شته ، لیکن کلیّة الکبری پکښې نشته. هغه داسې چې ستا نه تپوس کوم چې ته زید په «کل ناطق انسان» کبری کښې داخل وائی که خارج ئې ترینه وائی ؟ که خارج ئې وائی ؛ نو کلیة الکبری شرط متحقق نه شو یو فرد ترینه خارج شو. او که داخل ئې وائی ؛ نو دور لازمیږی. هغه داسې چې ستا «زید انسانٌ» دعوی محتاج شوه دلیل ته. او دلیل دی محتاج دے واپس دعوی ته او دیته وائی توقف د شئ علی نفسه چې دور دے. **جواب:** دلته به مختصرًا جواب داسې وکړو چې څه زید په «کل ناطق» کښې داخل وایم ، او که ته وائی چې دا دور دے ؛ نو څه وایم چې دور نشته ؛ ځکه د دواړو د توقف او احتیاج جهت مختلف دے ، هغه داسې چې «زید انسان» (دعوی) محتاج ده دلیل «کلُّ ناطقٍ انسان» ته ، په اجمال کښې. او دلیل چې «کلُّ ناطقٍ انسان» دے محتاج دے دعوی ته په تفصیل کښې. نو جهت مختلف شو او چې جهت مختلف شی بیا دورِ باطل نه وی.

بَيَانُ حُكْمِ السَّبَبِ الثَّالِثِ

﴿وَ مَا ثَبَتَ مِنْهُ﴾ اَیْ مِنَ العِلْمِ الثَّابت بِالْعَقلِ ﴿بِالْبَدَاهَةِ﴾ اَیْ بِاَوَّلِ التَّوَجُّهِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِيَاجٍ اِلٰى تَفَكُّرٍ ﴿فَهُوَ ضَرُوْرِیٌّ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ كُلَّ الشَّیْءِ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ﴾ فَاِنَّهٗ بَعْدَ تَصَوُّرِ مَعْنَى الْكُلِّ و الْجُزْءِ وَ الْاَعْظَمِ لَايَتَوَقَّفُ عَلٰى شَیْءٍ وَ مَنْ تَوَقَّفَ فِيْهِ حَيْثُ زَعَمَ اَنَّ جُزْءَ الْاِنْسَانِ كَالْيَدِ مَثَلًا قَدْ يَكُوْنُ اَعْظَمَ مِنْهُ فَهُوَ لَمْ يَتَصَوَّرْ مَعْنَى الْجُزْءِ وَ الْكُلِّ. **ترجمه:** او کوم علم چې ثابت شی د دینه ، یعنی د علم نه هسې علم چې ثابت وی په عقل سره په طریقے د بداهت سره ، یعنی په اول توجه سره بغیر د احتیاج نه فکر ته پس دغه ضروری دے ، لکه علم پدې خبره چې کل د شیٔ لویٔ وی د جزء د دغه شیٔ نه ، بیشکه دا پس د تصور د معنی د کل او جزء او أعظم نه ، نه موقوف کیږی په څه شیٔ بوری ، او چا چې توقف کړے دے پدیکښې پدی شان چې گومان ئې کړے دے چې جزء د انسان لکه لاس شو مثلا کله کیږی لویٔ د دنه ؛ نو ده نده پیژندلی معنی د جزء او کل.

تَشْرِيْح: ربط مع غرض الماتن رحمۃ اللہ علیه: هر کله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیه د بیان د دریم سبب د علم نه ؛ نو اوس بیان د حکم د دغه سبب ثالث کوی ، لکه څنګه چې ماتن رحمۃ اللہ علیه د نورو اسبابُ د علم حکم متعین کړے وو ، پدی عبارت سره د عقل د حکم تفصیل او تعیین کوی.

ماتن رحمۃ اللہ علیه وائی: کوم علم چې په سبب د عقل سره ثابت شی دا په دوه قسمه دے. ۱۔ هغه علم چې د عقل نه بداهةً ثابت شی هغه به مفید د علم ضروری وی. ۲۔ او هغه علم چې د عقل نه استدلالاً ثابت شی ؛ نو هغه به إکتسابی وی. خلاصه دا شوه چې عقل داسی سبب دے چې کله إفادة د علم ضروری او کله افاده د علم اکتسابی کوی.

قوله: ای من العلم الثابت بالعقل: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه یو خو رفع د ابهام د «مَا» لفظ کوی چې دا عبارت دے د «عِلَم» نه. او بیا بالترتیب اعتراضات ثلاثه دفع کوی.

۱۔ **اعتراض:** دغه «مَا» به موصوفه وی او عبارت به وی د «شیءٌ» نه ؛ نو معنی دا شوه چې «شیٔ حاصله د عقل نه به ضروری وی» حلانکه دا معنی غلطه ده ؛ وجه دا ده چې **شیٔ حاصله من العقل** خو افعال دی او افعال نه موصوف کیږی په ضرورت او اکتسات باندی ؛ ځکه په فن د منطق کښې دی چې ضرورت او اکتسات من صفات العلم دی نه چې من صفات الفعل دی ؟

جواب: دا اعتراض به تا هله کولے چې «مَا» عبارت وے د «شَیءٌ» نه ، خو «ما» دلته موصوله دے او عبارت دے د علم نه.

۲۔ **اعتراض:** چې «مِنْهُ» کښې ضمیر د غائب دے ، متبادره دا ده چې دا ضمیر مجرور به راجع وی «علم» ته ؛ ځکه مخکښې «مَا» عبارت شو د علم نه ، اوس که مرجع د ضمیر عِلَم شی ؛ نو معنی به دا شی چې «**العلم الثابت من العِلم**» «یعنی هغه علم چې ثابت دے د علم نه» او دا معنی صحیح نده ؛ ځکه چې سبب د علم دپاره عقل دے او پدی صورت کښې سبب د علم دپاره علم شو ؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیه په : «**بالعقل**» سره دا سرګنده کړه چې ضمیر مجرور عقل ته راجع دے لهذا سبب د علم دپاره عقل شو.

۳- اعتراض: چې «ثَبَتَ مِنْهُ» کښې «مِنْ» تبعیضیه اخلی که «مِنْ» بیانیه ؟ په هر یو باندې اعتراض دے که «مِنْ» بیانیه شی ؛ نو بیا هغه مخکښې فساد لازمیږی چې «العلم الثابت من العلم» یعنی د علم دپاره علم سبب کرځی. او که «مِنْ» تبعیضیه شی ؛ نو معنی به دا شی «چې هغه علم چې ثابت شی د بعض عقل نه» او دا معنی غلطه ده ؛ ځکه پدی معنی سره لازمیږی تقسیم په عقل کښې حلانکه عقل بسیط دے تقسیم نه قبلوی ؟

جواب : دا «مِنْ» نه بیانیه دے او تبعیضیه دے بلکه دلته دا په معنی د «ب» سره دے. چونکه حروف جاره د یو بل په ځائے باندې استعمالیږی او پدیکښې څه قباحت نشته لهذا «ب» په «بالعقل» کښې سببیه شوه معنی به دا شی «چې هغه علم چې ثابت وی په سبب عقل سره. فلا اشکال.

قوله: ای باوّل التّوجّه: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ معنی لغوی د بداهت ذکر کوی.

قوله: من غیر احتیاج: پدی عبارت سره معنی اصطلاحی د بداهت ذکر کوی چې بدیهی هغه دے چې په حصول د دیکښې احتیاج **تَفَکُّرْ** ته نه راځی.

قوله: الی تفکّر: د دینه مراد تفکر خاص دے. پدې معنی سره مونږه دفع د وهم وکړه چې ته وائی: چې بدیهی به محتاج نه وی تفکر «یعنی څه سبب» ته بنا پدې معنی سره خارج شو د بدیهیاتُ نه مشاهدات ، تجربیات ، حدسیات. ؛ ځکه چې دا اشیاء څه نه څه سبب ته محتاج دی. مشاهدات خو مشاهدے د حواسُ ته محتاج وی. او تجربیات محتاج دی تکرار د سبب ته. او حدسیات انتقال ته. سره د دینه چې دا ټول اقسام د بدیهیاتُ دی.

جواب: مراد د تفکر نه تفکر خاص دے چې ترتیب ورکول دی امورِ معلومه ته دپاره د تحصیل د مجهول ، او اشیاء مذکوره دی نوعه تفکر ته ندی محتاج.

قوله: کالعلم بانّ کل الشیٔ أعظم من جزئه: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو مثال ذکر کول دی. أغراض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دا دی: تطبیق د مثال به وکړی د ممثل سره. **«فانّه بعد تصور»** سره. اعتراض طرف ته به اشاره وکړی **«و من توقف»** جواب به وکړی **«فهو لم یتصور»** سره.

حاصل د تطبیق داسی دے چې چاته د «کُل ، جُزء ، أعظم» معنی معلومه وی او بیا خپل عقل دی طرف ته متوجه کړی چې کل د شیٔ أعظم وی د جزء د شیٔ نه ؛ نو پدی به د ده علم راځی بداهةً پدی شان چې په حصول د دی علم کښې به دے نظر او فکر ته محتاج نه کرځی.

قوله: ومن توقف فیه: اعتراض طرف ته اشاره ده. **سوال:** بعض خلق خو پدی کښې توقف کوی او وائی چې جزء د انسان لکه لاس شو کله اعظم کیدے شی د کل نه پدی شان سره چې لاس ئی د بیماریٔ په وجه دومره او پړسیدلو چې د عام بدن نه غټ ښکاری ، بعض بیماریٔ داسی شته چې په هغی کښې بعض اندامونه غټیږی د عام حالت نه. او د دینه واضح مثال په خارج کښې شته لکه: لکیٔ د طاوس چې کولاؤ شی د طاوس نه غټه ښکاری ؟

قوله: فهو لم یتصور معنی الجزء والکل: پدی عبارت سره شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب ته اشاره کوی حاصل ئی دا دے: چې چا هم دا کمان کړے دے ؛ نو دغه کس په حقیقت کښې د کل او جزء په معنی نه دے پوهه ؛ ځکه دغه لاس د ټول بدن سره کل دے او یواځے لاس جزء دے اوس یواځے

لاس د مجموعه لاس او بدن نه کوم ځائے کښې غټ کيدے شي ، دغه شان لکۍ د طاؤس سره د طاؤس نه أعظم ده د يواځے لکۍ نه.

﴿وَ مَا ثَبَتَ مِنْهُ بِالْإِسْتِدْلَالِ﴾ اَیْ بِالنَّظر فِی الدَّلِیْلِ سَواءٌ کان اِسْتِدْلَالًا مِنَ العِلَّةِ عَلَی المَعْلُولِ کما اِذَا رَاٰی نَارًا فَعلِمَ اَنَّ لها دُخَانًا ، اَوْ مِنَ المعْلُوْلِ عَلی العِلَّة کَما اِذا رَاٰی دُخَانًا فَعَلِمَ انَّ هُنَاکَ نَارًا و قَدْ یَخُصُّ الْاَوَّلُ بِاسْمِ التَّعْلِیْلِ والثَّانِیْ بالاسْتِدْلَالِ ﴿فَهُوَ اِکْتِسَابِیٌّ﴾ ای حاصل بالکسْبِ و هُو مُبَاشَرَةُ الاَسْبَابِ بالاِخْتِیَارِ کَصَرْفِ العقلِ و النَّظرِ فی المقدّمَاتِ فی الاسْتِدْلَالِیَاتِ. و الإصْغَاء و تَقْلِیب الحَدَقَةِ و نحو ذٰلِکَ فی الحِسِّیَّات. فا الْاِکْتِسَابِیُّ اعمٌّ من الاستدلالی لأنّه الَّذی یحصُل بالنَّظر فی الدَّلیل فکُلُّ اِسْتِدْلَالِیٍّ اِکتسابِیٌّ ولا عَکْسَ کا لْاَبْصَارِ الْحَاصِلِ بِالْقَصْدِ و الْاِخْتِیَارِ. ترجمه: او هغه علم چې ثابت شي د عقل نه په طريقه د استدلال سره يعنې په نظر کولو سره په دليل کښې برابره ده که دغه استدلال نيول وي د علت نه په معلول باندې لکه يو کس وليدلو وُور لره ؛ نو پس پوهه شو چې د دې دپاره به لوګے وي ، او که استدلال نيول وي د معلول نه په علت باندې لکه يو کس وليدلو لوګی لره ؛ نو پوهه شو چې دغه ځائے کښې به وُور وي. او کله خاص کولے شي اول په نوم د تعليل سره او دويم په استدلال سره ؛ نو پس دغه علم اکتسابي دے يعنې حاصل دے په کسب سره او دا استعمال د اسبابُ دے په اختيار سره ، لکه اړول د عقل او نظر کول په مقدماتُ کښې په استدلالياتُ کښې . او غوږ ايښودل او اړول د کسې او د دې غوندې په حسياتُ کښې. پس اکتسابي عام دے د استدلالي نه ؛ ځکه چې استدلالي صرف هغه علم دے چې حاصل وي په ذريعه د نظر کولو سره په دليل کښې . پس هر يو استدلالي اکتسابي دے خو د دې عکس نشته. لکه هغه ليدل چې حاصل شي په قصد او اختيار سره.

تشريح: غرض د ماتن رحمة الله عليه د سبب ثالث عقل دپاره دويم حکم بيانوی چې په عقل سره کوم شئ په طريقے د استدلال سره ثابت شي «**فهو إكتسابيٌّ**».

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله عليه : څلور خبرې به ذکر کړي. ﴿۱﴾.. معنی د استدلال به ذکر کړي «ای بالنَّظر» سره. ﴿۲﴾.. اقسام د استدلال به ذکر کړي «**سواء كان**» سره. ﴿۳﴾.. د هر واحد دپاره به مثال ذکر کړي «**كما إذَا رَاٰى**» سره. ﴿٤﴾.. دفع د اعتراض به وکړي او د دې قسمين د دليل دپاره به دويم نوم ذکر کړي «**و قد يخص**» سره.

قوله: ای بالنَّظر فی الدَّلیل : ۱ـ معنی د استدلال ذکر کوی چې استدلال عبارت دے د نظر فی الدليل نه. يعنې ترتيب ورکول امورِ معلومه ته دپاره د تحصيل د امر مجهول.

قوله: سواء كان: ۲ـ قسمين د استدلال ذکر کوی. خواه که دغه استدلال د علت نه په معلول باندې وی ، يعنې علت دی دليل جوړ کړو په ثبوت د معلول باندې او ديته دليل «**لِمِّی**» وائی. يا دليل نيول دی د معلول نه په علت او ديته دليل «**إنّی**» وائی.

قوله: كما اذا رأى: ۳ـ د اول قسم مثال لکه دلالت د وُور «چې علت دے» په لوګی باندې «چې معلول دے» او دا د شپے په تيره کښې کيږی. او د دويم قسم مثال لکه دلالت د لوګی «**معلول**» په وجود د وُور «**علة**» باندې او دا د ورځے په رڼرا کښې کيږی.

قوله: وقد يخص: ٤ـ دفع الاعتراض او دويم نوم د دليلينُ ذکر کول دی. **اعتراض**: ستا تقسيم د استدلال قسمينُ ته صحيح ندے ؛ ځکه مونږه اوريدلی دی چې استدلال ويلے شي دليل نيول د معلول نه په علت باندې ، او هر چې استدلال نيول دی د علت نه په معلول باندې ؛ نو ديته تعليل

وائی ؟ جواب: زمونږه تقسیم صحیح دے ؛ ځکه چې دا دواړه أقسام د استدلال دی البته دومره ده چې قسم اول ته کله تعلیل هم وائی. او دا د دی یو خاص نوم دے ، بیا دیته تعلیل پدی وجه وائی چې فرق ئی راشی د مخکښې قسم سره چې اصل کښې دلیل دغه مخکښې دے او دا قسم هسی تعلیل او لِم د شیٔ بیانول دی ؛ ځکه چې کله علت موجود شی ؛ نو معلول خامخا راځی پدیکښې اضافی امر ته ضرورت نه وی.

قوله: فهو إكتسابيٌ: **أغراض الشارح** رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. معنی لغوی د إکتساب به وکړی «أی حاصل بالکسب» سره. ﴿۲﴾.. معنی اصطلاحی د اکتساب به ذکر کړی «و هو مباشرة الاسباب» سره. ﴿۳﴾.. مثال به ئی ذکر کړی «کصرف العقل» سره. ﴿٤﴾.. فرق به ذکر کړی په مینځ د استدلالی او اکتسابی کښې «فالاکتسابی أعمٌ» سره. ﴿۵﴾.. د ضروری دوه معنی به ذکر کړی «و أما الضروری» سره. ﴿٦﴾.. تفریعةً علی المعنیین به دوه تناقضه دفع کړی «فمن هٰهنا / فظهر انّه» سره.

قوله: ای حاصل: ۱ـ معنی لغوی د اکتسابی شارح رحمۃ اللہ علیہ کړی ده «ای حاصل بالکسب» یعنی اکتسابی منسوب بسویٔ کسب دے چې حاصل وی په کسب سره.

قوله: و هو مباشرة: ۲ـ اصطلاحی معنی د اکتساب ذکر کوی چې دا استعمال د اسبابُ دے په اختیار او اراده سره.

قوله: کصرف العقل: ۳ـ مثال ذکر کوی چې په نظری اشیآء کښې د علم سبب او ذریعه معلوماتُ لره ترتیب ورکول او په هغی سره مجهول حاصلول اکتساب دے لکه: اړول د عقل او نظر کول په مقدماتُ کښې. چونکه دا یو اختیاری کار دے لهذا دیته به اکتساب وایو. او په محسوسات کښې سبب د علم حواس خمسه ظاهره دی پس کومه یوه حاسه چې د محسوس شی د علم سبب وګرځیده د دغی حاسے استعمال ته اکتساب وائی. لکه: «إصْغَاء» غوږ ایخودل یعنی د مسموعات دپاره سبب حاسه سمع ده لهذا د اواز طرف ته غوږ متوجه کول اکتساب دے. دغه شان «تَقْلِیبُ الحدَقَة» یعنی د مبصراتُ چې الوان اشکال مقادیر دی د دی د علم دپاره سبب قوة باصره «حاسة البصر» دے ؛ نو سترګی بیرته کول او د سترګو کسے دغه الوانُ اشکالُ طرف ته اړول او متوجه کول اکتساب دے.

قوله: فالإکتسابیُ أعمٌ: ٤ـ فرق بیانوی په مینځ د استدلالی او اکتسابی کښې. د دی مخکښې تفصیل نه مونږه ته معلومه شوه چې د دی دواړو په مینځ کښې فرق دے په ضمن د عموم خصوص مطلق کښې ، یعنی اکتسابی اعم مطلق دے ؛ ځکه اکتسابی نظر فی الدلیل او علم احساسی دواړو ته شامل دے. او استدلالی اخص مطلق دے ؛ ځکه چې دا صرف په نظر فی الدلیل سره حاصلیږی.

قوله: فکلُ إستدلالیٌ إکتسابیٌ: دا پری تفریع کوی چې هر استدالی اکتسابی دے خو عکس کلی نشته ؛ ځکه بعض اکتسابی لکه په حواسُ سره چې کوم علم حاصل شی اکتسابی دے خو استدلالی ندے. بیا مونږه او ویل: چې «عکس کُلِّی نشته» پدی خبری سره مونږه دفع د اعتراض وکړه. **إعتراض:** تا او ویل: چې «ولا عکس» دا خبره صحیح نده ؛ ځکه چې «کل استدلالی اکتسابی» موجبه کلیه ده او د دی عکس مو جبه جزئیه راځی ؛ نو ته څنګه وائی چې د دی عکس نشته ؟

جواب : مونږه نفي د عکس مصطلح نه ده کړې چې عکس جزئي دے بلکه مونږه نفي د عکس لغوي کړې ده چې دیته عکس کلي هم وائي چې هر اکتسابي استدلالي ندے.

قوله: كالابصار الحاصل : د مذکوره فرق دپاره مثال پیش کوي چې کوره یوشی ته کتل په دوه قسمه دي . ۱۔ بالقصد و الاختیار. ۲۔ لابالقصد والاختیار. لکه: یو کس کتاب ته کوري او مقصود ئې هم کتاب ته نظر کول وي خو کتاب سره په اړخ کنبې بل شئ هم په غیر اختیاري طریقے سره په نظر راځي. اوس کوم کتل چې کتاب ته دي دا کتل بالقصد والاختيار دي لهذا دا اکتسابي دي خو استدلالي ندي.

بَيَانُ الْمَعْنَيَيْنِ لِلضَّرُوْرِيِّ

وَ أَمَّا الضَّرُوْرِيُّ فَقَدْ يُقَالُ فِيْ مُقَابَلَةِ الْاِكْتِسَابِيِّ وَ يُفَسَّرُ بِمَا لَايَكُوْنُ تَحْصِيلُهُ مَقْدُوْرًا لِلْمَخْلُوْقِ ، اَيْ يَكُوْن حَاصِلًا مِنْ غَيْرِ اِخْتِيَارٍ لِّلْمَخْلُوقِ. و قَدْ يُقَال فِی مُقَابَلَةِ الْاِسْتِدْلَالِيِّ و يُفَسَّر بِمَا يَحْصُل بِدُوْنِ فِكْرٍ وَ نَظَرٍ فِي الدَّلِيلِ فَمِنْ هٰهُنَا جَعَلَ بَعْضُهُمُ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِالْحَوَاسِ اكتسابيا ، اَیْ حَاصِلًا بِمُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ. و بَعْضُهُمْ ضروريًّا ، اَیْ حَاصِلًا بِدُوْنِ الاستِدْلَالِ. فَظَهَرَ اَنَّه لَاتَنَاقُضَ فِي كَلَامِ صاحِبِ الْبِدَايَةِ حَيْثُ قَالَ: إنَّ الْعِلْمَ الْحَادِثَ نَوْعَانَ: ضَرُوْرِيٌّ ، و هُوَ مَا يُحْدِثُه الله تَعَالىٰ فِی نَفْسِ الْعَبْدِ من غَيْرِ كَسْبِه و اِخْتِيَارِه كَالْعِلْمِ بِوُجُوْدِه و تَغَيُّرِ اَحْوَالِه. و اِكْتِسَابِيٌّ ، و هو ما يُحْدِثُهُ الله تَعَالىٰ فِيْهِ بِوَاسِطَةِ كَسْبِ الْعَبْدِ و هُوَ مُبَاشَرَةُ اَسْبَابِه. و اَسْبَابُهٗ ثَلَاثَةٌ ، الْحَوَاسُ السَّلِيْمَةُ ، و الْخَبَرُ الصَّادِقُ ، و نَظَرُ الْعَقْلِ. ثُمَّ قَالَ: وَ الْحَاصِلُ مِنْ نَظَرِ الْعَقْلِ نَوْعَانِ: ضَرُوْرِيٌّ يَحْصُلُ بِاَوَّلِ النَّظْرِ مِن غَيْرِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِه. و اِسْتِدْلَالِيٌّ يَحْتَاجُ إِلىٰ نَوْعِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِوُجُودِ النَّار عِنْدَ رُؤْيَةِ الدُّخَانِ. **ترجمه:** او هر چې ضروري دے ؛ نو دا کله صادقیږي په مقابله د اکتسابي کنبې او تفسیر ئې کیدلے شي چې دا هغه علم دے چې نه وي حاصلول د دې په قدرت د مخلوق کنبې ، یعنې حاصل وي بغیر د اختیار د مخلوق نه. او کله ویلے کیږي په مقابله د استدلالي کنبې او تفسیر ئې کیدلے شي چې دا هغه علم دے چې حاصلیږي بغیر د فکر او د نظر کولو نه په دلیل کنبې. پس په دې وجه باندې ګرځولے دے بعض خلقو هغه علم لره چې حاصل وي په ذریعه د حواسُ سره اکتسابي ، یعنې حاصل شوے په استعمال د اسبابُ سره په اختیار. او بعض خلقو ګرځولے دے ضروري ، یعنې حاصل شوے بغیر د استدلال نه. پس ښکاره شوه چې نشته دے تناقض په کلام د صاحب بدایه کنبې چې هغه ویلي دي: علم حادث په دوه قسمه دے. علم ضروري ، او دا هغه دے چې الله تَعَالىٰ ئې پیدا کړي په نفس د بنده کنبې بغیر د ده د کسب او اختیار نه. لکه علم د ده په وجود خپل ، او په تغیر د حالاتُ خپلو باندې. او بل قسم علم اکتسابي دے. او دا هغه دے چې پیدا ئې کړي الله تَعَالىٰ په بنده کنبې په واسطه د کسب کولو د بنده سره. او دا «کسب» استعمال د اسبابُ دے. او د دې علم اسباب درې دي:حواس سلیمه ، خبر صادق ، نظر العقل. بیا وائي: په نظر العقل سره حاصلیدونکے علم په دوه قسمه دے. ضروري ، چې حاصلیږي په اول نظر سره بغیر د فکر نه لکه علم پدې خبره چې کُل اَعظم وي د جزء نه. او استدلالي ، چې په هغې کنبې یو قسم تفکر ته حاجت راځي لکه: علم په وجود د وُور باندې په وخت د لیدلو د لوګي کنبې.

تشریح: د ضروری دوه معنی ذکر کوی. حاصل ئی دا دے: چې ضروری کله مقابل د اکتسابی راځي او کله مقابل د استدلالی راځي. اوس قانون په متقابلین کښي دا دے چې کوم قیودات په احد المتقابلین کښي معتبر وی وجودًا ؛ نو په مقابل آخر کښي به هغه متعبر وی عدمًا. اوس چې ضروری مقابل د اکتسابی شو ؛ نو مخکښې د اکتسابی تعریف دا شوے دے چې «مباشرة الاسباب بالاختیار» پدی تعریف کښې دوه قیده دی: ۱۔ إستعمال الاسباب. ۲۔ بإختیار العبد. ؛ نو د دی په مقابله کښې به د ضروری دا معنی کوو چې «ما لایکون تحصیله مقدورا للمخلوق» اعتراض: په معنی د ضروری کښې خو نفی د اختیار رانغله حلانکه په تعریف د اکتسابی کښی اختیار وجودًا معتبر رو ؟ جواب: شارح رحمۃ اللہ علیه وکړو چې «ای یکون حاصلا من غیر اختیار للمخلوق» یعنی حصول د ضروری به مخلوق ته په غیر اختیاری طریقي سره کیږی اوس تقابل صحیح شو.

قوله: و قد یقال: دویمه معنی د ضروری ذکر کوی چې کله ضروری مقابل د استدلالی راځي. چونکه مخکښې د استدلال معنی تیره شوی ده چې «النظر فی الدلیل» هغه چې حصول ئی په نظر فی الدلیل سره وی ؛ نو ضروری به هغه وی چې تحصیل ئی بدون فکرٍ و نظرٍ فی الدّلیل وی.

قوله: فمن ههنا جعل: ٦۔ تفریعةً دوه تناقضه دفع کوی. چې یو تناقض په کلام د قوم کښې او دویم په کلامینُ د صاحب البدایه کښې دے. د اول تناقض حاصل دا دے چې بعض خلقو هغه عِلم چې په ذریعه د حواسُ سره حاصل شی اکتسابی گرځولے دے ، او بعض نورو خلقو دغه علم ضروری گرځولے دے او دا ظاهرًا تناقض دے. د دی تناقض تدافع دا ده چې کوم خلق دیته اکتسابی وائی ؛ نو دوی او لنړ معنی ته کتلی دی چې ضروری هغه دے چې بغیر الاختیار حاصل وی او د دی مقابل اکتسابی دے پدی معنی چې «هو مباشرة الاسباب بالاختیار» او په علم احساسی کښې واقعی مباشرة الاسباب بالاختیار وی کما مرَّ أمثلته. او چا چې علم احساسی ته ضروری ویلے دے ؛ نو دوی دویمه معنی اغستے ده چې ضروری هغه دے چې بدون فکرٍ و نظرٍ فی الدلیل حاصل وی. او د دی مقابل استدلالی دے چې په نظر او فکر سره حاصل وی. لهٰذا تناقض نشته په کلام د قوم کښې ؛ ځکه قانون دا دے چې «اذا اختلفت الجهتان نفیًا و اثباتًا فلا تناقض»

قوله: نظهر أنه لا تناقض: دویم تناقض دفع کوی. د صاحب البدایه امام نو رالدین بخاری الشهیر بالامام الصابونی رحمۃ اللہ علیه (۱) د کلام نه تنا قض معلومیږی شارح رحمۃ اللہ علیه د صاحب د «البِدَایَةُ فی اصول الدین» عبارت رانقل کوی د «حیث قال إنّ العلم الحادثَ» نه تر «عند رؤیة الدخان» پوری. حاصل د تناقض دا دے: چې «صَاحبُ البِدَایَة» اولًا علم په دوه قسمه کړے دے: اکتسابی ، ضروری. د هر یو ئی تعریف کړے دے او امثله ئی ورلره ذکر کړی دی. او علم ضروری ئی مقابل او قسیم د اکتسابی گرځولے دے. لیکن لګ مخکښې بیا وائی: «والحاصل من نظر العقل نوعان» کوم علم چې حاصل شی د نظر العقل نه چې اکتسابی دے کما مرَّ. امام صابونی رحمۃ اللہ علیه د دی اکتسابی تقسیم

(۱)۔ هو ابو محمد نور الدین احمد بن أبی بکر الصابونی الحنفی ، لا یعرف تاریخ مولده ، أحد علماء و فقهاء الحنفیة السادات ، و من مؤلفاته «البدایة فی اصول الدین ، و الهدایة فی علم الکلام ، و الکفایة فی الهدایة» وغیر ذلک من الکتب ، توفی لیلة الثلاثاء یوم السادس عشر من شهر صفر المظفر ٥٨٠ هـ.

کړے دے قسمینُ ته "ضروري ، استدلالي" اوس کوم ضروري چې ده مقابل او قسیم د اکتسابي کرځولے وو په مخکښې تقسیم کښې لک روسته ئې هغه ضروري قسم د اکتسابي وګرځولو او دا ندے مګر قسیم د شئ قسم د شئ ګرځول او د دې تناقض هم ظاهر دے ؛ ځکه چې قسیم د شئ نه جمع کیږي د هغه شئ سره او قسم د شئ جمع کیږي د شئ سره ؛ نو ضروري هم مغائر د اکتسابي شو او هم غیر مغائر شو او دا ندے مګر صریح تناقض ؟

شارح رحمه الله وائي: "فظهر انه لا تناقض" د تدافع حاصل دا دے چې د ضروري دوه معنی چاته یادي وي ؛ نو په کلام د صاحب بدایه کښې به دغه تناقض په اسانه دفع کړي. هغه داسې چې قسیم د اکتسابي هغه ضروري دے چې بره د اکتسابي په مقابله کښې ذکر شو ، او قسم د اکتسابي هغه ضروري دے چې هغه بره د استدلالي په مقابله کښې ذکر شوے وو او دا خبره بره معلومه شوه چې ضروري مقابل د اکتسابي غیر دے د هغه ضروري نه چې مقابل د استدلالي دے.

دفعُ الإعتراض

﴿وَ الإلْهَامُ﴾ المفسَّرُ بِإلقَاءِ مَعْنًى فِيْ القَلْبِ بِطَرِيْقِ الفَيْضِ ﴿لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ المَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيءِ عِنْدَ أَهْلِ الحَقِّ﴾ حَتّٰى يَرِدُ الإعْتِرَاضُ عَلٰى حَصْرِ الأسْبَابِ فِي الثَّلاثَةِ ، وَكَانَ الأوْلٰى أنْ يَّقُوْلَ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ العِلْمِ بِالشَّيءِ إلَّا أَنَّهُ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى أنَّ مُرَادَنَا بِالعِلْمِ وَالمَعْرِفَةِ وَاحِدٌ لَا كَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ البَعْضُ مِنْ تَخْصِيْصِ العِلْمِ بِالمُرَكَّبَاتِ اَوِ الكُلِّيَاتِ وَ المَعْرِفَةِ بِالبَسَائِطِ اَوِ الجُزْئِيَّاتِ ، إلَّا أنَّ تَخْصِيْصَ الصِّحَّة بِالذِّكْرِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ. ثُمَّ الظَّاهِرُ أنَّه أرَادَ أنَّ الإلهَامَ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِه العِلْمُ لِعَامَّةِ الخَلقِ وَيَصْلُحُ لِلإلْزَامِ عَلَى الغَيْرِ وَ إلَّا فَلَا شَکَّ أنَّه قَدْ يَحْصُلُ بِهِ العِلْمُ و قَدْ وَرَدَ القَوْلُ بِه فِي الخبرِ نَحْوُ قوله عَلَيْهِ السَّلَام: اَلْهَمَنِيْ رَبِّيْ. وحُكِيَ عن كَثِيْرٍ مِنَ السَّلَفِ ، وَ أمَّا خَبَرُ الوَاحِدِ العَدْلِ و تَقْلِيْدُ المجْتَهِدِ فَقَدْ يُفِيْدَانِ الظَّنَّ و الإعْتِقَادَ الجَازِمَ الَّذِيْ يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَأنَّهُ أرَادَ بالعِلْمِ ما لَا يَشْمَلُهُمَا وإلَّا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ الاَسْبَابِ فِي الثَّلاثَةِ. ترجمه: او إلهام چې تفسیر ئې شوے دے په غورزولو د خیر په زړه کښې په طریقے د فیض سره ، ندے د اسباب د علم نه په صحت د شئ کښې په نیز د أهلِ حقو تر دې چې وارد شي د دې (د سبب کیدو) نه اعتراض په حصر د أسباب د علم په درې ذکر شوو کښې ، او مناسب دا وه چې ده ویلي وے "من اسباب العلم بالشئ" مګر دومره ده چې بیشکه ده قصد د خبرداري ورکړے دے پدې باندې چې مراد زمونږه په علم او معرفت سره یو شئ دے ، داسې نه لکه چې اصطلاح مقرر کړې ده بعض د تخصیص د علم په مرکباتُ او کلیاتُ پورې او د معرفت په بسائط او جزئیات پورې. البته دومره ده چې خاص کول د "صحة" په ذکر سره د دې دپاره هیڅ وجه نشته ، بیا ظاهره دا ده چې بیشکه ده اراده دا کړې ده چې إلهام داسې سبب ندے چې حاصلیږي پدې سره علم د عامُ خلقو دپاره او صلاحیت لرې د لازمولو "د بل شئ" په بل چا باندې. که داسې نه شي ؛ نو هیڅ شک نشته چې بیشکه کله کله حاصلیږي پدې سره علم او یقینا وارد شوے دے پدې باندې خبر لکه: دا قول د نبي عَلَيْهِ السَّلَام "الهمني ربي" "خودنه کړې ده ماته خپل رب" او د ډیرو سلفُ نه د دې حکایت شوے دے. او هر چې خبر واحد د عادل ، او تقلید د مجتهد دے ؛ نو پس کله دا فائده کوي ګمان او اعتقاد جازمه هغه لره چې قبلوي زوال لره ؛ نو ګویه ده اراده کړے دے په علم سره هغه چې دې دواړو ته نه شاملیږي ار که داسې نه وي ؛ نو نشته دے څه وجه د حصر د اسبابُ دپاره په دریو کښې.

تَشْرِيحْ: **ربط:** هر كله چې فارغ شو ماتن رحمة الله عليه د تفصيل د اسبابُ د علم نه ؛ نو شروع ئې وكړه په دفع د اعترض كښې چې وارديږي په حصر د اسباب د علم په ثلثه كښې. اعتراض دا دے چې حصر د اسبابُ د علم په ثلاثه كښې صحيح ندے (دعوى) ځكه دا حصر جامع ندے (صغرى) او هر هغه حصر چې شان ئې دا وي هغه صحيح نه وي (كبرى) لهذا دا حصر هم صحيح ندے (نتيجه) كبرى واضح ده ؛ ځكه حصر په منزله د تعريف وي او په تعريف كښې جامعيت شرط دے. دليل د صغرى دا دے چې د اسباب ثلاثه (حواس ، خبرصادق ، عقل) نه علاوه بل سبب د علم هم شته چې **إلهام** دے پدى سره هم علم حاصليږي. **كما قال الله تعالىٰ: فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** ﴿الشمس: ٨﴾ دغه شان حديث كښې راځي: **أَلْهَمَنِي رَبِّيْ.** او تا الهام ندے ذكر كړے ؟

جواب: ماتن رحمة الله عليه جواب وركوى په منع د صغرى سره چې دليل صغرى دى نه منم ؛ ځكه الهام د اسباب د علم نه ندے. او كه ته وائې: چې قرآن وائې: **فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا** ؛ نو دلته **الهام** په معنى لغوى مراد دے چې **إعلام** دے. او إعلام خبر وي او خبر مونږه په اسبابُ د علم كښې مخكښې ذكر كړے دے.

قوله: المُفَسَّرُ بالقَآء معنى: غرض د شارح رحمة الله عليه پدى عبارت سره اصطلاحى معنى د الهام ذكر كول دى. **الهام** په لغت كښې إعلام ته وائې. او په اصطلاح كښې: «**إلقاء معنى الخير فى القلب بطريق الفيض**» «غورزول د معنى الخير په زړه كښې په طريقے د فيضان سره» په تعريف كښې د «**معنى**» نه مراد معنى الخير ده. اوس كه **القاء** پكښې نه وي نو الهام به نه وي لكه هسى سوچ فكر كول. دغه شان په معنى سره اكتساب هم خارج شو ؛ ځكه چې هغه په اسبابُ او محنت سره په زړه كښې واقع كيږي. په «**الخير**» سره ترينه «**القاء الشر**» خارج شو ، لكه وسواس وغيره شو. بيا مونږه د معنى نه «**معنى الخير**» ځكه واغسته چې روستو لفظ د «**الفيض**» ذكر دے او فيضان د خير كيږي. په «**القلب**» سره ترى مسموعات بلكه محسوسات خارج شول ؛ ځكه القاء د معنى په غوږ كښې چې وشى هغى ته خبر وائې. او فى القلب ته الهام وائې.

قوله: الفيض: فيض مأخوذ دے د «**فاض الحوض**» نه يقال: «**فاض الحوض اذا امتلأ و سال جوانبه**» چې كله حوض ډك شى او اطراف ئې او بهيږي. او په اصطلاح كښې «**إعطاء الخير من غير عوضٍ و إستِحْقَاقٍ**» «وركول د خير بغير د عوض غوښتلو او بغير د استحقاق د عبد نه» په اعتبار د معنى اصطلاحى سره الهام بعض خلقو ته كيږي هر چا ته نه. حاصل د جواب دا شو چې الهام په اعتبار د معنى لغوى سره په خبر صادق كښې داخل دے او په اعتبار د معنى اصطلاحى سره د عامة الخلق دپاره سبب د علم ندے ؛ ځكه الهام خو هر چاته نه كيږي. او زمونږه حصر په هغه اسبابُ د علم كښې دے چې د عامة الخلق دپاره سبب د علم وي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه **:** ﴿۱﴾.. تتِمَّه داعتراض به وكړى «**حتى يرد به**» سره. ﴿۲﴾.. اشارةً به اعتراض وكړى «**و كان الاولى**» سره. ﴿۳﴾.. جواب ته به اشاره وكړى «**الّا انّه حاول**» سره. ﴿٤﴾.. رد

به وکړي په ماتن رحمة الله عليه باندې «الا ان التخصيص» سره. ﴿٥﴾.. تفصيل د مخکښې جواب به وکړي «ثمّ الظّاهر» سره. ﴿٦﴾.. دفع الاعتراض به وکړي «و امّا خبرالواحد» سره.

قوله: حتّٰى يرد به: ۱۔ تتمه د اعتراض کوي. يعنې ماتن رحمة الله عليه او وېل: چې الهام د اسبابُ د معرفت نه ندے ګڼې چې اعتراض پرې وارد شي چې حصر د اسباب د علم صحيح ندے په ثلاثه کښې كما مرّ تفصيله.

قوله: و كان الأولى: ۲۔ اعتراض ته اشاره کوي چې اے ماتنه! معترض چې کوم اعتراض کړے دے ؛ نو تا د هغې نه جواب ونکړو ، او تا چې د څه نه جواب وکړو ؛ نو معترض په هغې اعتراض ندے کړے. اعتراض شوے دے د عدم جامعيت د حصر په اسبابُ د علم کښې ، او تا جواب په نفي د الهام من اسباب المعرفة سره وکړو. حالانکه مونږه مخکښې اسباب د معرفت نه دی ذکر کړي او نه پرې د چا اعتراض شته ؟

قوله: الّا أنه حَاوَلَ: ۳۔ جواب ته اشاره کوي ، چې د ماتن رحمة الله عليه جواب به هله صحيح نه وي چې ماتن رحمة الله عليه فرق کولے په مينځ د علم او معرفت کښې حلانکه دا دواړه عنده يو شئ دے پس نفي کول د الهام د اسباب د معرفت نه بعينه نفي ده د د اسباب د علم نه. اوس باعث په ماتن رحمة الله عليه څه وو چې ده د علم په ځائے باندې معرفت ذکر کړو ؟ شارح رحمة الله عليه وائي: چې باعث په ده باندې رد دے په بعض الناس باندې چې هغوی فرق کړے دے په مينځ د علم او معرفت کښې پدې شان سره چې بعض خلقو (لکه ابن حاجب رحمة الله عليه و غيره) دا اصطلاح قائمه کړې ده چې علم خاص دے تر مرکباتُ او کلياتُ پورې يعنې **ادراک الکليات و المرکبات** ته علم وائي ، او معرفت خاص دے تر بسائطُ او جزئياتُ پورې يعنې ادراک د دی ته معرفت وائي ؛ نو ماتن رحمة الله عليه پرې رد وکړو چې دا خبره غلطه ده پدی دواړو کښې هيڅ فرق نشته بلکه نسبت د تساوی دے. (۱)

قوله: إلّا أنّ تخصيص الصّحّة: ٤۔ رد کول دی په ماتن رحمة الله عليه باندې. حاصل الرد دا دے چې په ماتن رحمة الله عليه دغه مخکښې اعتراض خو نه راځي البته ماتن رحمة الله عليه پدې عبارت کښې خطأ شوے دے چې ده او وېل: «**بِصِحّة الشّيء**» ځکه د دې لفظ په ذکر کولو سره وهم د خلاف مقصود راځي هغه داسې چې معنې به دا شي چې «الهام د اسبابُ د معرفت نه په صحت د شئ کښې ندے» اوس ايهام د دی راځي چې الهام به په فساد د شئ کښې د اسبابُ د معرفت نه وی څه ، حلانکه

---

(۱).. و عند بعض الناس فرق كبير بين العلم والمعرفة لفظا و معنى. اما لفظا ففعل المعرفة يقع على مفعول واحد تقول: «عرفت الدار ، و عرفت زيدا» {يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ} [البقرة: ۱٤٦] أما فعل العلم فيقتضى مفعولين قال تعالى: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ} [الممتحنة: ۱۰]: ﴿۱﴾.. ان العلم يستعمل فى المركبات والمعرفة فى البسائط. ﴿۲﴾.. العلم يستعمل فى الكليات و المعرفة فى الجزئيات. ﴿۳﴾.. العلم يستعمل فى التصديقات و المعرفة فى التصورات. ﴿٤﴾.. العلم هو ادراک الاشيآء بحقائقها و المعرفة ادراک الاشيآء بسماتها و صورها. ﴿٥﴾.. العلم ادراک الشیء بتدبر و تفكر و المعرفة اعم منه. ﴿٦﴾.. المعرفة هو ادراک الجزئيات عن دليل والعلم اعم منه. ﴿۷﴾.. العلم يستعمل فى اليقينيات و المعرفة اعم منه. ﴿۸﴾.. المعرفة حاصلة بعد العدم ، وذاک العدم اما لجهل اصلیّ بالشیء او لنسيان بعد معرفة و العلم اعم منه. ﴿۹﴾.. ان المعرفة تتعلق بذات الشیء والعلم يتعلق باحواله فتقول: عرفت اباک و علمته صالحا عالما. و لذلک جاء الامر فى القرآن بالعلم دون المعرفة قال تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ} [محمد: ۱۹] {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ} [الأنفال: ٤۱] ﴿۱۰﴾.. المعرفة ادراک بعين الشیء بواسطة صفاته و العلم ادراک ذات الشیء مع الاحاطة به و لهذا يقال «عرفت الله تعالى اى بصفاته ، ولا يقال علمت الله اى بذاته» ﴿تلک عشرة كاملة﴾

مقصود زمونږه دا دے چې الهام مطلقا سبب د علم ندے نه په صحت د شئ کښې او نه په فساد د شئ کښې؟

د ماتن رحمة الله عليه د طرف نه جواب کيدے شي چې د شارح رحمة الله عليه اعتراض بے ځايه دے. ۱۔ **جواب:** چې دلته «صِحَّة» مصدر په معنی د «صَحِيْحَة» سره دے او دا په اصل کښې صفت د «الشيء» دپاره دے؛ نو دلته إضافة الصفة الى الموصوف شوے دے. عبارت به دا سې شي «الالهام ليس من أسباب المعرفة الشيء الصَّحِيْحَة» او مراد د الشيء الصحيحه نه هغه دے چې افاده د علم کوی د عامة الخلق دپاره. اوس چونکه الهام د عامة الخلق دپاره مفيد د علم ندے؛ نو دا ځکه سبب د علم نه شو. بيا الهام د عامة الخلق دپاره ځکه افاده د علم نه کوی چې الهام به يا رسول ته شوے وی يا به غير رسول ته شوے وی؟ که رسول ته شوے وی؛ نو دا په خبرصادق کښې داخل دے. او که غير رسول ته شوے وی؛ نو دا د عامُ خلقو دپاره سبب نه شو بلکه دا صاحبِ الهام دپاره سبب د علم دے فقط.

۲۔ **جواب:** دلته صحت پخپله معنی ندے چې کنی مقابل ئې فساد دے. بلکه دلته صحت په معنی د ثبوت سره دے؛ نو معنی دا چې «الهام سبب د علم نه دے په ثبوت د شئ کښې» او دا صحيح ده؛ ځکه چې الهام خو ثبوت د شئ نه شي کولے، برابره خبره ده که هغه شئ صحيح وی يا غلط.

سوال: صحة په معنی د ثبوت سره کيدلے شي د دی څه دليل شته؟ **جواب:** او خودلے شم، د ابوالنجم په أشعارُ کښې راځی هغه وائی: **شعر**

يَالَطِيْفَ الْوَجْهِ يَارَطْبَ الْبَدَنْ ... يَا قَرِيْبَ الْعَهْدِ مِنْ شُرْبِ اللَّبَنْ
صَحَّ عِنْدَالنَّاسِ اَنِّیْ عَاشِقٌ ... غَيْرَ اَنْ لَّمْ يَعْرِفُوْا عِشْقِیْ لِمَنْ
رُوْحُهُ رُوْحِیْ وَرُوْحِیْ رُوْحُهُ ... مَنْ رَاٰی رُوْحَيْنِ حَلَّا فِیْ الْبَدَنْ

ترجمه: اے باريک مخ واله! او اے لوند بدن واله! او اے نيزدے لوظ واله د څکلو د شودو نه! ثابت ده د خلقو په نيز باندی چې زه عاشق يم. دومره ده چې دوی نه پيژنی چې زما عشق د چا دپاره دے؟ د هغه روح زما روح دے او زما روح د هغه روح دے. چا ليدلی دی چې دوه روحونه په يو بدن کښې ننوتی دی.

دلته به دويم شعر کښې «صحّ» په معنی د «ثَبَتَ» سره دے، يعنی «ثبت عندالناس»

قوله: ثم الظاهر: ۵۔ ذ جواب تحقيق دے: چې د ماتن رحمة الله عليه د خبری مقصد دا دے چې الهام داسې سبب د علم ندے چې د عامة الخلق دپاره سبب د علم شي لکه څنګه چې مخکښې دری اسباب د عامة الخلق دپاره سبب د علم وو پدی شان چې په دغه اسباب ثلثه چې کوم علم او يقين حاصليدلو؛ نو هغه حجت وو په غير باندی، او الهام خو داسې ندے چې په غير حجت شي؛ ځکه چې يو خو الهام هر چاته کيږی نه، او که چاته وشی؛ نو د هغه پری يقين راتلے شي خو غير ترينه انکار کولے شي.

قوله: و يصلح للالزام: دا عطف دے په «ليس سببًا» باندی، معنی دا چې په الهام کښې صلاحيت د الزام على الغير نشته دے چې په بل چا دی لازم حجت شي.

قوله: و الا فلا شک: يعنی که مقصد د ماتن رحمة الله عليه د اخپلے خبری نه (چې الهام د اسبابُ د علم نه ندے) دا نه شي چې دا سبب د عامة الخلق دپاره ندے بلکه دا ئې مقصد شي چې الهام

مطلقا سبب د علم ندے ؛ نو دا خبره د ماتن رحمہ اللہ غلطه ده ؛ ځکه چې الهام د صاحب الهام دپاره بے شکه سبب د علم دے خو د عامُ خلقو دپاره ندے۔

قوله: و اماخبر الواحد: ۶۔ دفع د اعتراض کوی۔ دا اعتراض هم د عدم جامعیت دے په حصر مذکوره باندی۔ حاصل ئی دا دے: چې ستاحصر د اسبابُ د علم په ثلثه کښې صحیح ندے ؛ ځکه خبر واحد د عادل انسان (۱) او تقلید المجتهد (۲) افاده د علم کوی لهذا اسباب د علم دری نه بلکه پنځه بکار دی ؟ **جواب:** مراد د ماتن رحمہ اللہ پدی قول سره چې "**اسباب العلم ثلثة**" هغه علم دے چې تصدیق یقینی فائده کوی ، یعنی اعتقاد جازمه ثابته راسخه فائده کوی اوس مونږه چې وګتل ؛ نو خبر واحد د عادل افاده د ظن کوی نه چې د یقین۔ پاتی شو تقلید المجتهد ؛ نو دا اګرچې افاده د اعتقاد جازمه کوی خو ثبوت او رسوخ پکښې نه وی بلکه په **تشکیک** د **مُشَکِّک** سره زائل کیږی۔

قوله: قد یفیدان الظن و الاعتقاد: په طریقه د لف نشر مرتب سره خبر واحد افاده د ظن کوی او تقلید المجتهد افاده د اعتقاد کوی چې زوال قبلوی ؛ ځکه چې مقلد کله د یو امام عقیدت لری خو کله د بل امام دلیل او وینی او هغه ورته قوی ښکاره شی ؛ نو د اول امام تقلید پریږدی او د دویم امام مقلد جوړشی لکه: د امام ابو جعفر طحاوی رحمہ اللہ په باره کښې راځی چې د ده مور د حمل په حالت کښې مړه شوه ، د مرګ نه پس ئی د مور اپریشن وشو او امام طحاوی ترینه ژوندے راوېستے شو۔ امام طحاوی رحمہ اللہ اول شافعی المسلک وو او د خپل ماما نه ئی فقه شافعی یادوله خو بل طرف ته ئی د احنافُ د کتابونو هم مطالعه کوله ، په مسائلُ کښې د احنافُ د دلائلُ نه ډیر زیات متأثر وو ، کله ئی چې دا مسئله مخې لره راغله چې یوه زنانه وفات شی او د هغې په ګیډه کښې ژوندے ماشوم وی ؛ نو څه به کوو ؟ د امام شافعی رحمہ اللہ مسلک دا دے چې د دغه ښځې سره به دغه ماشوم خخولے شی را وبستلے به نه شی۔ د امام صاحب رحمہ اللہ رائی دا ده چې دغه ماشوم به د اپریشن په ذریعه را وبستلے شی ، امام طحاوی رحمہ اللہ چې دا مسئله ولیده ؛ نو مذهب شافعی ئی پریخودو او دائی او ویل: چې څه د هغه چا مذهب نشم خوښولے چې هغه ځما په هلاکت باندی راضی دے ، د دینه روسته بیا داسی حنفی شو چې مشهور شو په زعیم الاحناف او وکیل الاحناف باندی۔ ﴿نبراس﴾

---

(۱)۔ عادل هر هغه کس ته وائی چې عاقل بالغ مسلمان وی ، همیش کبری کونکے په فرائضُ او واجباتُ وی ، د دی سره سره د کبائرُ نه ځان ساتی او په صغائرُ اصرار نه کوی ، د معاشرے معیوب کار نه کوی لکه په عامه لاره کښې متیازی کول ، په بازار کښې په ولاړه او روانه باندی خوراک کول وغیره وغیره۔

(۲)۔ مجتهد هغه چاته ویلے شی چې قدرت لری په استنباط د احکامُ د ادله شرعیه نه چې کتاب الله ، سنت ، اجماع ، قیاس دی۔ د اجتهاد دپاره په اصول فقه کښې څه شرائط بیان شوی دی چې هغه پکښې وی مثلاً: وجود د استدلال په بیړنی ، دغه شان په اجماعی مسائلُ او په ایات الاحکام باندی به ورلره علم حاصل وی په داسی طریقه چې قدرت به لری په استحضار د دغه نصوصُ باندی۔

بَیَانُ دَعْوٰی حُدُوْثِ الْعَالَمِ

﴿وَ الْعَالَمُ﴾ اَیْ مَا سِوَاللهِ تَعَالیٰ مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ مِمَّا یُعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ یُقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النَّبَاتَاتِ وَ عَالَمُ الْحَیْوَانَاتِ اِلیٰ غَیْرِ ذٰلِکَ فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللهِ تَعَالیٰ لِاَنَّهَا لَیْسَتْ غَیْرَ الذَّاتِ کَمَا اَنَّهَا لَیْسَتْ عَیْنَهَا. **ترجمه:** او عالم یعنی علاوه د الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ د موجوداتُ نه هغه چې معلومیږی په هغې سره صانع ، ویلے کیږی عالَم اجسام ، عالَم أعراض ، عالم النباتات ، عالمُ الحیوانات وغیره ، پس وُځي صفات د الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ ؛ ځکه چې ندی دغه صفات غیر د ذات د الله تعَالیٰ نه لکه چې ندی دغه صفات عین د الله تعَالیٰ.

تَشْرِیْح: ربط: د ماتن رحمۃ الله علیه اصل دعوی ده «**إثبات الصّانع و توحیده الخ**» دا دعوی ماتن رحمۃ الله علیه مُبَرْهَنَه کوی په دلیل إِنّی سره ؛ چونکه دلیل د موجود نه نیولے کیږی نه د معدوم نه ؛ او د معلوم نه نیولے کیږی نه د مجهول نه ؛ نو په دغه بنیاد ماتن رحمۃ الله علیه دوه دعوی مخکښې ذکر کړی. ۱۔ «**حقائق الاشیاء ثابتة**» ۲۔ «**و العلم بها متحقق**». اوس دریمه دعوی ذکر کوی چې «عالم بجمیع اجزائه مُحدَثْ دے» چې دا دعوی ثابته کړی ؛ نو د دی سره به کُبری ضم کړو چې «هر محدَث لره لابدی وی د مُحدِث نه» بِخپله به اثبات د صانع وشی چې مُحدِث ندے مګر الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ دے او دغه زمونږه مدعیٰ ده چې صانع د عالم شته دے. بیا مقصود پدی دریمه دعوی سره رد کول دی په فلاسفؤ باندی.

أُغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ الله علیه: پنځه خبری شارح رحمۃ الله علیه کوی: ﴿۱﴾.. معنی د عالم به ذکر کړی «ما سوالله تَعَالیٰ» سره. ﴿۲﴾.. وجه د تسمیه د عالم به ذکر کړی «**مما یعلم به**» سره. ﴿۳﴾.. رد به وکړی په بعض الناس باندی «**یقال عالم الاجسام**» سره. ﴿۴﴾.. دفع د یو اعتراض به وکړی «**فتخرج**» سره. ﴿۵﴾.. فوائد د قیوداتُ به ذکر کړی او دا هم «**فتخرج**» سره.

قوله: ای ماسوالله تَعَالیٰ: ۱۔ چونکه عالم په کَسرو معنو سره راځی لکه عالم په معنی د «**راس الجبل**» سره کقوله تعالیٰ ﴿**وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَاٰتُ فِی الْبَحْرِ کَالْاَعْلَامِ**﴾ ﴿الرحمن: ۲۴﴾ په معنی د جهنډے سره لکه خلق وائی «**عَلَمُ الدَّار**» په معنی د علامے او نخے سره لکه ویلے کیږی «**عَلَامَةُ فَقْرٍ**» دغه شان په معنی د ما سوالله تعالی سره هم راځی. شارح رحمۃ الله علیه او خودله چې دلته آخری معنی مراد ده. بیا شارح رحمۃ الله علیه چې کومه عبارت ذکر کړے دے پدیکښې «**مَا**» موصوله دے او «**سِوٰی**» په معنی د «**غَیْر**» سره دے په محل د نصب کښې بیا دا د «**کَوْن**» محذوفه دپاره خبر دے ؛ او «**من الموجودات**» بیان د «**مَا**» موصوله دے. لهذا تقدیر د عبارت داشو «**الذی یکون غیرالله تَعَالیٰ من الموجودات**». بیا شارح رحمۃ الله علیه بیان د «**مَا**» په «**من الموجودات**» سره دپاره د دفع د اعتراض وکړو. **سوال:** په ما سوالله تَعَالیٰ کښې خو شریک الباری هم دے سره د دینه چې دیته څوک عالَم نه وائی دغه شان په «**ماسوی الله تعالی**» کښې نور معدومات هم شامل دی لکه «**بَحْرٌ مِّنَ الْمِسْکِ ، وَ جَبَلٌ مِّنَ الْیَاقُوْتِ**» حلانکه په معدومات سره وجود د صانع نه ثابتیږی ؛ ځکه چې معدومات خپل وجود نه لری لهذا دا حادث نه شو او چې حادث نه شو ؛ نو محدِث ته محتاج هم نه شو او چې محدث ته محتاج نه شو نو

په وجود به باری تعالی به دال څنګه شی ؟ **جواب:** زمونږه مراد موجودات دی او شریک الباری د قبیلے د ممتنعات نه دے او «**بَحْرٌ مِّنَ الْمِسْکِ ، وَ جَبَلٌ مِّنَ الْیَاقُوْتِ**» معدومات دی هغه هم زمونږه مراد نه دی. او قرینه پری داده چې روستو حدوث ذکر دے او حدوث وجود بعد العدم ته وائی او په ممتنع او معدوم کښې وجود نه شی راتلے.

بیا مراد د «**موجودات**» نه موجودات خارجیه دی ، پدی سره یو بل اعتراض دفع شو چې ته وائی د «**ماسوی الله تعالی**» نه مراد موجودات دی ، او موجودات دوه قسمه دی : ۱ـ **موجودات خارجیه**. ۲ـ **موجودات ذهنیه**. اوس د موجودات ذهنیه نه لکه: «فوقیت ، تحتیت» شو هم اثبات د وجود الصانع نه شی کیدے ؟ **جواب:** مونږه اوکړو چې مراد زمونږه موجودات خارجیه دی.

قوله: مِمّا یعلم به الصّانع: ۲ـ وجه د تسمیه ته اشاره کوی چې عالَم ته عالَم څکه وائی: چې دا څخه ده په وجود د باری تَعَالیٰ باندی پدی شان چې «**عَالَمٌ** بروزن **فَاعَلٌ**» صیغه د **اسم آلہ** ده په لغت کښې څخے ته وائی په وجود د بل شیٔ باندی **بِحَیْثُ لَا یَنْفَکُّ عَنْهُ** ، بیا غلبه د استعمال ئی په هغه موجودات کښې وشوه چې د صانع العالَم په وجود باندی خبر ورکوی ؛ څکه د باری تَعَالیٰ نه علاوه څومره موجودات چې دی په هغی کښې په صحیح غور فکر کولو سره په وجود د صانع علم راځی پدی وجه کل ماسوی الله تَعَالیٰ ته عالَم وائی. دا نتیجه مونږه ته په قیاس سره به داسې حاصلیږی «**ماسوی الله تَعَالیٰ من الموجودات مما یعلم به الصانع**» صغری «**و کل ما یعلم به الصانع فهو عالَم**» کبری «**ماسوی الله تَعَالیٰ من الموجودات فهو عالَم**» نتیجه شوه.

قوله: یقال عالَم الاجسام: ۳ـ رد په بعض الناس کوی. پدی مسئله کښې اختلاف دے چې د عالَم اطلاق په څه کیږی ، یعنی عالَم به چا ته وایو ؟ دری مذاهب دی. ۱ـ د عالم اطلاق صرف په ذوی العقول باندی کیږی ؛ دلیل ئی دا دے چې د عالَم جمع «**عالمون ، عالِمین**» راځی او په «**واو ، نون. یٔ ، نون**» سره جمع د ذوی العقول راځی پدی وجه «**عالَم الانسان**» ویل صحیح دی نه چې «**عالَم البقر ، عالَم الشجر**». ۲ـ د عالَم اطلاق په ذوی العقولُ او په غیر ذوی العقولُ دوارو باندی کیږی ، خو دا به په مجموعه من حیث المجموعه باندی کیږی نه چې په هر واحد هر واحد باندی. لهذا «**عالَمُ الانسان عالَمُ الحَیْوان ، عالَمُ النَّبات**» اطلاق یواځې صحیح ندے بلکه ټول انواع او اجناس به جمع کړے شی ؛ نو بیا به اطلاق د عالَم پری صحیح وی. ۳ـ د عالَم اطلاق په مجموعه من حیث المجموعه هم کیږی او د دی سره په هره نوع او هر جنس باندی هم کیږی ، په ذوی العقولُ هم کیږی او په غیر ذوی العقول هم کیږی. او دا رائی د جمهورُ متکلمینُ ده او دا مختاره عند الشارح رحمۃ اللہ علیہ هم ده ؛ څکه دے وائی: «**یقال عالَم الانسان و عالَم الاعراض الخ**» وجه دا ده چې عالَم قدر مشترک دے په مینځ د ذوی العقول او غیر ذوی العقولُ او په مینځ د انواعُ ، اجناسُ کښې ؛ نو په هر واحد د دی اطلاق هم صحیح دے او په مجموعه من حیث المجموعه باندی هم صحیح دے. اوس شارح رحمۃ اللہ علیہ چې «**عالَم الاجسام**» او ویل ؛ نو پدی سره ئی رد وکړو په اول مذهب باندی ؛ څکه چې په اجسامُ کښی ذوی العقول او غیر ذوی العقول دواړه راغلل. او چې انواع ، اجناس ئی ذکر کړه ؛ نو په مذهب ثانی باندی رد راغلے چې په هره نوعٔ او جنس اطلاق هم جائز دے. البته شارح رحمۃ اللہ علیہ چې اضافت د

عالَم اجناسُ او انواع طرف ته وګرو؛ نو د دینه دا خبره ښکاره معلومه شوه چې د عالَم اطلاق په افرادُ باندې نه کیږي. په دې وجه «عالَم زید، عالَم بکر، عالَم خالد وغیره» اطلاق صحیح نه دے.

قوله: فتخرج صفات الله تَعَالىٰ: ٤۔ په تعریف د عالَم کښې د «**سوی الله**» قید فائده ذکر کوي چې کله «**سوی**» په معنی د «**غیر**» سره شو؛ نو عالَم «**غیر الله**» شو. پدې قید سره د عالَم نه صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ خارج شول؛ ځکه چې صفات د الله تَعَالىٰ د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ نه غیر نه دی؛ ځکه عند المتکلمین یو شئ د بل نه غیر کیدل معنی دا ده چې د دې انفکاک به د دغه شئ ثانی نه راتلے شي. او صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ چې حیات، علم، قدرت وغیره دی د الله تَعَالىٰ نه انفکاک نه قبلوي؛ ځکه که دغه صفات د باری تعالی نه انفکاک قبول کړي؛ نو د دې اضداد به راځي. لکه انفکاک د علم د الله تعالی نه مستلزم دے جهل لره ورنه ارتفاع النقضین راځي. دغه شان انفکاک د قدرت مستلزم دے عجز او انفکاک د حیات مستلزم دے موت لره **و هذا لایجوز فی حق الله تعالی**؛ ځکه چې اضداد د دې صفات د نُقص دی په حق د الله جل شانه کښې **والله تَعَالىٰ منزّه عن النقائص**. معلومه شوه چې صفات د الله تَعَالىٰ د باری تَعَالىٰ نه غیر نه دی، اوس چې صفات غیر د الله تَعَالىٰ نه نه شو؛ نو د عالَم نه خارج شول.

قوله کما انها لیست عینها: پدې عبارت سره شارح رحمه الله علیه دفع د سوال کوي چې کله صفات د باری تَعَالىٰ غیر نه شو؛ نو عین به ئې وائې؟ **جواب:** صفات د الله تَعَالىٰ عین هم نه دی؛ ځکه چې د متکلمینُ په نیز د عینیت معنی ده «**اتحاد فی المفهوم**» او مفهوم د ذات د الله تَعَالىٰ او د صفاتُ د الله جل شانه خو یو نه دے؛ ځکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ «**الذّات الواجب الوجود المستجمع لجمیع صفات الکمال**» دے. او د صفاتُ مفهوم جدا دے.

پدې عبارت سره شارح رحمه الله علیه یو بل اعتراض هم دفع کړو. **اعتراض:** تپوس کوم چې صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ په عالَم کښې دا خل وائې که خارج ئې ترینه وائې؟ که داخل ئې وائې؛ نو دور لازمیږي؛ ځکه چې ته په «**اثبات الصانع و توحیده و صفاته**» باندې دلیل د معلولاتُ نه پیش کوې چې عالَم دے، بل طرف ته صفات په عالَم کښې داخل شو؛ نو لازم شو اثبات الصفة بالصفة او دا ندے مګر دور دے. او که صفات د الله جل شانه په عالَم کښې داخل نه وائې؛ نو لازمیږي تعدد د قدمآء؛ ځکه چې صفات د الله تعالی خو ډیر دی، او تعدد د قدمآء مستلزم دے تعدد د وجبآء لره او دا خو ستاسو په نیز باندې هم باطل ده؟

جواب: چې څه اختیار د شق ثانی کوم چې صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ خارج وایم د عالَم نه او تعدد نشته دے؛ ځکه چې صفات د الله تَعَالىٰ د باری تَعَالىٰ سره نه عین دی او نه ترینه غیر دی **کما ذکرنا**. د دې مسئلے پوره تحقیق به روسته راشي پدې عبارت سره «**و هی لاهو ولا غیره**»

﴿بِجَمِيْعِ أَجْزَائِهِ﴾ مِنَ السَّمٰوَاتِ وَمَا فِيْهَا وَ الْاَرْضِ وَمَا عَلَيْهَا ﴿مُحْدَثٌ﴾ اَىْ مُخْرَجٌ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ بِمَعْنٰى اَنَّهُ كَانَ مَعْدُوْمًا فَوُجِدَ خِلَافًا لِّلْفَلَاسِفَةِ حَيْثُ ذَهَبُوْا اِلٰى قِدَمِ السَّمٰوَاتِ بِمَوَادِهَا وَصُوَرِهَا وَ اَشْكَالِهَا وَ قِدَمِ الْعَنَاصِرِ بِمَوَادِهَا وَصُوَرِهَا لٰكِنْ بِالنَّوْعِ بِمَعْنٰى اَنَّهَا لَمْ تَخْلُ قَطُّ عَنْ صُوْرَةٍ. نَعَمْ اَطْلَقُوا الْقَوْلَ بِحُدُوْثِ مَا سِوَى اللهِ تَعَالىٰ لٰكِنْ بِمَعْنَى الْاِحْتِيَاجِ اِلَى الْغَيْرِ لَا بِمَعْنٰى سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَيْهِ. ترجمه: «عالَم» په اعتبار د ټولو اجزاء سره د اسمانونو نه او څه چې پدیکښې دی او د زمکے نه او څه چې پدې باندې دی حادث

دے ، یعنی راوبستلے شوے دے د عدم نه وجود ته پدی معنی چې دا اول معدوم وو پس بیا موجود شو ، خلاف ثابت دے فلاسفۇ لره ؛ ځکه چې هغوی تګ کړے دے قِدم د اسمانونو ته په اعتبار د مادو او صورتونو او اشکال سره ، او قِدم د عناصرُ ته په اعتبار د مادو او صورتونو سره لیکن په قِدم بالنوع سره پدی معنی چې چرته هم ندی خالی شوی دا عناصر د صورت نه. آو: فلاسفۇ اطلاق د وینا کړے دے په حدوث د ما سوی د الله تعالیٰ باندی لیکن په معنی د احتیاج غیر ته نه په معنی د مخکښې والی د نشت والی په دی باندی.

تَشْرِیْح: ربط: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو رد کول دی په فلاسفۇ باندی او ورسره دفع د اعتراض ده. د اعتراض سره به رد به پخپله حاصل شی. **اعتراض:** دا چې مصنفه ! پدی مخکښې "و العالم حادث" عبارت سره ستا مقصود رد کول دی په فلاسفۇ باندی ، دا رد ستا صحیح ندے ؛ ځکه چې فلاسفه په حدوث د عالم قائل دی ، که مونږه د هغوی نه تپوس وکړو چې زید حادث دے که قدیم دے ؟ نو دوی وائی چې زید حادث دے ، چونکه زید یو جزء د عالَم دے چې دا حادث شو بس عالَم حادث شو ؟ **جواب :** ماتن رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې هغوی قائل دی خو په حدوث د بعض عالَم باندی نه چې د ټول عالَم په حدوث باندی او زمونږه دعوی دا ده چې عالَم بجمیع اجزائه حادث دے.

تَفْصِیْلُ الْعَالَمِ

قوله: من السموات وما فیها : غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ تعیین د بعض عالم کوی بطور تمثیل چې "من السموات الخ" بیا بطور تمثیل ځکه وایو چې دا مثال د کل عالَم ندے ؛ ځکه چې امام رازی رحمۃ اللہ علیہ په "**تفسیر مفاتیح الغیب الشهیر بتفسیر کبیر**" (۱) کښې د عالَم تفصیل داسې کوی چې ما سوای الله چې عالَم ورته وائی اوّلا په درې قسمه دے پدی شان چې یا به دا عالَم متحیز یعنی ذات وضع وی ، یا به صفت د متحیز وی. او یا به هیڅ شیٔ هم نه وی ، یعنی نه به متحیز وی او نه به صفت د متحیز وی.

﴿فائدة﴾ متحیّز یعنی ذات وضع دیته وائی چې مشارالیه په اشاره حسی سره کرځی او صفت د ذات وضع هغه دے چې مشار الیه په اشاره حسی سره نه وی البته په تبع د حسی سره ورته اشاره کیږی.

بیا اول قسم چې ذات وضع دے دا به خالی نوی یا به تقسیم قبلوی یا نه. که په هیڅ یو جهت د جهاتُ د تقسیم سره ئې تقسیم نه قبلوو ؛ نو دیته "**جوهر الفرد ، جزء لا یتجزی**" وائی. او که تقسیم ئې قبلوو "**فهوالجسم**". بیا دا جسم په دوه قسمه دی: ۱ـ جسم علوی. ۲ـ جسم سفلی. د جسم علوی مثال: "**أفلاک ، عرش ، کرسی ، لوح ، قلم ، علیین ، سدرة المنتهی وغیره**" دی. جسم سفلی بیا په دوه قسمه دے. ۱ـ بسائط. ۲ـ مرکبات. بسائط څلور اشیاء دی چې دیته عناصر أربعه وائی: "**الماء ،**

---

(۱).. ثم إن العالمین عبارة عن کل موجود سوی الله تعالی وهی علی ثلاثة أقسام المتحیزات والمفارقات والصفات أما المتحیزات فهی إما بسائط أو مرکبات أما البسائط فهی الأفلاك والکواکب والأمهات وأما المرکبات فهی المواليد الثلاثة ﴿مفاتیح الغیب: ۱/ ۱۸﴾

الارض، الهوآء، النار». دویم قسم چې مرکبات دی دیته موالید ثلاثه هم وائی: «و هی الحیوانات و النباتات و الجمادات» دا تفصیل د هغه عالَم وشو چې ذات وضع وی.

دویم قسم د عالَم چې صفت د ذات وضع وی چې دیته أعراض هم وائی. او دا نهه مقولی دی چې پدی شعر کښې جمع دی. شعــــــر:

کم وکیف اضافت ملک این است ... متی ہم وضع فعل انفعال است

مردے دراز نیک دیدم بشہر امروز ... باخواست نشست از کرد خویش فیروز

او هر چې دریم قسم د عالَم دے چې نه متحیز دے او نه صفت د متحیز دے چې دیته مجردات او ارواح وائی. دا بیا په دوه قسمه دی. ۱۔ مجردات سفلیه. ۲۔ علویه. مجردات سفلیه بیا په دوه قسمه دی: ۱۔ هغه دی چې همیشه د شر او فساد کار کوی چې دیته شیاطین وائی. ۲۔ هغه دی کله د خیر او نیکئ کار هم کوی دیته جِنّات وائی. مجردات علویه هم په دوه قسمه دی. ۱۔ هغه دی چې تعلق ساتی تر اجسامُ پوری یعنی تر افلاکُ پوری، دیته «ارواح فلکیه» وائی او دا حرکت ورکوی أفلاکُ ته. ۲۔ هغه دی چې تعلق نه ساتی تر أجسامُ پوری دیته «أرواح مقدّسه» وائی چې مونږه ورته ملائک وایو؛ نو شارح رحمة الله علیه بطور تمثیل ذکر د «السموات و مافیها الخ» کړے دے.

قوله: مُحْدَثٌ ای مخرج: غرض د ماتن رحمة الله علیه خو واضح دے چې دریمه دعوی ذکر کوی چې عالم بجمیع اجزائه حادث دے.

أغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. تعریف د حادث به وکړی «ای مخرجٌ» سره. ﴿۲﴾.. تفریع به وکړی پدی تعریف باندی «بمعنی أنه» سره. ﴿۳﴾.. تعیین د مخالفینُ د دی دعوی به وکړی «خلافا للفلاسفة» سره. ﴿٤﴾.. دعوی د مخالفینُ به ذکر کړی «حیث ذهبوا» سره. ﴿٥﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «لکن بالنوع» سره. ﴿٦﴾.. یو بل اعتراض به دفع کړی «نعم أطلقوا» سره.

قوله: ای مُخرجٌ: ۱۔ تعریف د حادث او محدَث کوی. «حادث» په اعتبار د معنی لغوی سره هر نوی او جدید ته وائی. او اصطلاحی معنی د حادث عند المتکلمین هم دغه ده چې شارح رحمة الله علیه کړی ده چې حادث دیته وائی چې را ویستلے شوے وی د عدم نه وجود ته. چې د دینه دوی دا تعبیر هم کوی په عامه محاوره کښې «ما یکون مسبوقا بالعدم» یعنی عدم ئی د وجود نه مخکښې وی. او داسی تعبیر هم کوی چې «ما لِوُجوده بِدَایَةٌ» عند المتکلمین عالَم بلکه د عالم هر هر جزء او فرد په دی معنی سره حادث دے، برابره ده که عین وی که عرض، حیوانات وی که نباتات او که جمادات وی، جنس وی که نوع وی، د قبیلے د محسوساتُ نه وی یا د معقولاتُ نه وی، بالفعل موجود وی که بالقوه موجود وی، په بره عالَم کښې وی که په ښکته عالَم کښې وی دا ټول حادث دی، او الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ د خپل وحدانیت دپاره دلیل کرځولی دی پدی شان چې کوم انقلاب راځی؛ نو پوهه شه چې پدی پسی شاته یو طاقت دے چې هغه واحد لاشریک له ذات دے چې په هغی عدم او زوال نه راځی او دا اشیآء د هغی د وحدانیت اقرار کوی. شعــــــر:

فَيَا عَجَبًا كَيْفَ يُعْصَى الْإِلٰه أَمْ كَيْفَ يَجْحَدُهُ الْجَاحِدُ

پس تعجب دے څنګه نا فرماني کيږي د الله تعالیٰ، يا څنګه انکار کوي د الله نه انکار کونکے.

وَفِيْ كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ وَاحِدُ

او په هر څيز کښې د الله تعالیٰ يوه نخه ده چې دلالت کوي پدې باندې چې دغه الله تعالیٰ يو ذات دے.

ہر گیاہے کہ از زمین روید وحدہ لاشریک لہ گوید

کوم بوټے چې له زمکے را ټوکيږي په توحيد د رب کريم کښې لګيا کيږي

د أبو النواس شاعر نه چا تپوس وکړو په حق د باري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ کښې نو هغه شروع شو.

شعر

تَأَمَّلْ فِيْ نَبَاتِ الْأَرْضِ وَانْظُرْ ... إِلَىٰ آثَارِ مَا صَنَعَ الْمَلِيْكُ

عُيُوْنٌ مِنْ لُجَيْنٍ شَاخِصَاتٌ ... بِأَحْدَاقٍ هِيَ الذَّهَبُ السَّبِيْكُ

عَلَىٰ قُضُبِ الزَّبَرْجَدِ شَاهِدَاتٌ ... بِأَنَّ اللهَ لَيْسَ لَهُ شَرِيْكُ

سوچ وکړه په ښينکو د زمکے کښې او اوګوره، کاريګرئ د هغه څه ته چې کړي دي لوی بادشاه. سترګے د سپينو زرو په شان کولاؤ په کسو کښې چې وِيلِي شوی سره زر دی "يعني ګل نرګس پکښې داسې دے" په شنو خانګو باندې په شان د زبرجدُ "دا هر سره" ګواه دي پدې چې د الله تعالی سره شريک نشته.

دغه شان يو أعرابي ويلي وو: «اَلْبَعَرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيْرِ وَ آثَارُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْمَسِيْرِ فَالسَّمَاءُ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَالْأَرْضُ ذَاتُ فِجَاجٍ كَيْفَ لَا تَدُلَّانِ عَلَى الصَّانِعِ اللَّطِيْفِ الْخَبِيْرِ»

پچې د اُښ دلالت کوي په وجود د اُښ باندې، او نخے د قدمونو دلالت کوي په وجود د تلونکي باندې، پس اسمان چې خاوند د غټو ستورے دے او زمکه چې کولاو لارو واله ده څنګه به دا دواړه دلالت نه کوي په هغه صانع چې باريک بين خبر دار ذات دے.

او شاعر رښتيا وائي: شعر:

انقلابات جہان واعظ رب ہیں سن لو ہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

نو عالم هم پدې معنی سره حادث دے او د دې دعوی مخالفين فلاسفه دي.

قوله: بمعنى أنه: الخ تفريع کوي دپاره د دفع د وهم چې د «مُخرَجُ» معنی به دا وي چې دا د مخکښې نه موجود وو خو صرف اوس ئې ظهور وشو؛ ده جواب وکړو چې نه بلکه وجود طاري شوے دے په عدم باندې چې بالکليه نشت وو بيا موجود شو.

قوله: حيث ذهبوا: الخ دعوی د فلاسفؤ ذکر کوي حاصل ئې دا دے: چې فلاسفه وائي: اجسام دوه قسمه دي يو اجسام علويه دي لکه: «**أفلاک، عرش، کرسی، کواکب وغيره**» دويم اجسام سفليه دي، بيا دا عام دي که بسائط دي لکه عناصر اربعه شو چې «اوبه، خاوره، هوا، وور» دي. او که مرکبات دي لکه: مواليد ثلثه «**حيونات، نباتات، جمادات**» دوی وائي: چې اجسام علويه چې افلاک دي په اعتبار د هيولی يعني ماده سره قديم دي پدې معنی چې «هيولی» مابه القوة ته ويلے شي، يعني د دې په ذريعه سره شئ د قوت نه فعليت طرف ته منتقل کيږي؛ نو د هيولی اثر استعداد

دے او د استعداد مطلب دا دے چې فلانکے کوکب مثلاً «شمس» په فلانکي مدار کښې دے «قمر» په فلانکي مدار کښې حرکت کوی وغیره وغیره ، اوس دا اثر قدیم دے پس هیولی هم قدیم شو. دغه شان افلاک په اعتبار د صورت سره هم قدیم دی برابره خبره ده که صورت جسمیه وی او که صورت نوعیه یا شخصیه وی. دغه شان په اعتبار د اعراض سره لکه رنړا شوه او په اعتبار د شکل او حرکت وغیره سره قدیم دی. او هر چې اجسام سفلیه دی چې عناصر اربعه دی ؛ نو دا په اعتبار د هیولی ، صورت جسمیه نوعیه سره قدیم دی ، لهذا عالَم د دوی په نیز باندی بجمیع اجزائه حادث نه شو.

قوله: و أشکالها: د شکل تعریف دوی دا کوی چې «هو ما أحاط به حدٌّ واحدٌ او حدُودٌ» دا هغه دے چې کیره پری اچولی وی یو حد لکه شکل کُروی شو یا حدود لکه: شکل مثلث ، مربع وغیره شو.

قوله: لکن بالنوع : ۵ـ دفع د اعتراض کوی هغه دا چې تا کومه دعوی د فلاسفؤ ذکر کړ؛ دا دعوی صحیح نده ؛ ځکه فلاسفه د افلاک د حرکت په حدوث باندی قائل دی ، دوی وائی: چې حرکات جزئیه د فلک او اوضاع جزئیه د فلک مسبوق بالغیر دی پدی شان چې دا حرکت د موجوده حالت نه مخکښې نه وو بلکه مخکښې د دینه بل حرکت وو بیا دا شروع شو ، اوس چې کله دا مسبوق بالعدم شو ؛ نو دا حادث شو ، او چې حرکت حادث شو ؛ نو د دی محرکات هم حادث شو او چې محرکات حادث شول ؛ نو اشکال د افلاک هم حادث شول ، دغه شان مونږه وینو چې اوبه په هوا او هوا په اوبو سره او اوبه په وورسره بدلیږی او دا هم اماره د حدوث ده ؛ نو فلاسفؤ ته د دی مذهب نسبت کول صحیح نه شو. ؟ **جواب :** شارح رحمة الله علیه د هغوی جواب رانقل کوی په «الکن بالنوع» سره. حاصل د جواب دا دے چې کوم حرکت او عنصر ته چې هغوی حادث وائی ؛ نو په دعوی کښې هغه زمونږه مراد ندے او کوم چې زمونږه مراد دے هغے ته هغوی حادث نه وی. حرکت د فلک په دوه قسمه دے یو مطلق حرکت دے چې دیته حرکت نوعیه وائی. دویم حرکت جزئی د فلک دے اوس مونږه چې د فلاسفؤ مذهب د قدم نقل کړے دے ؛ نو په اعتبار د مطلق حرکت سره یعنی نوع د حرکت د دوی به نیز قدیمه ده پدی معنی چې فلک چرته هم د حرکت نه خالی کیږی نه ، خو چې یو حرکت جزئیه ختمیږی نو بل شروع کیږی. پاتی شو حرکات جزئیه د فلک ؛ نو هغه حادث دی او د دی په حدوث باندی فلاسفه هم قائل دی. چې د یو محرِّک حرکت ختم شی ؛ نو بل محرِّک هلته حرکت شروع کړی **و هکذا لا الی نهایة** دا حرکت جاری وی. لکه څنګه چې نوع د انسان دوی قدیم بولی اګر چې افراد د انسان حادث دی پدی معنی چې راځی او ختمیږی ، دغه شان عناصر اربعه په اعتبار د صوَرِ شخصیه سره بدلیږی خو نه ئی په هیولی عدم راځی ؛ ځکه که هیولی ختم شی ؛ نو بیا خو د معدوم نه څه شئ نه شی موجود کیدے ، او نه ئی نوع د صورت ختمیږی.

قوله: نعم اطلقوالقول: ٦ـ دفع د یو بل اعتراض کوی. چې د ماتن رحمة الله علیه رد په فلاسفؤ باندی صحیح ندے ؛ ځکه چې فلاسفه په حدوث د ماسوی الله چې عالَم دے قائل دی باعتبار جمیع اجزائه ؛ وجه دا ده چې هغوی وائی: چې ماسوی الله محتاج الی الغیر دی او کوم شئ چې محتاج الی الغیر وی هغه حادث وی ، لهذا کل ما سوی الله حادث شو. کبری واضح ده. او دلیل د صغری دا دے چې عالَم که علوی دے که سفلی دے خو محتاج دے الله تعالیٰ ته لهذا دا بجمیع اجزآنه حاث

شو؟ شارح رحمہ اللہ علیه پدی قول «نعم اطلقوا» سره اشاره کوی دی اعتراض ته او «لکن بمعنی» سره اشاره کوی جواب ته.

حاصل د جواب دا دے: چې فلاسفه چې په کومه معنی په حدوث د عالَم باندی قائل دی په هغه معنی سره پری مونږه رد ندے کړے، او په کومه معنی سره چې مونږه په هغوی رد کړے دے په هغی معنی سره هغوی په حدوث د عالَم قائل ندی. تفصیل د دی اجمال دا دے چې فلاسفه هر یو د «قِدم، حدوث» نه تقسیموی قسمیںٔ ته چې «قِدم ذاتی. قِدم زمانی.» او «حدوث ذاتی، حدوث زمانی» دی. او د هر یو جدا جدا تعریف کوی د «قِدَمِ ذاتی» تعریف دا دے: «ما لا یکون مسبوقًا بالغیر» یعنی د دینه مخکښې بل شئ نه وی **بالفاظ دیگر** «مالا یحتاج فی وجوده الی الغیر» لکه: ذات د باری تعالیٰ شو. د دی بالمقابل «حدوث ذاتی» دے چې د دی تعریف دوی کوی «ما یکون مسبوقا بالغیر» **بالفاظ دیگر** «ما یحتاج فی وجوده الی الغیر» لکه: افلاک او عناصر شو. «قدم زمانی» دیته وائی: چې «ما لا یکون مسبوقا بالعدم» **بالفاظ دیگر** «ما لا اوّل لِزمانه» لکه اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ شو، او یا أفلاك، هیولی، صورت وغیره شو عندهم. «حدوث زمانی» دیته وائی: چې «ما یکون مسبوقا بالعدم» و بلفظِ أخر «ما لِزمانه بِدایَةٌ» لکه: افراد د انسان شو. اوس فلاسفه چې عالَم ته بجمیع اجزائه حادث وائی؛ نو په اعتبار د حدوث ذاتی یعنی **احتیاج الی الغیر** سره او دغه معنی د حدوث بلکه تقسیم د قدم او حدوث ذاتی او زمانی ته ورسره مونږه نه منو بلکه عندنا قدم او حدوث دغه یو قسم دے چې قِدم زمانی او حدوث زمانی دی.

تَقْسِيمُ الْعَالَمِ إِلَى الْعَيْنِ وَالْعَرَضِ

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى دَلِيْلِ حُدُوْثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهِ ﴿إِذْ هُوَ﴾ أَيِ الْعَالَمُ ﴿أَعْيَانٌ وَّ أَعْرَاضٌ﴾ لِأَنَّهُ إِنْ قَامَ بِذَاتِهِ فَعَيْنٌ وَ إِلَّا فَعَرَضٌ وَ كُلٌّ مِنْهُمَا حَادِثٌ لِمَا سَنُبَيِّنُ وَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُصَـ رحمہ اللہ علیه لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيْهِ طَوِيْلٌ لَا يَلِيْقُ بِهٰذَا الْمُخْتَصَرِ كَيْفَ وَ هُوَ مَقْصُوْرٌ عَلَى الْمَسَائِلِ دُوْنَ الدَّلَائِلِ. **ترجمه:** بیا مصنف رحمہ اللہ علیه اشاره وکړه دلیل د حدوث د عالم ته پدی قول سره چې دا یعنی عالم اعیان او اعراض دی؛ ځکه دا به یا قائم بذاته وی پس دا عین شو او که داسی نه وه پس عرض شو. او هر یو د دی دواړو نه حادث دی لکه چې مونږه به ئې بیان کړو. او تعرض ونکړو دیته مصنف رحمہ اللہ علیه ځکه چې خبره پدیکښې ډیره اوږده ده نده لایق د دی مختصر کتاب سره، څرنګې به لایق شی حالانکه دا کتاب مقصور دے په مسائلُ باندی نه په دلائلُ باندی.

تَشْرِيْح: قوله: ثم أشار: غرض د شارح رحمہ اللہ علیه پدی عبارت سره یو تمهید دے متن آتی ته، دویم ربط د ما بعد عبارت دے د ماقبل سره، دریم دفع د سوال ده چې دا ما بعد عبارتِ د

ماتن رحمۃ اللہ علیہ صحیح ندے ؛ ځکه دریمه دعوی زمونږه دا وه چې «عالم بجمیع اجزائه حادث دے» او دغه دعوی تامه شوه ؛ نو دا روسته عبارت د څه دپاره دے ؟ جواب: چونکه مخکښې دعوی ذکر شوه او دعوی بلا دلیله قابل قبول نه وی ؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیہ او ویل: چې دا روسته متن د دی مخکښې دعوی دلیل دے. چې «لأنه أعیان و أعراض» دا په منزله د صغری شوه. او کبری به ورته مقدره جوړه کړو چې «و کل ما هذا شانه فهو حادث» نتیجه به راکړی «فالعالم حادث». شارح رحمۃ اللہ علیہ په «ای العالم» سره تعین د مرجع الضمیر وکړه.

بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ «أشار الی دلیل» او ویل عین دلیل ئې ورته ونه ویلو. پدیکښې اشاره ده دیته چې مقصود اصلی د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره تقسیم د عالَم دے قسمین ته چې اعیان او اعراض دی ، خو دا تقسیم په داسې طریقه سره کوی چې انتزاع د دلیل ترینه کیږی. دویم دا چې دا عین دلیل نه شی کیدے ؛ ځکه دلیل خو هغه وی چې په مقدِمتَینُ باندی مشتمل وی او دلته ماتن رحمۃ اللہ علیہ صرف اوله مقدمه د دلیل چې صغری ده ذکر کړې ده کبری ئې په متن کښې نشته.

أغراضُ الشّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیل د صغری به ذکر کړی «لانه ان قام» سره. ﴿۲﴾.. وجه د حصر به ذکر کړی په قسمین د عالَم کښې او دا هم په «لانه ان قام» عبارت سره. ﴿۳﴾.. کبری د دلیل به ذکر کړی «و کل منهما حادث» سره. ﴿٤﴾.. دلیل د کبری ته به اشاره وکړی «لما سنُبیّن» سره. ﴿٥﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «و لم یتعرَّض له» سره.

قوله: لأنه ان قام بذاته: ۱ـ حاصل ئې دا دے چې ما سوی الله چې عالَم دے او دیته ممکنات او کائنات هم وائی د دوه حالتونو نه به خالی نه وی ، یا به قائم بذاته وی او یا به قائم بالغیر وی ، اول ته «عَیْن» او دویم ته «عَرَض» وائی. پدی سره دلیل د حصر هم معلوم شو چې عالم منحصر دے په اعیانُ او اعراضُ کښې او دا دویمه خبره وه.

قوله: لما سَنُبین: ٤ـ چې مخکښې کومه کبری ذکر شوه په «و کل منهما حادث» سره ؛ نو د دی د دلیل وعده کوی چې دا به روسته بیانوو **ان شاء الله.**

قوله: و لم یتعرض له: ٥ـ دفع د اعتراض کوی: چې ماتنه تا دعوی ذکر کړه چې **«العالم بجمیع اجزاله حادث»** نو پکار وه چې د دی دعوی دلیل دی ذکر کړے وو ؛ ځکه چې دعوی بلا دلیله خو غیر مقبول وی ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: چې د دی په دلیل کښې ډیری اوږدی خبری دی چې د دی مختصر کتاب سره هغه مناسب ندی. اوس ولی د دی کتاب سره دا خبری مناسب ندی ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: **«کیف و هو مقصور»** یعنی ماتن رحمۃ اللہ علیہ په خپل کتاب کښې بیان د مسائل اعتقادیه کړے دے فقط او دلائلُ طرف ته ئې هیڅ قسم تعرض ندے کړے.

بَيَانُ تَعرِيفِ الاَعيَانِ

﴿فَالاَعيَانُ مَا﴾ اَیْ مُمکِنٌ ﴿لَهٗ قِیَامٌ بِذَاتِه﴾ بِقَرِینَةِ جَعْلِه مِن اَقسَامِ العَالَمِ و معنٰی قِیَامِه بِذَاتِه عِندَ المُتَکَلِّمِینَ اَن یَّتَحَیَّزَ بِنَفسِه غَیرُ تَابِعٍ تَحَیُّزُه لِتَحَیُّزِ شَیئٍ اٰخرَ ، بِخِلَافِ العَرَضِ فَاِنَّ تَحَیُّزَهٗ تَابِعٌ لِتَحَیُّزِ الجَوهَرِ الَّذِیْ هُوَ مَوضُوعُهٗ اَیْ مَحَلُّهُ الَّذِیْ یُقَوِّمُهٗ ، و معنٰی وُجُودِ العَرَضِ فِی المَوضُوعِ هو اَنَّ وُجُودَه فِی نَفسِه هُوَ وُجُودُهٗ فِی المَوضُوعِ و لِهٰذَا یَمتَنِعُ الاِنتِقَالُ عَنهُ ، بخلاف وجودِ الجِسمِ فِی الحَیِّزِ فَاِنَّ وُجُودَه فِی نَفسِه اَمرٌ وَ وُجُودُهٗ فِی الحَیِّزِ اَمرٌ اٰخر و لِهٰذَا یَنتَقِلُ عَنهُ. و عند الفَلَاسِفَةِ مَعنٰی قِیَامِ الشَّیئِ بِذَاتِه اِستِغنَاؤُهٗ عَن مَحَلٍّ یُقَوِّمُهٗ و مَعنٰی قِیَامِه بِشَیئٍ اٰخر اِختِصَاصُهٗ به بِحَیثُ یُصِیرُ الاَوَّلُ نَعتًا وَ الثَّانِیْ مَنعُوتًا سَوَاءٌ کان مُتَحَیِّزًا کَمَا فِیْ سَوَادِ الجِسمِ اَوْ لَا کَمَا فِیْ صِفَاتِ البَارِیْ عَزَّ اِسمُهٗ و المُجَرَّدَاتُ. **ترجمه:** پس اعیان هر هغه یعنی ممکن دے چې د هغې دپاره قیام بذاته وی ، په قرینه د گرځولو د اعیان د اقسامُ د عالم نه ، او د «عین» د قیام بذاته معنی د متکلمینؒ په نیز باندی دا ده چې هغه بنفسه متحیز «یعنی مشار الیه په اشاره حسی سره» وی پدی شان چې تحیز د دی تابع د تحیز د شئ آخر نه وی ، په خلاف د عرض باندی بیشکه تحیز د دی تابع دے د تحیز د جوهر هغه دے چې د دہ موضوع دہ ، یعنی د محل د دہ هغه چې دہ لره ئی وجود ورکړے دے ، او معنی د وجود العرض په موضوع کښې دا ده چې بیشکه وجود ده فی نفسه دا بعینه وجود د ده دے په موضوع کښې او هم پدی وجه باندی ممتنع دے انتقال د عرض د دغه موضوع نه. په خلاف د وجود الجسم په حِیز کښې ؛ ځکه چې د ده وجود فی نفسه جدا خیز دے او د ده وجود په حیز کښې جدا خیز دے. او د فلاسفؤ په نیز باندی معنی د قیام الشئ بذاته مستغنی کیدل د شئ دی د محل هغه نه چې ده لره وجود ورکوی او معنی د قیام د ده په شئ آخر پورې اختصاص د دی شئ دے د بل شئ سره پدی شان چې وګرځی اول صفت او دویم موصوف برابره خبره ده که متحیز «مشار الیه په اشاره حسی سره» وی لکه تور والے د جسم «چې دا داوړه محسوسی دی» او که متحیز نه وی لکه صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی او مجردات شو.

تَشرِیح: قوله: فالاعیان: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره تفصیل د مخکښې اجمال دے پدی شان سره چې تعریف د عین به وکړی په «ماله قیام» سره. دویم به تقسیم د عین وکړی قسمینْ ته په «اما مرکب/ او غیر مرکب» سره. دریم به مثال د هر قسم ذکر کړی «و هو الجسم/ کالجوهر» سره.

قوله: ای ممکن: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره تفسیر د «مَا» لفظ کوی ؛ ځکه چې پدیکښې ابهام او عموم دے په معنی د واجب ، ممتنع ، ممکن دری واړه سره راتلے شی ، شارح رحمۃ اللہ علیه تعین وکړو چې مراد د دینه ممکن دے. دویم غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې لفظ د «مَا» به په خپل عموم باندی وی ممتنع او واجب ته به هم شامل وی حلانکه عین ممتنع او واجب نه شی کیدے ، ممتنع خو ځکه نه شی کیدے چې روسته د عین تعریف په «قیام بذاته» سره ته کوی او د ممتنع دپاره وجود نشته ؛ نو قیام به ورلره څنګه ثابت شی. او واجب هم عین نه شی کیدے ؛ ځکه چې ته تعریف د هغه عین کوی چې قسم د عالَم دے او عالَم بجمیع اجزائه حادث دے ؛ نو واجب تَعَالٰی به هم حادث شی و هذا باطل ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه او ویل: چې مراد د «مَا» نه ممکن دے نه ممتنع او نه واجب.

قوله: يكون له: چونكه «مَا» موصوله دے او «لَهُ قيامٌ بذاته» ئې صله ده ، دا صله تامه نه وه ناقصه وه ؛ ځکه چې متعلق د «لَهُ» مخکښې نه وو ذکر ؛ نو شارح رحمة الله عليه صله تامه کړه چې متعلق د جار مجرور فعل عام مقدر دے چې «يكون» دے.

قوله: بقرينة جعله: أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «بقرينة» سره. ﴿۲﴾.. معنى اصطلاحى د قيام بذاته به ذکر کړی «و معنى قيامه بذاته» سره. ﴿۳﴾.. اختلاف به ذکر کړی په معنى اصطلاحى د قيام بذاته کښې «عند المتكلمين / و عند الفلاسفة» سره.

۱۔ دفع د اعتراض ده چې حاصل ئې دا دے چې «مَا» لفظ دلته ماتن رحمة الله عليه مطلق ذکر کړے دے او تا خاص کړو تر ممکن پورې ، ديته وائی تقيد د مطلق او تقيد د مطلق نه وی مګر مجاز وی او د مجاز دپاره لابدی وی د قرينه نه ، ستا سره څه قرينه ده چې دلته د «ما» نه مراد ممکن دے نه واجب او نه ممتنع ؟ **جواب:** «**بقرينة جعله من أقسام العالم**» حاصل د جواب دا دے چې مخکښې مونږه تقسيم د عالَم کړے دے قسمينُ ته چې اعيان او اعراض دی ، اوس دا قرينه د دی ده چې د عين نه به مراد ممکن وی ؛ ځکه عالَم عبارت دے د ماسوى الله نه چې هغه ممکنات دی ، او عين د هغې قسم شو ، او قسم د ممکن نه وی مګر ممکن لهذا عين د عالَم د قسم کيدو په وجه باندی هم ممکن شو ، لهذا دا قرينه شوه چې مرادا د «مَا» نه ممکن دے فقط.

اَلْاِخْتِلَافُ فِيْ مَعْنٰى قِيَامِ الشَّيْءِ بِذَاتِه

قوله: و معنى قيامه بذاته: دويمه او دريمه خبره ذکر کوی چې معنى د قيام بذاته ده او په هغې کښې اختلاف دے. حاصل ئې دا دے چې د عين تعريف مونږه وکړو په «**ما له قيام بذاته**» سره. او د عرض تعريف دے «**ما لا يقوم بذاته بل بغيره**» اوس د قائم بالذات او د قائم بالغير په معنى کښې اختلاف دے د متکلمينُ او فلاسفؤ ، شارح رحمة الله عليه هغه اختلاف او ثمرة الاختلاف ذکر کوی. بيا شارح رحمة الله عليه چې دا اختلاف ذکر کوی ؛ نو پدی سره مقصود دفع د اعتراض ده. **اعتراض:** ماتن رحمة الله عليه چې د عين کومه تعريف وکړو دا تعريف غلط دے «**دعوی**» ؛ ځکه چې دا تعريف مستلزم دے مُحال لره «**صغری**» او مستلزم د مُحال مُحال وی «**کبری**» نتيجه دا شوه چې دا تعريف هم محال شو. کبری واضح ده. دليل د صغری دا دے: چې تا د «**قيام**» په صله کښې «**با**» را وړی ده ، او قانون پديکښې دا دے چې مدخول د «**با**» ماقام به وی د ماقبل دپاره او ماقبل ئې ماقام وی ، اوس دلته چې مونږه اوکتل ؛ نو ماقبل کښې «**عين**» وو پس دا ماقام شو ، او روسته مدخول د «**با**» خو «**بذاته**» دے چې ضمير ئې راجع دے عين ته دا ماقام به شو ؛ نو يو شئ هم ماقام او هم ماقام به شو او دا مستلزم دے محالات کثيره لره. ۱۔ قيام نسبت دے چې تقاضا د منتسبينُ متغائرينُ کوی او دلته چې ماقام او ماقام به يو شئ شو ؛ نو دغه تغاير او تعدد ختم شو او دا محال ده. ۲۔ قيام صفت

وی د ماقام دپاره اوس چې ماقام او ماقام به یو شئ شو؛ نو لازم شو صفتیت د شئ لنفسه او دا محال دے. ۳۔ ماقام عارض وی او ماقام به ئی معروض وی دلته چې داوړه یو شئ شو؛ نو لازم شو عروض د شئ لنفسه او دا مُحال ده. ۴۔ ماقام چې عارض شو؛ نو عارض مسلوب وی د مرتبے د ذات نه او معروض په مرتبه د ذات کښې وی او چې ماقام او ماقام به یو شئ شو؛ نو یو شئ هم مسلوب شو د مرتبے د ذات نه او هم په مرتبه د ذات کښې شو او دا هم محال ده. ۵۔ معروض مقدم او عارض مؤخر وی او چې ماقام او ماقام به یو شئ شو؛ نو لازم شو تقدم د شئ علی نفسه او دا هم محال ده؟

جواب: دا اعتراض ستا صحیح وو خو هله که زمونږه مراد معنی لغوی د **"قیام بذاته"** وه، لیکن زمونږه مراد معنی اصطلاحی د **"قیام بذاته"** ده او پدغه معنی سره دغه محالات نه لازمیږی. اوس معنی اصطلاحی د **"قیام بذاته"** څه ده؟ نو پدیکښې اختلاف دے د متکلمینُ او فلاسفؤ په مینځ کښې. د بیان الاختلاف نه مخکښې یو دوه وړی مقدمی ذهن نشین کول ضروری دی.

۱۔ دا چې عند المتکلمین حیز او مکان دواړه یو شئ دے. او د حیز معنی ده **"ما یتحیّزُ به الشّئ و یمتازُ عن الغیر فی الاشارة الحسّیّة"** یعنی هغه چې ځائے موی په هغې سره خیز او ممتاز گرځی د غیر نه په اشاره حسی کښې. لهذا یو شئ به حیز او مکان کښې کیدل مستلزم دے دی لره چې دغه شئ به موجود وی ښکاری به او اشاره حسی به ورته کیږی.

۲۔ دا چې فلاسفه پدی عالَم کښې د بعض داسی موجودات هم قائل دی چې نه مادی دی او نه مشار الیه گرځی په اشاره حسی سره؛ نو نه خو دغه اشیاء اجسام دی نه د هغوی دپاره څه حیز او مکان شته چې دوی ترینه تعبیر کوی په **"مُجرّداتُ"** سره لکه: عقول، نفوس ناطقه وغیره اشیاء. لیکن متکلمین د دغے مجردات قائل ندی؛ ځکه فلاسفه چې په کومو دلائلُ سره دغه مجردات ثابتوی هغه د اصول اسلامیه سره منافی دی. **کما سیأتی تفصیله فیما بعد ان شآء الله تَعالٰی.**

پس د دینه متکلمین د **"قیام بذاته"** معنی دا کوی چې یو شئ متحیز یعنی مشار الیه په اشاره حسی سره وی پدی شان چې نه وی تابع تحیّز د دی د تحیّز د شئ آخر لکه: زمکه، اسمان، خاوره، اوبه، ونی، بوټی وغیره. دی هر یو شئ ته چې ته اشاره کوے؛ نو دا اشیاء په اشاره حسی کښې تابع د شئ آخر ندی پدی شان چې مثلاً یو حجر چې پدی ځائے کښې وی؛ نو مشارٌالیه په اشاره حسی سره به وی او که د دی ځائے نه لری شی او بل ځائے کښې وضع شی؛ نو بیا به کنی اشاره حسی ورته نه کیږی داسی نده. او د **"قیام بغیره"** معنی دا کوی چې دغه شئ په خپل تحیز کښې تابع د تحیز د هغه جوهر وی چې د دغه عرض دپاره موضوع او محل وی، یعنی پخپله د دی دپاره وجود نه وی خو کله چې هم دے موجودیږی؛ نو په یو جوهر کښې به موجودیږی چې هغه د ده دپاره موضوع او محل وی لکه: خوند، رنگ، خوشحالی، غم وغیره اعراض چې تحیز بنفسه نه لری البته د عین په ضمن کښې متحیز دی. پدی تعریف د عین او عرض سره مقصود د متکلمینُ باری تَعالٰی او صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لره د اعیانُ او اعراضُ نه خارجول دی؛ ځکه چې د عین او عرض دواړو په تعریف کښې تحیز شرط شو او د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او صفات د باری تَعالٰی دپاه حیز او مکان نشته؛ وجه دا ده چې حیز او مکانی کیدل خاصه د جسمیت ده او الله تَعالٰی او صفات د الله تَعالٰی د جسمیت نه پاک دی. اوس چې باری تَعالٰی او صفات د هغه نه په اعیانُ کښې داخل شو او نه په اعراضُ کښې؛ نو د عالَم نه هم خارج شول، او چې د عالَم نه بهر شو؛ نو حادثُ هم نه شو.

اعتراض: تعریف د متکلمینُ صحیح نه دے نه د عین او نه د عرض ؛ ځکه چې پدی عالَم کښې څه اشیآء شته چې هغی ته مجردات وائی دا نه په عین کښې داخل شو او نه په عرض کښې ؛ ځکه د مجرداتُ دپاره نه حیز شته او نه مشارٌالیه دی په اشاره حسّی سره او په عالَم کښې داخل دی؟ **جواب:** که مجردات د عالَم نه خارج شی ؛ نو خیر دے خارج دی شی ؛ ځکه متکلمین د مجردات د وجود ندی قائل ، د دی د وجود فلاسفه قائل دی خو په داسی دلائلُ سره ئی ثابتوی چې د اصول اسلامیه سره ټکراؤ دی لهذا په عالَم کښې عند المتکلمین د دی هډو وجود نشته.

قوله: ای محله الذی یقومه: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره یو بل اختلاف ته اشاره کول دی. پدی مسئله کښې اختلاف دے چې په «محَل» او «مَوْضُوع» کښې څه فرق شته کنه دا یو شیٔ دے ؟ متکلمین وائی: چې دا دواړه یو شیٔ دے هیڅ فرق نه لری ، یعنی یو شیٔ چې په بل پوری قائم وی او د هغی سره موجود وی دغه ماقام به د ماقام دپاره هم موضوع ده او هم محل دے لکه: بیاض چې قائم شی په جسم پوری ؛ نو دغه جسم د بیاض دپاره هم موضوع او هم محل دے. فلاسفه وائی: چې د محل او موضوع په مینځ کښې فرق دے پدی شان سره که محل په خپل وجود کښې حال ته محتاج وو دیته محل او ماده وائی لکه: هیولی چې محل دے په خپل وجود کښې حال ته چې صورت جسمی دے محتاج دے. او که یو شیٔ په خپل وجود کښې حال ته محتاج نه وو بلکه حال په وجود کښې محل ته محتاج وو ؛ نو دغه ته موضوع وائی لکه: شربت چې محتاج دے په خپل وجود کښې «مآء» ته خو «مآء» واپس دغه شربت ته محتاج ندی په وجود کښې لهذا «مآء» د شربت دپاره موضوع ده خو محل ندے او دغه حال ته ئی عرض وائی. شارح رحمۃ اللہ علیه چې د موضوع تفسیر پدی الفاظ سره وکړو چې «ای محله الذی یقومه» پدی سره ئی مذهب د متکلمین اختیار کړو او رد ئی وکړو په فلاسفؤ باندی چې مراد د موضوع نه هغه محل دے چې ده لره ئی وجود ورکړے وی.

قوله: و معنی وجود العرض: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې ستا د تعریف د عین او عرض نه دا معلومه شوه چې د عین دپاره وجود شته او عرض دپاره وجود نشته ، دا خبره خلاف ده د مشاهدے نه ؛ ځکه خلق وائی: اسمان شین دے ، او فلان حیوان تور دے وغیره معلومه شوه چې د عرض دپاره هم وجود شته ؟ **جواب:** مونږه د عرض د وجود نه انکار ندے کړے بلکه مونږه وایو چې د عرض دپاره مستقلاً او جدا وجود نشته په شان د عَین ، البته نفس وجود لری پدی معنی چې دے په کومه موضوع او محل کښې موجود دے ؛ نو د موضوع وجود د دی عرض وجود دے داسی نده چې د عرض دپاره د موضوع نه علاوه هم وجود شته او یواځې مشارٌالیه په اشاره حسی سره کرځی ، هم دغه وجه ده چې د عرض انتقال د موضوع نه نه شی کیدے چې مثلاً: د کتاب نه سپین والے منتقل کړے او کتاب پاتی شی داسی نه کیږی بلکه سپین والے د کتاب به د کتاب د انتقال سره متقل کیږی. په خلاف د «وجود الجسم فی موضوع» ځکه د جسم وجود فی نفسه جدا شیٔ دے او په موضوع کښې ئی وجود جدا شیٔ دے ، هم دغه وجه ده چې بغیر د حیز د انتقال نه دغه جسم د حیز نه منتقل کیدے شی لکه: کتاب د الماریٔ نه منتقل کړے او الماریٔ په خپل ځائے پاتی شی.

قوله: و عند الفلاسفة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره په معنی د «**قیام بذاته**» کښې مذهب د فلاسفوٗ ذکر کوی چې هغوی معنی د «**قیام بذاته**» دا کوی چې مستغنی کیدل د شئ دی د محل نه لکه: کتاب چې دی لره قیام بذاته ثابت دے پدی معنی چې دا کتاب مستغنی دے د محل نه چې الماریٔ ده بغیر د الماریٔ نه هم د دی وجود کیدے شی.

قوله: عن محل یقوّمه: مقصود پدی عبارت سره دفع د اعتراض عن الفلاسفة ده چې د فلاسفوٗ معنی د «**قیام بذاته**» صحیح نده ؛ ځکه فلاسفه وائی چې صورت جسمیه لره قیام بذاته ثابت دے ، او پدی تعریف سره صورت جسمیه د قائم بذاته نه خارجیږی ؛ ځکه فلاسفه قائل دی په **تلازم بین الهیولی و الصورة** او وائی: چې صورت جسمیه چې حال دے مستغنی ندے د خپل محل نه چې هیولی دے ، د دی خبری نه دا لازمیږی چې صورت جسمیه لره قیام بذاته نشته حالانکه صورت جسمیه عندهم قائم بالذات دے او جوهر دے ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ په «**یقوّمه**» لفظ سره جواب ورکړو چې مراد د استغنی عن المحل نه دا دے چې دغه شئ به مستغنی وی د داسی محل نه چې هغه وجود ورکوی دغه شئ ته ، او مونږه چې اوکتل ؛ نو صورت جسمیه محتاج محل یعنی هیولی ته دے خو په وجود کښې نه بلکه په **تَشَکُّل** کښې ؛ ځکه تلازم بین الهیولی والصورة پدی معنی دے چې صورت جسمیه «**حال**» محتاج دے هیولی «**محل**» ته په **تَشَکُّل** کښې او هیولی «**محل**» محتاج دے صورت جسمیه «**حال**» ته په وجود کښې.

قوله: و معنی قیامه بشئ اخر: د فلاسفه په نیز د عرض تعریف کوی چې یو شئ قائم بالغیر وی د دی مطلب دا دے چې د دغه شئینٔ په مینځ کښې به اختصاص ناعتی وی پدی شان چې شئ اول منعوت او ثانی به ئې نعت شی. برابره ده که دغه شئ اول متحیز وی لکه: «**سواد الجسم**» چې پدیکښې مونږه اول چې سواد دے د ثانی جسم دپاره نعت گرځولے شو او داسی ویلے شو چې «**الجسم الأسود**» او جسم متحیز دے. او که شئ اول متحیز نه وی لکه: صفات د باری تَعَالیٰ شو عند المتکلمین چې مثلاً: علم د الله تَعَالیٰ یو صفت دے چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ سره د دی اختصاص ناعتی دے پدی شان چې علم صفت او الله تَعَالیٰ ئې موصوف دے ، مونږه داسی ویلے شو چې «**الله عالم**» بیا دا مثال چې شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے ؛ نو دا بنا په مذهب د متکلمینٔ دے ؛ ځکه فلاسفه د صفات د باری تَعَالیٰ قائل ندی.

قوله: و المجردات: مراد د مجردات نه عند الفلاسفه هغه غیر مادی اشیآء دی چې جواهر موجوده دی خو نه اجسام دی ، نه مشارٌالیه دی په اشاره حسی سره ، او نه ورلره حیز او مکان ثابت دے لکه: ملائکه ، نفوس ناطقه ، جنات ، شیاطین وغیره. متکلمین د دوی د دی تفصیل نه انکار کوی وائی: چې ماسوی الله چې ځومره اشیآء دی دا ټول په جسم ، عرض ، جزء لایتجزیٰ کښې داخل دی او ملائک ، نفوس ناطقه ټول د قبیلے د اجسامُ نه دی.

ثمره د مذهب د فلاسفوٗ دا شوه چې عند الفلاسفه د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دپاره قیام بذاته ثابت دے ، او صفات د باری تَعَالیٰ په عرض کښې داخل دی ، اوس عین او عرض خو من أقسام العالَم وو ؛ نو باری تَعَالیٰ او صفات د هغه هم په عالَم کښې داخل شو ، او عالَم بجمیع اجزائه عندنا حادث دے لهذا دا هم حادث شو ، خو فلاسفه باری تَعَالیٰ لره د عالَم نه خارج گڼړی او صفات د باری تَعَالیٰ که

تسلیم کړی ؛ نو په عالَم کښې داخل دی خو عندهم عالَم بجمیع اجزائه حادث ندے لهذا صفات قدیم شو. «والله أعلم و علمه أتم»

بَيَانُ أَقْسَامِ الْعَيْنِ

﴿وَ هُوَ﴾ اَیْ مَالَهُ قِیَامٌ بِذَاتِهٖ مِنَ الْعَالَمِ ﴿إِمَّا مُرَكَّبٌ﴾ مِنْ جُزْئَيْنِ فَصَاعِدًا ﴿وَ هُوَ الْجِسْمُ﴾ وَ عِنْدَ الْبَعْضِ لَابُدَّ لَهُ مِنْ ثَلٰثَةِ أَجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ الْاَبْعَادُ الثَّلٰثَةُ اَعْنِیْ الطُّوْلُ وَ الْعَرْضُ وَ الْعُمْقُ وَ عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ أَجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ تَقَاطُعُ الْاَبْعَادِ الثَّلٰثَة عَلٰى زَوَايَا قَائِمَةٍ. **ترجمه:** او دغه چې دی لره قیام بذاته دے د عالَم نه یا به مرکب وی د جزئینُ نه یا د دینه په بره او دا صرف جسم دے او په نیز د بعض باندی د جسم دپاره دری اجزاء ضروری دی د دی دپاره چې متحقق شی ابعاد ثلثه یعنی طول ، عرض ، عمق ، او په نیز د بعض باندی د جسم دپاره اته/۸ اجزاء ضروری دی ؛ د دی دپاره چې تقاطع «پریکیدل» د ابعاد راشی په زوایا قائمه باندی.

تَشْرِيْح: ربط: هر کله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د تقسیم د عالَم نه قسمینُ ته چې اعیان او اعراض دی ، اوس پدی عبارت سره د «**مَا لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهٖ**» چې اعیان دی تقسیم کول دی قسمینُ ته چې ۱۔ **عَيْنٍ مُرَكَّبْ**. ۲۔ **عَيْنٍ غَيْرِ مُرَكَّبْ** دے. دویم به د دی دپاره امثله ذکر کړی په «**و هو الجسم / كالجوهر الفرد**» سره. لهذا عالم به دری قسمه شی: «**عَيْنٍ مُرَكَّبْ** ، **عَيْنٍ غَيْرِ مُرَكَّبْ** ، **عَرَضْ**».

قوله: ای ماله قیام بذاته: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره تعین د «**هو**» ضمیر د مرجع کوی. او شاته «**من العالم**» بیان د «**مَا**» دے او قید احترازی ندے. ناکت لیکلی دی چې پدی سره مقصود احتراز دے د واجب تَعَالیٰ نه ؛ ځکه لفظ د «**مَا**» د عموم په وجه واجب تَعَالیٰ ته هم شامل وو پدی معنی چې د واجب تَعَالیٰ دپاره هم قیام بذاته ثابت دے ؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیہ په «**من العالم**» سره د واجب تَعَالیٰ نه احتراز وکړو ؛ ځکه واجب تَعَالیٰ د عالم نه ندے. خو دا قول ضعیف دے او ناکت سهو شوے دے ؛ ځکه مخکښې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ په قول «**ماله قیام**» کښې د «**مَا**» تفسیر مو کړے وو په «**ای ممکنٌ**» سره ، او ممکن مونږه د دی دپاره اغستے وو چې واجب او ممتنع ترینه خارج کړو لهذا دلته به د «**مَا**» نه مراد هم هغه ممکن وی او واجب تَعَالیٰ مخکښې خارج شوے دے ؛ نو دوباره خارجول د دی ندی مګر **إِخْرَاجُ الْمُخْرَجِ** او دا تکرار وی.

قوله:إمّا مرکبٌ: أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. اختلاف به ذکر کړی په ترکب د جسم کښې «**من جزئین فصاعدًا**» سره. ﴿۲﴾.. مقام د دی اختلاف به ذکر کړی «**و لیس هذا نزاعًا**» سره. ﴿۳﴾.. ترجیح د ما هو الراجح به وکړی «**و فیه نظرٌ لانّه**» سره.

إِخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ فِيْ تَرَكُّبِ الْجِسْمِ

قوله: من جزئين فصاعدا: ١۔ چونکه دا خبره مخکښې واضح شوې ده چې په هر اختلاف کښې لابدی وی د پنځه خبرو نه ١۔ **تحرير محل النزاع.** ٢۔ **تعيين المخالفين.** ٣۔ **دعاويهم.** ٤۔ **دلائلهم.** ٥۔ **وترجيح ما هو الراجح.**

تحرير محل النزاع: پوهه شه چې ماسوی د الله تعالی نه يعنی عالَم اولاً په دوه قسمه دے: ١۔ عالم بسيط. ٢۔ عالم مرکب. عالَم بسيط چې دا عبارت دے د عناصرِ اربعه نه د څه نه جوړ دے؟ پديکښې لس مذاهب دی چې تفصيل د هغی په فن دحکمت کښې کولے شی د دی سره دلته زمونږه څه کار نشته. عالَمِ مرکب چې دا عبارت دے د مواليد ثلثه نه چې «**حيوانات، نباتات، جمادات**» دی پديکښې هم اختلاف دے مشائين وائی: دا مرکب دی د هيولی او صورت نه. اشراقين وائی: دا مرکب دے د جزء عرضی «مقدار» او جزء جوهری «هيولی مع صورت جسميه» نه. او متکلمين وائی: دا مرکب دی د اجزاء لاتتجزی نه. د دی اختلاف سره هم زمونږه دلته څه کار نشته. دريم اختلاف د متکلمين په خپل مينځ کښې دے چې عالَمِ مرکب چې جسم دے او د اجزآء لا تتجزی نه جوړ دے؛ نو دا کم ازکم د څو اجزاء نه جوړ دے؟ دلته شارح رحمۃ اللہ علیہ دا اختلاف ذکر کوی. دا شو تحرير د محل النزاع.

تعين المختلفين و دعواهم: پدی مسئله کښې اصل کښې څلور مذاهب دی «جمهور اشاعره، بعض اشاعره، ابو علی الجبائی، ابو الهذيل، نظام معتزلی» ليکن شارح رحمۃ اللہ علیہ د دينه اولنی دری ذکر کړی دی: ١۔ جمهور اشاعره وائی: چې د جسم دپاره کم از کم دوه جزءَ کافی دی شارح رحمۃ اللہ علیہ دا مذهب ذکر کړے دے په دی الفاظ سره «**من جزئين فصاعدًا**». ٢۔ بعض اشاعره وائی: چې د جسم د ترکيب دپاره کم ازکم دری اجزاء ضروری دی شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: «**و عند البعض لابد له**». ٣۔ بعض معتزله لکه أبو علی الجبائی وائی: چې د جسم د ترکُّب د تحقُّق دپاره کم ازکم اَتّه اجزاء پکار دی شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: «**و عند البعض من ثمانية اجزآء**». او دا اختلاف په اصل کښې بنا دے په تعريف د جسم باندی. څوک تعريف د جسم کوی په «**جوهرٌ مركبٌ**» سره لکه اول مذهب واله. دويم مذهب واله تعريف د جسم کوی په «**جوهرٌ ذو أبعادٍ ثلثةٍ**» سره. دريم مذهب واله تعريف کوی په «**جوهرٌ ذو أبعاد ثلثة مُتَقَاطعَةٍ**» سره.

دلائلهم: د مذهب اول واله دليل روسته شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی په «**احتج الاولون**» سره د هغی تَشْرِيْح به هلته وشی. د دويم مذهب واله دليل ذکر کوی په عبارت «**ليتحقق الابعاد**» سره. حاصل ئې دا دے چې د جسم دپاره دری اجزاء کم ازکم ځکه ضروری دی چې ابعاد ثلثه، يعنی «**طُول، عَرْض، عُمُق**» په جسم کښې متحقق شی پدی شان سره چې اول جزئين به د يو بل په محاذات کښې واقع کړو او د يو بل سره به ئې د خط په ذريعه ميلاو کړو لکه: ـ‍ـ‍ـ دا شو. د دی سره به مونږه ته يو بعد حاصل شی چې طول دے. بيا به دريم جزء د دی جزئين په ملتقی باندی واقع کړو.

او د هغې جزء به د دې جزئینُ سره اتصال وکړو په ذریعه د خط سره ، د ښئ طرف واله اتصال نه به عرض حاصل شي مثلاً: او د کس طرف واله اتصال نه به عُمق حاصل شي مثلاً دا صورت شو نو پوره جسم جوړ شو او ابعاد ثلثه هم متحقق شو. بیا تحقق د ابعاد ثلثه ځکه کوو په جسم کښې چې تقسیم د جسم په دغه درې طرفو سره کیږي یعنې **طولاً ، عرضًا ، عمقًا**.

﴿فائدة﴾ یو د «**طول ، عرض ، عُمق**» عرفي معنی ده چې کوم خط د ټولو نه اوږد وي هغې ته طول او وریسې ته عرض او د هغې نه کم ته عمق وائي. خو دلته دا معنی نده مراده. بلکه مصطلح «**طُول ، عَرَض ، عُمُق**» مراد دی ، هغه دا چې کوم بُعد اولاً فرض شي هغې ته طول وائي برابره ده که اوږد وي او که لنډ وي ، او کوم بعد چې ثانيًا فرض شي هغې ته عرض ، او ثالثًا چې کوم فرض شي هغه عُمق دے.

قوله: لیتحقّق ثمانیة أجزاء: د دریم مذهب واله دلیل ذکر کوي چې بعض معتزله دي. دوی وائي چې د جسم دپاره کم ازکم اته اجزاء ځکه ضروري دي چې تقاطع د ابعاد ثلثه راشي په زاویو قائمو سره. مخکښې د دینه چې پدی دلیل باندی پوهه شو دلته یو څو اصطلاحات یاد ساتل ضروري دي.

تَعْرِيفُ الزَّاوِيَةِ وَأَقْسَامُهَا

زوایا جمع د زاویة ده په لغة کښې «کوټ» ته وائی ، او په اصطلاح د علم هندسه کښې هغه کوټ ته وائي چې حاصل شي د اتصال د خطینُ نه په نقطه باندی ، زاویه په درې قسمه ده.

﴿۱﴾.. زاویه قائمه : دا هغه زاویه ده: چې حاصل شي د اتصال دخطینُ مستقیمتینُ نه لکه: د دې شکل دا کوټ زاویه قائمه ده یعنې خطوط ئې سیده دي او د دې زاویه مقدار ۹۰ درجه برابر وي.

﴿۲﴾.. زاویه منفرجه: او **﴿۳﴾.. زاویه حاده:** هغه زاویتین دي چې حاصل شي د اتصال د خط مستقیم (سیده) او خط مُنحني (کوږ) نه ، دغه یو طرف ته ئې منفرجه وائي ؛ ځکه چې د ۹۰ درجې نه «کولاؤ» وي ، او بل طرف ته ئې حاده وائي ؛ ځکه چې «کربه» وي او د ۹۰ درجې نه کمه وي ، محسوسي مثال د دې دپاره لکه : د دې شکل یمین طرف ته زاویه منفرجه اوشمال ته زاویه حاده ده.

اوس د دلیل تفصیل دا دے چې د جسم دپاره اته اجزآء به داسې راځي چې اول به جزئین په محاذات د یو بل کښې واقع کړو او د هغې اتصال به وکړو ؛ نو د هغې نه به یو بُعد حاصل شي چې طول دے په دې طریقه سره. بیا به جزئین په ملتقی د دې جزئین باندی واقع کړو یو برء او بل ښکته طرف ته او د دې جزئین به هم اتصال وکړو په داسې طریقه سره چې قطع «کټ کول» د طول

واله خط وکړی او د دی سره به ځلور زاویه پیدا شی لکه: لاندی باندی ځلور زوایا راغلے او دویم بُعد چې عرض دے هغه ورسره هم حاصل شو. بیا به دوه نور جزئین په محاذات واله جزئین دپاسه فرض کړو او د هغی اتصال به وکړو چې د دی سره به تقاطع د عرض واله خط وشی او دریم بُعد "عمق" به هم حاصل شی سره د ځلورو زوایا قائمو نه لکه: دا شکل شو. بیا به دوه جزئه نور فرض کړو او واقع به ئې کړو په ملتقی د هغه جزئین چې کوم لاندی باندی دی او د هغی اتصال به وکړو چې قطع د عمق واله خط متحقق شی؛ نو ځلور زوایا به نور پیدا شی مثلاً دا روسته شکل شو.

حاصل دا شو چې پدی مذهب کښې پدی ترتیب سره په هر جسم کښې دری ابعاد حاصل شو یعنی "**طول، عرض، عمق**" شپږ جهات حاصل شو یعنی "**فوق، تحت، قدام، خلف، یمین، شمال**" او اته اجزاء حاصل شو ځلور لاندی او ځلور پری دپاسه لکه د نقشے نه ظاهره شوه. او دولس پکښې زوایا قائمه راغلے، ځلور د تقاطع د طول نه، ځلور د تقاطع د عرض او ځلور د تقاطع د عُمق نه حاصل شوی. لهٰذا پدی ترتیب سره تقاطع د ابعاد ثلثه راغله په زوایا قائمو سره تَدَبَّر وَ تَشَکَّرْ.

وَ لَيْسَ هٰذَا نِزَاعًا رَاجِعًا إِلَى الْاِصْطِلَاحِ حَتّٰى يُدْفَعَ بِأَنَّ لِكُلِّ اَحَدٍ اَنْ يَّصْطَلِحَ عَلٰى مَا شَاءَ بَلْ هُوَ نِزَاعٌ فِيْ اَنَّ الْمَعْنَى الَّذِيْ وُضِعَ الْجِسْمُ بِإِزَائِهِ هَلْ يَكْفِيْ فِيْهِ التَّرْكِيْبُ مِنْ جُزْئَيْنِ اَمْ لَا؟ اِحْتَجَّ الْاَوَّلُوْنَ بِأَنَّهُ يُقَالُ لِاَحَدِ الْجِسْمَيْنِ إِذَا زِيْدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَّاحِدٌ إِنَّهُ اَجْسَمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَلَوْلَا اَنَّ مُجَرَّدَ التَّرْكِيْبِ كَافٍ فِي الْجِسْمِيَّةِ لَمَا صَارَ بِمُجَرَّدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ اَزْيَدَ فِي الْجِسْمِيَّةِ. وَ فِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهُ اَفْعَلُ مِنَ الْجَسَامَةِ بِمَعْنَى الضَّخَامَةِ وَ عِظَمِ الْمِقْدَارِ يُقَالُ جَسُمَ الشَّيْءُ اَيْ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ وَ جُسَامٌ بِالضَّمِّ وَ الْكَلَامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِيْ هُوَ اِسْمٌ لَا صِفَةٌ. ترجمه:

او دا داسی نزاع "جګړه" لفظی نده چې راجع شی اصطلاح ته تر دی چې دفع شی پدی چې د هر چا دپاره حق شته چې اصطلاح جوړه کړی په کومه طریقه چې د ده خوښه وی، بلکه دا نزاع پدی کښې ده چې هغه معنی چې لفظ د جسم د هغی په مقابله کښې وضع شوے دے آیه کافی کیږی پدیکښې صرفِ ترکیب کنه؟ دلیل نیولے دے اولنو پدی چې ویلے کیږی د یو د دوه جسمینو په باره کښې چې کله پدی یو باندی یو جزء زیات شی: دا "أجسم" دے د دی بل نه، اوس که په جسم کیدو کښې صرف ترکیب کافی نه وو؛ نو په زیادت د یو جزء باندی به دا یو جسم د بل نه په جسمیت کښې نه زیاتیدلے، او په دی دلیل کښې نظر دے؛ ځکه چې دغه "أجسم" (صیغه) د أفعل "صفت مشبه" ده د "جُسَامَة" نه په معنی "ضخامة" یعنی غټ والی د مقدار باندی. ویلے کیږی "جسم الشئ" یعنی غټ شو شئ "فهو جسيم و جُسام" په ضمه د جیم سره، او زمونږه خبره په هغه جسم کښې ده چې هغه اسم وی نه چې صفت وی.

تَشْرِيْح: **قوله: وليس هذا نزاعا لفظيا:** ۔ مقام الاختلاف ذکر کول دی دپاره د دفع الوهم. وهم دا راغلی چې چا به ویل چې د دی مذکوره بره نزاع به څه حیثیت نه وی؛ ځکه دا نزاع به نزاع لفظی وی او د نزاع لفظی هیڅ حیثیت نه وی؛ ځکه نزاع لفظی پدی دفع کیدے شی چې دا خو د هر چا خوښه ده چې کومه اصطلاح جوړوی؛ نو اجازت دے هغه ته، مشهوره مقوله ده: "لا

مشاحة فی الاصطلاح» مثلا نحات د کلمه تعریف کوی «لفظٌ وُضِعَ لمعنًى مُفْرَد» او مناطقه د کلمه تعریف کوی «ما دلّ علیٰ معنًى فی نفسه مقترن بأحدِ الازمنة الثّلثة» او دا تعریف په نحو کښې د فعل دے. اوس دا اختلاف او نزاع د نحاتُ او مناطقوُ نزاع لفظی ده ؛ ځکه اصطلاحات د دوارو جدا جدا دی ؛ نو څوک پری اعتراض نه شی کولے ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ دا وهم دفع کړو چې دا نزاع لفظی نده بلکه نزاع حقیقی ده پدی معنی چې د جسم دپاره صرف ترکیب کافی دے او کنه تحقق د ابعاد هم ضروری دے ؟ نو اختلاف د علماء راغے بعض ترکّب کافی وائی او بعض ورسره ابعاد هم ضروری وائی ، بیا چې ابعاد ضروری شو ؛ نو تقاطع د ابعاد ضروری ده او کنه ؟ نو پدیکښې هم اختلاف جوړ شو.

قوله: راجعا الی الاصطلاح: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی جملے سره دفع د اعتراض ده. حاصل ئې دا دے چې تا انکار وکړو چې «**لیس هذا نزاعًا لفظیًا**» حلانکه «**صاحب المواقف میر سید سند الشریف الجرجانی**» خو دیته نزاع لفظی ویلی ده ؟ **جواب:** نزاع لفظی دوه قسمه ده ۱۔ نزاع لفظی عرفی لغوی. ۲۔ نزاع لفظی اصطلاحی. شارح رحمۃ اللہ علیہ انکار د نزاع لفظی نه بالمعنی الثانی چې اصطلاحی ده کړے دے. او صاحب المواقف اثبات د نزاع لفظی بالمعنی الاول چې عرفی لغوی ده کړے دے **و لا منافات بینهما.**

قوله: احتج الاولون: شارح رحمۃ اللہ علیہ د اول مذهب واله دلیل ذکر کوی. چې کوم خلق د جسم دپاره صرف ترکّب کافی وائی چې هغه حاصلیږی په تحقق د جزئینُ سره ، هغوی دلیل دا پیش کوی چې دوه داسی مجموعی چې مشتمل وی په جزئین باندی مثلاً: یوه مجموعه دا ٥٥ شوه ، او دویمه مجموعه دا ٥٥ شوه. اوس پدی دوارو کښې په یوه مجموعه چې یو جزء زایات کړے مثلاً: ٥٥٥ داسی شی ؛ نو دی مجموعے ته په مقابله د دغے دویمے مجموعه کښې «**أجسم**» وائی په معنی د «**زائد فی الجسمیة**» باندی. چې مقصد ئې دا جوړیږی چې نفس جسمیت په دغه مخکښې مجموعتینُ کښې چې مرکب وی د جزئینُ نه هم وو البته په زیادت د دی دریم جزء سره په دغه جسمیت کښې زیادت راغلو ؛ ځکه اسم تفضیل کښې نفس فعل وی سره د زیادت نه ، پس نفس جسمیت په تحقق د جزئین سره راغلے وو. لهذا د جسم دپاره ترکّب من الجزئین کافی دے.

قوله: لاحد الجسمین: دا عبارت د شارح رحمۃ اللہ علیہ مخدوش دے ؛ ځکه پدی عبارت سره په دلیل کښې مصادره علی المطلوب راځی ، هغه داسی چې یو شئ مرکب من جزئین وی د هغی په جسمیت کښې خو نزاع ده او دے وائی: «**لاحد الجسمین**» لهذا د مرکب من جزئین اول جسمیت ثابتول پکار دی بیا پری اطلاق د جسم صحیح دے ، لهذا عبارت داسی پکار وو «**یقال لاحد المجموعین المرکب من جزئین**» **تدبر.**

قوله: و فیه نظر: ۳۔ ترجیح د ما هو الراجح کوی. شارح رحمۃ اللہ علیہ د مذهب د جمهورُ اشاعره په دلیل باندی رد کوی چې دلیل ئې کمزورے دے ؛ نو دغه مذهب هم مرجوح شو. حاصل د رد دا دے: چې کوم دلیل تاسو پیش کړو د خپلے دعوی د اثبات دپاره دا دلیل صحیح ندے ؛ ځکه دا ستاسو د دعوی سره توافق نه خوری «**صغری**» او کوم دلیل چې د دعوی سره توافق نه خوری هغه صحیح نه وی «**کبری**» لهذا دا دلیل هم صحیح نه شو «**نتیجه**». کبری واضحه ده ، دلیل د صغری دا

دے چې د «أجسم» مشتق منه «جِسْمٌ» ندے چې د دی معنی «زائد فی الجسمية» شی ، بلکه «أجسم» صیغه د صفة مشبه ده د باب د كَرُمَ نه د «جُسامت» نه مشتق دے په معنی د «ضخامت» یعنی لوی والی د مقدار سره ، شارح رحمه الله ئی ماده ذکر کړی ده «جُسم الشیٔ» په معنی د «عَظُم الشیٔ» سره، او صیغه د صفت مشبه د دینه «جسیم» او «جُسام» په ضمه د «جیم» سره راځی. لنډه دا چې «أجسم» د صفت صیغه ده او زمونږه خبره په هغه جسم کښې ده چې اسم ذات وی نه چې اسم صفت وی ځکه په صفت کښې دا کیدے چې جزء واحد واله ته هم «أجسم من الآخر» او ویلے شی مثلا: دا جزء أجسم دے د دی جزء نه پدی معنی چې د دی اول جزء حُجم غټ دے د دی دویم جزء نه او د یو جزء په جسمیت خو هیڅ څوک ندی قائل.

﴿أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ كَالْجَوْهَرِ﴾ يَعْنِى الْعَيْنَ الَّذِىْ لَا يَقْبَلُ الْإِنْقِسَامَ لَا فِعْلًا وَ لَا وَهْمًا وَ لَا فَرْضًا. ترجمه: او یا به غیر مرکب وی لکه جوهر شو یعنی هغه عین چې نه قبلوی تقسیم کړه نه فعلاً ، او نه وهمًا ، او نه فرضًا.

تَشْرِيحٌ: ربط: غرض د ماتن رحمه الله خو د قائم بالذات ممکن چې عین دے دویم قسم ذکر کول دی په «او غیر مرکب» سره. بیا به ورلره مثال پیش کړی «کالجوهر» سره. او غرض د شارح رحمه الله په «یعنی العین الذی» سره یو تعریف د جوهر الفرد کول دی. دویم دفع د اعتراض کوی. حاصل د اعتراض دا دے چې ماتنه ! د عین غیر مرکب دپاره چې دی کوم مثال پیش کړو دا صحیح ندے ؛ ځکه دا مثال مطابق د ممثل سره ندے ، او هر هغه مثال چې شان دا وی صحیح نه وی ، لهذا دا مثال هم صحیح نه شو. کبری واضح ده ، دلیل د صغری دا دے چې تا د عین غیر مرکب په مثال کښې «جوهر» پیش کړو حالانکه د جوهر دری معنی دی ، او په هغه دری واړه معنو کښې په یوه معنی سره هم دا مثال د عین غیر مرکب دپاره نه صحیح کیږی.

۱۔ جوهر په معنی د «قائم بذاته» سره او پدی معنی سره جوهر عام دے واجب تعالی او عینِ ممکن نه مطلقًا که عین مرکب وی که عین غیر مرکب وی ټولو ته شامل دے ؛ نو «جوهر» مثال د غیر مرکب دپاره نه صحیح کیږی.

۲۔ حکماء معنی د جوهر کوی: «الممکن القائمُ بنفسه سواءً کان جسمًا او غَیْرَ جسمٍ» «دا یو ممکن دے چې قائم بنفسه وی برابره خبره ده که جسم وی او که غیر جسم وی» بنا پدی تعریف هم مثال نه صحیح کیږی ؛ ځکه جوهر جسم او غیر جسم دواړو ته شامل دے او جسم خو مرکب دے حالانکه مونږه دا مثال د غیر مرکب دپاره پیش کړے دے.

۳۔ معنی د جوهر دا کیږی چې «ماهیةٌ إذا وُجد فی الخارج کانت لا فی مَوْضُوعٍ» «دا یو ماهیت دے چې که موجود شی په خارج کښې ؛ نو نه به وی خاص تر موضوع پوری» پدی معنی سره هم دا تعلق ساتی د مرکباتُ سره. **جواب:** شارح رحمه الله جواب وکړو چې دلیل د صغری دے تام ندے ؛ ځکه د جوهر دپاره څلورمه معنی هم شته او دلته هم هغه معنی زمونږه مراد ده او په هغه معنی سره دامثال د عین غیرمرکب دپاره صحیح دے ، هغه معنی دا ده: «العین الذی لا یقبل الانقسام الخ» یعنی جوهر هغه عین دے چې په هیڅ جهت د جهاتُ د تقسیم سره انقسام نه قبلوی نه فعلاً ، نه وهمًا او نه فرضًا.

بیا شارح رحمة الله علیه په تعریف کښې لفظ د «عین» را معاد کړو ؛ ځکه چې «عین» مَقْسَم دے او هر مقسم په خپلو اقسامُ کښې مرعی وی.

أَقْسَامُ التَّقْسِيمِ مَعَ بَيَانِ دَلِيلِ الْحَصْرِ فِيهَا

قوله: لا فعلًا و لا وهمًا: تقسیم په شپږ قسمه دے ۱۔ **قَطْعِيْ**. ۲۔ **كَسْرِيْ**. ۳۔ **خَرْقِيْ**. ۴۔ **عَقْلِيْ**. ۵۔ **وَهْمِيْ**. ۶۔ **فَرْضِيْ**. وجه د حصر پدی اقسامُ کښې دا ده چې تقسیم په شئ کښې وشی ؛ نو یا به د دی تقسیم سره په خارج کښې تحقق د اجزاء بالفعل حاصلیږی یا نه ، که حاصلیدلو ؛ نو بیا به خالی نه وی یا به دا تقسیم شوے وی په **آله مُنْفذه** «تیره بوری رابوری وتونکی» سره یا نه ، که په **آله منفذه** سره شوے وو ؛ نو دا «**تقسیم قطعی**» شو لکه: غوښه کټ کول په چاړه سره ، لرګے کټ کول په اره سره ، واخه ریبل په لور سره. او که په **آله منفذه** سره نه وو ؛ نو بیا به خالی نه وی ، یا به تفریق د اجزاء په طریقے د **تصادم** «راغریدلو» سره وی او یا به په طریقے د **رَجْفَه** «جټکے» سره وی که اول وو نو «**تقسیم کسری**» لکه: شیشه ماتول ، کانړے ماتول. او که ثانی وو ؛ نو «**تقسیم خرقی**» لکه: کپړه خیرول ، شلول. او که تحقق د اجزاء په خارج کښې بالفعل نه راتلو ؛ نو بیا به خالی نه وی ، یا به وجود د کُلِی مع الاجزاء په خارج کښې ممکن وی یانه ؟ که ممکن نه وو دیته «**تقسیم عقلی**» وائی لکه: تقسیم د «**حیوان**» کول ناطق او غیر ناطق ته چې په خارج کښې کُلی مع الاجزاء نشته دے صرف افراد ئی موجود دی. او که وجود د کُلی مع الاجزاء په خارج کښې ممکن وو ؛ نو بیا به خالی نه وی ، یا به د دغه تقسیم نه تا تعبیر په جزئی طریقے سره کړے وی یا په کُلی طریقے سره که په جزئی طریقے سره وو ، یعنی قاسِم وَهَمْ وو او مقسوم جزئی او حاصل بالقسمت ئی جزئیات وو ؛ نو دا «**تقسیم وهمی**» شو لکه ته او وائی: دا خاص گز خلور پاؤه دے ، یا دا خاص پیمانه دولس انچې ده اوس خاص پیمانے او گز ته اشاره کول او هغه وهمًا تقسیمول د دینه په وهمی طریقے سره جزئیات حاصلیږی ؛ ځکه په خارج کښې خو د تقسیم نه پس بالفعل دغه اقسام نه متحقق کیږی. او که تعبیر په کُلی طریقے سره شوے وو یعنی قاسِم عقل وو او مقسوم کُلی او حاصل بالقسمت ئی کلیات وو ؛ نو دا «**تقسیم فرضی**» شو لکه ته او وائی: چې هر گز خلور پاؤه وی ، یا هره پیمانه دولس انچې وی. اوس دا تعبیر مونږه په کُلی الفاظ سره وکړو چې «هر گز خلور پاؤه دے» او گز «چې کلی دے» مع الاجزاء په خارج کښې موجود دے البته په خارج کښې پس د تقسیم نه کلی مع الاجزاء بالفعل نه شی موجود کیدے ؛ ځکه چې گز تقسیم کړے شی او پاؤ ترینه لری کړے شی ؛ نو دغه گز ته څوک گز نه وائی.

﴿**فائدة**﴾.. شارح رحمة الله علیه اول دری اقسامُ ته اشاره کړی ده په «**لا فِعْلًا**» سره ؛ ځکه په دغه تقسیم کښې اجزاء بالفعل حاصلیږی. او په باقی دری أقسامُ کښې ئی عقلی په ضمن د وهمی او فرضی کښې شمیرلے دے.

إعتراض: ستا د وجه د حصر نه معلومه شوه چې "وهم" مدرِک لاجزاء الجسم دے حالانکه مشهوره دا ده چې "وهم" مدرِک د هغه معانی جزئیه دے کومه معانی چې په محسوساتُ کښې پیدا کیږی لکه: "عداوت ، محبت ، ترحّم" وغیره ؟ **جواب:** مشهوره خبره په خپل ځائے صحیح ده خو دی دا مطلب هرگز ندے چې وهم د معانی جزئیه نه علاوه د بل څیز ادراک نه شی کولے ، بلکه د دی مطلب دا دے چې د معانی جزئیه ادراک د وهم نه بغیر بل شئ نه شی کولے ، یعنی ادراک د معانی جزئیه منحصر دے تر وهم پورې ، دا نه چې ادراک د وهم منحصر دے تر معانی جزئیه پورې.

اعتراض: تاسو وائی: چې په "جزء لا یتجزی" کښې هیڅ قسم تقسیم نه شی راتلے حتی چې فرضی تقسیم پکښې هم ممتنع دے دا خبره مونږه نه منو ؛ ځکه تقسیم فرضی عقلی خو په هر څیز کښې راتلے شی اگر که محال ولی نه وی ؛ ځکه فرض د محال هم کیږی لهذا په جزء لا یتجزی کښې فرضی تقسیم کیدے شی ؟ **جواب:** د فرض دوه معنی او مفهومه دی ۱۔ فرض په معنی د تقدیر او اندازے سره. ۲۔ فرض بمعنی تجویز العقل. اوس فرض په معنی اول سره د هر شئ سره تعلق لری خو دغه معنی زمونږه مراده نده او دغه منشأ د اعتراض ده ، او فرض په معنی ثانی سره د هر څیز سره تعلق نه لری او دلته هم دغه معنی زمونږه مراده ده او دا منشأ د جواب ده. مثلا: د یو لوئ کاری لکه: بس یا ترک شو په باره کښې څوک او وائی دا ما په یو لاس کښې اوچت کړے دے. د دی فرض په معنی اوله صحیح دے خو په معنی ثانی چې تجویز العقل دے صحیح ندے.

﴿وَ هُوَ الْجُزْءُ الَّذِیْ لَا یَتَجَزّٰی﴾ وَ لَمْ یَقُلْ وَ هُوَ الْجَوْهَرُ اِحْتِرَازًا عَنْ وُرُوْدِ الْمَنْعِ بِاَنَّ مَا لَا یَتَرَکَّبُ لَا یَنْحَصِرُ فِی الْجَوْهَرِ بِمَعْنَی الْجُزْءِ الَّذِیْ لَا یَتَجَزّٰی بَلْ لَا بُدَّ مِنْ اِبْطَالِ الْهَیُوْلٰی وَ الصُّوْرَةِ وَ الْعُقُوْلِ وَ النُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ لِیَتِمَّ ذٰلِکَ وَ عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ لَا وُجُوْدَ لِلْجَوْهَرِ الْفَرْدِ اَعْنِی الْجُزْءَ الَّذِیْ لَا یَتَجَزّٰی وَ تَرَکُّبُ الْجِسْمِ اِنَّمَا هُوَ مِنَ الْهَیُوْلٰی وَ الصُّوْرَةِ. **ترجمه:** او هم دا جزء لا یتجزی دے ، او و نه ویل مصنف: "و هو الجوهر" د وجه د ځان ساتلو د راتللو د منع نه چې کوم عین چې مرکب نه وی منحصر ندے په جوهر کښې په معنی د جزء لا یتجزی سره بلکه ضروری ده اول ابطال د هیولی ، صورت ، عقول او نفوس مجرده. د دی دپاره چې تام شی دغه حصر. او په نیزد فلاسفو وجود نشته دپاره د جزء لا یتجزی په معنی د "جوهر الفرد" سره . او ترکّب د جسم صرف د هیولی او صورت نه دے.

تَشْرِیْح: قوله: و هو الجزء الذی لا یتجزّی: ۱۔ غرض د ماتن رحمة الله علیه دویم نوم ذکر کوی د جوهر الفرد. ۲۔ دفع د اعتراض کوی. چې تا د عین غیر مرکب په مثال کښې "جوهر" پیش کړو دا صحیح ندے ؛ ځکه خلق وائی چې عین غیر مرکب خو "جزء لا یتجزی" دے ؛ نو "جوهر" پکښې د عین دریم قسم شو څه ؟ **جواب:** ماتن رحمة الله علیه فرمائی: چې دا دواړه یو شئ دے دا نه چې د عین دری قسمه دی او "جوهر" ئې دریم قسم دے.

أغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض په وکړی "و لم یقل و هو" سره. ﴿۲﴾.. په وجود او عدم وجود د جزء لا یتجزی کښې به اختلاف طرف ته اشاره وکړی "و عند الفلاسفة" سره. ﴿۳﴾.. قوی ترین دلیل د متکلمین به ذکر کړی "و أقوی ادلة" سره. ﴿٤﴾.. مشهور دوه دلیله د

متکلمین به ذکر کړی «و أشهرها» سره. ﴿۵﴾.. رد به وکړی په دلائل د متکلمینُ باندی «و الکل ضعیف» سره. ﴿۶﴾.. دلائلُ د فلاسفه ته به اشاره وکړی «و أما ادلة النفی» سره. ﴿۷﴾.. رد په دلائلُ د فلاسفوٴ به وکړی «فلا تخلوا عن ضعف» سره. ﴿۸﴾.. تفریع به وکړی پدی بحث باندی «و لهذا مال» سره. ﴿۹﴾.. اعتراض به پیش کړی «فان قیل» سره. ﴿۱۰﴾.. جواب به ئی وکړی «قلنا» سره.

قوله: و لم یقل و هو الجوهر: ۱ـ دفع د اعتراض ده چې ماتن رحمة الله علیه د عین غیر مرکب دپاره مثال په کوم طرز سره پیش کړو چې «کالجوهر» نو دا صحیح ندے؛ ځکه چې دا تمثیل مخالف دے د تمثیل د نمط سابق نه «صغری» او کوم تمثیل چې شان ئی دا وی صحیح نه وی «کبری» لهذا دا هم صحیح نه شو «نتیجه» دلیل د کبری ظاهر دے چې ماتن رحمة الله علیه عمده شخص دے ده لره په یو طرز باندی عبارات پیش کول پکار دی. دلیل د صغری دا دے چې ماتن رحمة الله علیه د عین مرکب دپاره مخکښې مثال په طریقے د حصر سره پیش کړو او وی ویل: «و هو الجسم» پدی شان چې مبتدا معرفه او خبر هم معرف باللام معرفه ده، او قانون دا دے چې خبر معرف باللام وی؛ نو دا حصر پیدا کوی لهذا عین مرکب منحصر شو په جسم کښې. اوس چې کله د عین غیر مرکب د تمثیل نوبت راغلو؛ نو شارح رحمة الله علیه په طریقے د حصر سره نه بلکه په طریقے د تشبیه سره مثال پیش کړو چې «کالجوهر» دا ولی؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه فرمائی «احترازًا» چونکه ماتن رحمة الله علیه عمده شخص دے او د عمده شخص په کلام کښې چې تغیر راشی؛ نو په هغے کښې ضرور څه نکته وی، پس حاصل د جواب دا دے چې صغری منم خو کلیت د کبری دی نه منم؛ ځکه هر خلاف د نمط سابق نه غیر صحیح نه وی بلکه هغه مخالفت چې په څه نکته نه وی بنا هغه غیر صحیح وی، او دلته دا خلاف په نکته بنا دے، هغه نکته دا ده چې که ماتن رحمة الله علیه «و هو الجوهر» په طریقے د حصر سره ویلی وے؛ نو د فلاسفوٴ د طرف نه اعتراض راتلو په ماتن رحمة الله علیه باندی، چې عین غیر مرکب خو په «جوهر الفرد بمعنی الجزء الذی لا یتجزی» کښې ندے منحصر بلکه عین غیر مرکب د دینه علاوه هم شته چې «هیولی، صورت، عقول، نفوس مجرده» دی. اوس دا اشیآء اګر چې د متکلمینُ په نیز خو باطل دی «او ماتن رحمة الله علیه هم د متکلمینُ نه دے» لیکن د دی په ابطال باندی ماتن رحمة الله علیه دلائل ندی قائم کړی، پس اول د دی ابطال پکار وو پس د هغی نه په طریقے د حصر سره مثال پیش کول پکار وو، او دا خو چونکه شوی نه دی؛ پدی وجه ماتن رحمة الله علیه او ویل: «کالجوهر». په خلاف د مخکښې قسم چې عین مرکب دے په هغی کښې د چا خلاف نشته بلکه متعین ده چې عین مرکب جسم دے، پدی وجه هلته حصر شوے دے.

الاختلاف في وجود الجزء الذي لا يتجزّى و عدم وجوده

قوله: و عند الفلاسفة: ۲ـ په وجود او عدم وجود د جزء لا یتجزی کښې اختلاف طرف ته اشاره کول دی. پدی سره تحریر د محل النزاع هم وشو. مختلفین فلاسفه او متکلمین دی، د فلاسفوٴ

نه مراد حکمآء مشائيين چې ارسطاطاليس او د هغه متبعين دی ، د دوی دعوی دا ده چې "لا وجود للجوهر الفرد" د جوهر الفرد دپاره وجود نشته. **اعتراض:** فلاسفه خو د جوهر الفرد په وجود باندې قائل دی ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: "**أعنى الجزء الذى لا يتجزى**" د جوهر الفر په معنی د جزء لايتجزی سره دوی نه دی قائل. **اعتراض:** بيا دوی ترکُّب د جسم د څه نه وائی ؟ **جواب:** "**و تركب الجسم انما هو من الهيولى و الصورة**" د جزء لايتجزی نه علاوه نور مواد شته چې هيولی او صورت دی او ترکب د جسم هم د دينه دے. د فلاسفؤ د مذهب حاصل دا دے چې دوی وائی: د جسم دپاره اجزآء ترکيبيه نشته البته اجزآء تحليليه ئې شته ، خو دغه اجزآء تحليليه بالقوه دی نه بالفعل لهذا په جسم کښې تجزی بالقوه راتلے شی او شئ **فى حين القوه** موجود بالفعل نه وی بلکه معدوم وی. اوس دا تجزی داسې راځی چې حس مشترکه د جزء نه صورت واخلی او خزانه خيال ته ئې نقل کړی ، بيا وهم هغی ته متوجه شی او هغی ته خطاب شروع کړی چې اے جُزءَ ! ممتد شه ؛ ځکه چې ته د جسم جزء ئې او جسم چونکه ممتد دے "**و جُزء المُمتَدّ مُمتدٌ لان الممتدّ لا يتركب من غير المُمتَدّ**" پس هر ممتد شئ قابل د تقسيم وی لهذا اے جزء ته به هم تقسيم قبلوی تر غير متناهی پوری. **اعتراض:** کيدے شی دغه جزء دومره وړوکے وی چې قابلِ احساس نه وی ؛ نو دا به څنګه تقسيم شی ؛ ځکه چې حس مشترک د عدم احساس په وجه د هغې تصوير وانغستلو او خيال ته ئې هم نقل نه کړو ؛ نو وهم به هغی ته توجه څنګه اوکړی ؟ **جواب:** آو کله چې حس مشترک د عدم احساس په وجه تصوير وانخلی ؛ نو په دغه صورت کښې وهم براه راست دغه جزء ته توجه کوی او وائی چې دلته خامخا څه جزء شته چې دا جسم ترینه جوړ دے ؛ ځکه دا جسم موجود شوے څنګه دے ؟ لهذا د دغه جزء سره وهم مخامخ دغه مخاطبه کوی کومه چې بره بيان کړے شوه.

د متکلمين په نيز باندی جوهر الفرد په معنی د جزء لايتجزی سره وجود لری او ترکب د جسم هم د دينه دے کَمَا مَرَّ.

بَيَانُ دَلَائِلِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ

> وَ أَقْوَى أَدِلَّةُ إِثْبَاتِ الْجُزْءِ أَنَّهُ لَوْ وُضِعَ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ عَلٰى سَطْحٍ حَقِيْقِيٍّ لَمْ تَمَاسَّهُ إِلَّا بِجُزْءٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ إِذْ لَوْ تَمَاسَّتْهُ بِجُزْئَيْنِ لَكَانَ فِيْهَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَكُنْ كُرَةً حَقِيْقِيَّةً. **ترجمه:** او ډير قوی دليل د اثبات د جزء لا يتجزی دا دے چې بيشکه که کيخودلے شی کُره حقيقيه په سطح حقيقی باندی ؛ نو نه ميلاوېږی د دی سره مګر په جزء غير منقسم باندی ، ولی که چرته ميلاو شی ورسره په جزئين باندی ؛ نو شی به پديکښې خط بالفعل پس نه به شی دا کُره حقيقيه.

تَشْرِيْح: **قوله: و أَقْوَى أَدِلَّةُ إِثْبَات:** ۳ـ قوی ترين دليل د متکلمينُ ذکر کوی. متکلمين د خپلے دعوی دپاره دری دلائل وړاندی کوی چې يو **أقوىٰ** ، دوه مشهور دی. په اقوی دليل باندی د پوهه

کیدلو دپاره څه اصطلاحات مخکښې یادول ضروري دي: ۱ـ تعریف الکُرة. ۲ـ تعریف الکرة الحقیقیة. ۳ـ تعریف السَّطح. ۴ـ أقسام السَّطح. او د هر قسم تعریف.

۱ـ کُرَه بضم الکاف و فتح الراء بالتخفیف ویلے شي ، د دې جمع «کُرَات ، کُرَیٰ» راځي ، په لغت کښې کره بال ته وائي. عرب ښځ بال ته «کرة القَدَم» وائي. او په اصطلاح کښې «هِیَ جِسمٌ یُحِیطُ به سَطحٌ واحدٌ في وسَطِه نُقطَةٌ ، جمیع الخُطُوطِ الخارِجَة مِنهَا إلیه سواءٌ.» ﴿التعریفات: ۱۸۳﴾ دا هغه جسم دے چې یوې سطح پرې احاطه کړې وي او په مینځ د دې کښې یوه نقطه وي ، چې ټول خطوط خارجه د دینه دغه سطح ته یو شان وي. لکه: ⬤ دا جسم شو.

۲ـ کرة حقیقیة: د دې تعریف دا دے : «هی الجِسمُ الکُرَوِیّ الذی یَکُون جمیع الخطُوطِ المفروضة الخارجَةِ عن مَرکَزِه مُتَساوِیة البُعْدِ» یعنې دا هغه جسم کروی دے چې پدیکښې بالفعل خطوط نه وي بلکه خطوط ئې مفروض وي. او د دې جسم چې کوم مرکز دے د هغې نه چې کوم مفروض خطوط غاړې طرف ته وتلي وي د دې ټولو مقدار به یو شان وي یعنې لنډ اوږده به نه وي ، البته بالفعل به خطوط نه لرې لکه دا ⊛ جسم شو. اوس د دې جسم د مرکز نه چې کوم خطوط را وتلي دي د ټولو بُعد یعنې مقدار یو شان دے. په خلاف د نورو اشکالُ باندې چې د هغې خطوط مفروضه خارجه عن المرکز یو شان مقدار واله نه وي لکه شکل مربع ته ګوره. ⊠ اوس د دې شکل ګوټونو ته چې کوم خطوط وتلي دي دا اوږده دي د هغه خطوطو نه کوم چې دې نورو اطراف ته تلي دي.

۳ـ السطح: په لغت کښې طرف ته وائي. او په اصطلاح کښې: «هو الذی یَقبَلُ الانقِسامَ طُولًا وعَرضًا لَا عُمُقًا ، و نِهایَتُهُ الخطُّ» دا طرف د جسم هغه دے چې په جهتین سره تقسیم قبلوي یعنې طولًا عرضًا نه عمقًا او منتهي د دې خط وي.

۴ـ أقسام السَّطح: سطح اولًا په دوه قسمه ده: سطح حقیقي ، سطح غیر حقیقي. سطح حقیقي دیته وائي چې په هغې باندې خطوط مستقیمه فرض کول ممکن وي ، یعنې داسې خطوط رابشکل په هغې باندې ممکن وي چې که په دغه خطوطُ باندې نقطے فرض کړے شي ؛ نو دغه ټولے نقطے به یو شان سیده وي لاندې باندې به نه راځي. او سطح غیر حقیقي هغه ده چې داسې نه وي. د سطح حقیقي مثال لکه دا شکل شو: ▬▬▬ او د بسطح غیر حقیقي مثال لکه دا شکل شو: ⌒⌒⌒ بیا سطح حقیقي په دوه قسمه ده: ۱ـ سطح حقیقي مستقیمه. ۲ـ سطح حقیقي مستدیره.

د سطح حقیقي مستقیمه تعریف دا دے: «هُو الَّذِی تکُونُ جَمِیعُ اجزائِه عَلَی السَّوآءِ لا یَکُونُ بَعْضُهَا اَرْفَعُ وَبَعْضُهَا اَخْفَضُ» دا هغه سطح ده چې ټول اجزآء د دې یو شان وي د یو بل نه اوچت ښکته نه وي. یعنې ټول اجزآء ئې داسې برابر وي چې نظر کول پدیکښې اول ، وسط او آخر ته یو شان وي چې یو طرف بل طرف ته د کتلو نه حائل نه واقع کیږي لکه: ترکان چې لرګے سیده کړي او بیا د یو سر نه سترږه کرمه کړي او بل طرف ته نظر ورسوي. بالفاظ دیگر: داسې هموار وي چې لوړه جوړه پکښې نه وي لکه شیشه چې څنګه هموارہ وي. سطح حقیقي مستدیره داسې نه وي بلکه لوړه جوړه پکښې وي پدې شان چې نظر اول او آخر ته چې کوي نو وسط پکښې حائل واقع کیږي.

پس د تمهید نه د دلیل حاصل دا دے: چې که یو څوک کره حقیقیه په سطح حقیقی باندې کیدی ؛ نو دغه کره حقیقیه به د دغه سطح سره تماس «ملاقات» په یوه نقطه باندې کوی ؛ ولی که په نُقطتَین ورسره تماس وکړی ؛ نو دا دواړه نقطے به د عرضیت په وجه باندې قائم وی په خپل محل پورې چې کره حقیقیه ده ، اوس دا دوه نقطے چې یوځائے شی ؛ نو بالفعل خط به ترینه جوړ شی او تقسیم به پکښې راشی لهذا د دی په محل کښې به هم خط بالفعل پیدا شی ؛ نو په کره حقیقیه کښې خط بالفعل راغے او تقسیم ئی قبول کړو «لانّ إنقسام الحال یستلزم إنقسام المحل» حالانکه مونږه دا ثابته کړې ده چې په کره حقیقیه کښې بالفعل خط نه وی ؛ ځکه د کره حقیقیه ټول اجزاء غونډ «ګول» وی. اوس چې کله د دغه کره حقیقیه تماس د سطح حقیقی سره په یوه نقطه غیر منقسمه باندې وشو ؛ نو د دی محل به هم غیر منقسم وی او د دی سره به جزء لایتجزی ثابت شی چې دغه زمونږه مدعی ده.

قوله: فلم تکن کرة حقیقیة: د کره حقیقیه تعریف مونږه کړی دے چې خط بالفعل به پکښې نه وی ، اوس چې اتصال د دغه کره په نقطتین باندې وشو ؛ نو د دغے نه به یو بُعد جوړ شی چې هغی ته خط وائی او پدی صورت کښې به دغه کره کُره حقیقیه پاتی نه شی ؛ ځکه چې کره حقیقیه کښې بالفعل خط نه وی.

وَ أَشهُرُهَا عِندَ المَشَائِخِ وَ جهَانِ. الأَوَّلُ أَنَّهُ لَو کَانَ کُلُّ عَینٍ مُنقَسِمًا لَا إِلَی نِهَایَةٍ لَم تَکُنِ الخَردَلَةُ أَصغَرَ مِنَ الجَبَلِ لِأَنَّ کُلًّا مِنهُمَا غَیرُ مُتَنَاهِي الأَجزَاءِ وَ العَظَمُ وَ الصِّغَرُ إِنَّمَا هُوَ بِکَثرَةِ الأَجزَاءِ وَ قِلَّتِهَا وَ ذٰلِکَ إِنَّمَا یُتَصَوَّرُ فِي المُتَنَاهِي. وَ الثَّانِي أَنَّ إِجتِمَاعَ أَجزَاءِ الجِسمِ لَیسَ لِذَاتِهِ وَ إِلَّا لَمَا قَبِلَ الإِفتِرَاقَ فَاللهُ تَعَالَی قَادِرٌ عَلَی أَن یَخلُقَ فِیهِ الإِفتِرَاقَ إِلَی الجُزءِ الَّذِي لَا یَتَجَزَّی لِأَنَّ الجُزءَ الَّذِي تَنَازَعنَا فِیهِ إِن أَمکَنَ إِفتِرَاقُهُ لَزِمَت قُدرَةُ اللهِ تَعَالَی عَلَیهِ دَفعًا لِلعِجزِ وَ إِن لَم یَکُن ثَبَتَ المُدَّعٰی. **ترجمه:** او په دغه دلائل کښې ډیر مشهور دلیل به نیز د مشائخ باندې دوه دی. اول د دغه دلیلینُ نه دا دے چې که چرې هر یو عین غیر متناهی تقسیم قبلوی ؛ نو نه به شی د «وُرې» یا د «شرشم» دانه ووړکی د غر نه ؛ ځکه چې هر یو د دی دواړو نه غیر متناهی اجزآء واله دی ، او لوئ والے ووړوک والے خو یقینا په ډیر والی او لګ والی د اجزاء سره دے او دا متصور کیږی په متناهی کښې. دویم دلیل دا چې اجتماع د اجزآء د جسم د ذات په وجه ندہ ، کنه دی به افتراق «تقسیم» نه قبلولے ، پس الله تَعَالَی قادر دے پدی چې پیدا کړی پدیکښې افتراق لره هغه جزء ته چې تجزی نه قبلوی ؛ ځکه هغه جزء چې زمونږه د دواړو دلو پکښې جګړه ده که ، د دغے جزء افتراق ممکن وی ؛ نو لازمیږی قدرت د الله تَبَارَکَ وَتَعَالَی د دفع د عجز په وجه باندې. او که افتراق ممکن نه وی ؛ نو پس ثابت شوه مدعی «زمونږه».

تَشرِیح: قوله: و أشهرها: ـ مشهورترین دوه دلیله د متکلمین ذکر کوی. «الاول» اول دلیل په اصل کښې د فلاسفۀ په یو قانون او قاعده باندې رد دے چې هغوی ئی ذکر کوی په ابطال د جزء لایتجزی کښې ؛ نو مونږه به د دغے قاعدے رد وکړو بس دغه به دلیل شی په اثبات د جزء لایتجزی باندې. حاصل دا دے چې فلاسفه وائی: هر عین غیر متناهی تقسیم قبلوی ، اوس د دی قاعدے په توافق باندې داسی عین نشته چې په هغی کښې تقسیم یو حد ته ورسیږی او نور تقسیم نه قبلوی چې د هغی نه جزء لایتجزی ثابت شی. متکلمین دا قاعده رد کوی په دلیل استثنائی رفعی سره. وائی: چې که چرته هر یو عین تقسیم شی غیر متناهی ته ؛ نو د وُرئ دانه «خردله» به اصغره نه شی د «جبل» نه لکن التالی باطل فالمقدم مثله. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے په مشاهده سره ثابته ده

د وُری/ شرشم دانه خو د غر نه وړه ده اګر که دغه غر وړوکے ولی نه وی. «د لیل الملازمة» چې شارح رحمة الله علیه ذکر کوی په دی قول سره «لأنّ کُلًّا منهما» حاصل ئی دا دے چې د وُری دانه او غر دواړه عین دی، او هر عین بنا ستاسو په قاعده باندی غیر متناهی تقسیم قبلوی پس خردله او جبل دواړه به هم غیر متناهی تقسیم قبلوی په دغه مناسبت سره به د خردله غیر متناهی اجزآء د جبل د غیر متناهی اجزآء نه کم نه وی، لهذا خردله به د جبل نه وړه هم نه وی؛ وجه دا ده چې وړوکوالے د یو جسم د بل نه به په اعتبار د قلت د اجزآء سره وی د بل جسم نه اوس چې هر عین غیر متناهی شو؛ نو قلت او کثرت د اجزآء د یو بل نه متحقق نه شو پس دواړه عینین مساوی شو. اوس چې دا قانون او قاعده باطله شوه؛ نو معلومه شوه چې په اعیان کښې بعض داسی شته چې د هغی تقسیم متناهی او ختمیږی چې د ممکنه تقسیماتُ نه پس د هغه تقسیم نور نه کیږی. اوس په کوم جزء چې تقسیم ختم شو او مزید نور نه تقسیمیږی هم دغه جزء جزء لا یتجزی دے.

قوله: و ذلک انما یتصور: یعنی کمے زیاتے په متناهی کښې متصور کیږی نه په غیر متناهی کښې؛ وجه دا ده چې د کمی زیاتی تحقق هله کیږی چې په یو جسم کښې یو جزء وی او د هغی په مقابله کښې په بل جسم کښې جزء نه وی. اوس چې اعیان غیر متناهی شو؛ نو د یو عین د هر جزء په مقابله کښې به په بل عین کښې جزء موجود وی؛ نو غټ والے وړوکوالے د کوم ځائے نه راغے؟

قوله: و الثانی أنّ اجتماع أجزآء: شارح رحمة الله علیه د متکلمینُ د طرف نه دویم دلیل مشهور ذکر کوی.

﴿تمهید﴾ په دلیل باندی پوهه په یو څو مقدمات باندی بنا ده: ۱ـ ذات د شئ چې د کوم څیز مقتضی وی هغه څیز ته ذاتی د شئ ویلے کیږی، او د ذاتی معنی دا وی چې د دغه څیز به د دغه ذات نه زوال او انفکاک نه کیږی مثلا: ذات د نَارَ تقاضا د **حرارت** کوی لهذا حرارت به د نار دپاره ذاتی وی پدی معنی چې حرارت به د **نَار** نه عَادَةً نه منفک کیږی خو چې کوم ځائے کښې **نَارْ** وی بس **حرارت** به ورسره وی، که ته وائی چې **نَارْ** د نمرود خو د ابراهیم عَلَیْهِ السَّلَامُ دپاره حار نه وو؟

جواب: مونږه قید د عَادَةً لګولے دے او **نَارْ** د نمرود چې په ابراهیم عَلَیْهِ السَّلَامُ باندی «**بَرْدًا وَّ سَلَامًا**» شوے وو؛ نو دا د ابراهیم عَلَیْهِ السَّلَامُ معجزه وه او معجزه امر خارقه للعاده وی، هم دغه وجه ده دغه وور د ابراهیم عَلَیْهِ السَّلَامُ نه علاوه د هر څیز دپاره هم حار وو.

۲ـ زوال د اجتماعیت د شئ ته تقسیم او تفریق وائی. مثلا: اوبه په جګ کښې جمع دی او ته ترینه په ګلاسونو کښې واچوی دا تقسیم شو.

۳ـ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په ټولو ممکناتُ باندی قادر دے.

پس د دی مقدماتِ ثلثه نه حاصل د دلیل په داسی طریقے سره چې د کتاب عبارت پری ولګی داسی دے چې په جسم کښې دننه چې کوم اجزاء دی د جسم ذات د هغی مقتضی ندے چې دغه اجزآء کنی ذاتی د جسم شی. «**و الا لما قَبِلَ الإفتراق**» یعنی که د جسم د اجزآء اجتماعیت ذاتی د جسم وے؛ نو دغه اجزآءُ به افتراق او تقسیم نه قبلولے په حکم د مقدمه اولی باندی «**لکن التالی باطل فالمقدم مثله**» «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے؛ ځکه ذاتی د شئ معلول د شئ وی؛ نو جسم به علت او دغه اجتماعیت د اجزآء به معلول وی او تخلف د معلول د علت نه جائز ندے،

او «دليل الملازمة» دا دے چې د جسم دغه اجزاء د جسم نه زائله كيږى او تقسيم قبلوى او دا خبره بديهي ده. اوس چې زوال د اجتماعيت د اجزآء راغے ؛ نو په حكم د مقدمه ثانيه باندى دا عين افتراق او تقسيم دے. اوس مقدمه ثالثه زمونږه دا وه چې «اَللهُ قَادِرٌ» نو الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ پدى هم قادر دے چې په جسم كښې څومره ممكنه تقسيمات دى هغه كل ممكنه تقسيمات بالفعل موجود كړى، يعنى د جسم اجزآء به تقسيميږى تقسيميږى تر دے پورى چې يو جزء ته ورسيږى چې په هغى كښې تقسيم نه راځى او دغه جزء ، جزء لا يتجزى دے او هم دا زمونږه مدعى ده.

قوله: لان الجزء الذى: دا عبارت د يوے محذوفے دعوى دليل دے چې «فثبت المُدّعٰى لأنّ الجزء الذى» يعنى زمونږه مدعى ثابته شوه ؛ ځكه چې دغه آخرى جزء چې زمونږه او د فلاسفؤ په درميان كښې متنازع دے چې مونږه ورته **لايتجزٰى** وايو او فلاسفه ورته **مُتجزى** وائى ، كه پديكښې نور تقسيم ممكن شى ؛ نو د الله تَعَالىٰ نه د عجز د دفع كولو په بنياد باندى لا زميږى قدرت د الله تعالى خو دا خلاف المفروض ده ؛ ځكه فرض شوى دا ده چې كل ممكنه تقسيمات پكښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ بالفعل موجود كړى دى هيڅ قسم ممكنه تقسيم باقى ندے پاتى شوے. او كه د دغه جزء مزيد تقسيم نه كيږى ؛ نو هم دغه جزء لايتجزى دے او دغه زمونږه مدعى ده. **بالفاظ ديگر:** په دغه آخرى جزء كښې مزيد تقسيم ممكن دے كه واجب دے او كه ممتنع دے ؟ كه ممكن وى خو الله تعالى به پرى قادر وى خو مونږه وايو الله تَعَالىٰ پكښې كل ممكنه تقسيمات موجود كړى دى. او كه واجب وى خو غلطه ده ؛ ځكه واجب خو يو ذات د بارى تَعَالىٰ دے. او كه ممتنع وى ؛ نو دغه زمونږه مدعى ده چې ثابته شوه.

بَيَانُ الرَّدِّ عَلٰى دَلَائِلِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ

وَ الْكُلُّ ضَعِيْفٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فلأنّه إنّمَا يدُل على ثُبُوتِ النُّقْطَةِ و هُو لا يَسْتَلْزِمُ ثبُوتَ الجُزْءِ ؛ لِأنَّ حُلُوْلَهَا فى المحَلّ لَيْسَ حُلُوْلَ السَّرَيَانِ حتّى يَلْزم من عَدَمِ إنقِسَامِهَا عَدَمُ إنقِسامِ المحَلّ. و أمّا الثَّانِىْ و الثَّالِثُ فَلأنَّ الفَلَاسِفَةَ لا يَقُوْلُوْنَ بأنَّ الجِسْمَ متالّفٌ مِنْ اَجزآءٍ بِالفِعْلِ و انَّهَا غَيرُ مُتَنَاهِيَةٍ بَلْ يَقُوْلُوْنَ: إنَّه قَابِلٌ لإنقسامَاتٍ غيرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَ لَيسَ فِيْه إجْتِمَاعُ أجْزَاءٍ اصْلًا. و انَّمَا العَظْمُ و الصِّغرُ باعتبار المِقْدَارِ القَائِمِ به لَا باعْتِبَارِ كَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَ قِلَّتِهَا ، وَ الإفتِرَاقُ ممكنٌ لا الى نهَايَةٍ فلا يَسْتَلْزِمُ الجزْءَ. و امّا أدِلَّةُ النَّفى أيضًا فلَا تَخْلُوْ عَنْ ضُعْفٍ و لهٰذا مَالَ الْإمَامُ الرَّازِى رحمة الله عليه فِى هٰذه المَسْئَلَةِ إلى التَّوقّف ، فَإنْ قِيْلَ: هَلْ لهٰذا الخِلَافِ ثَمَرَةٌ ؟ قُلْنَا: نَعَمْ فى إثْبَاتِ الجوْهَرِ الفَرْدِ نجَاةٌ عن كَثِيْرٍ من ظُلُمات الفَلَاسِفَةِ مِثْلُ إثباتِ الهيُوْلٰى و الصُّوْرَةِ المؤدّى إلى قِدَمِ العَالَمِ و نَفْيِ حَشْرِ الأجْسَادِ و كَثِيْرٍ مِّنْ أُصُولِ الهِندَسَةِ المُبْتَنٰى عَلَيْهَا دَوَامُ حَرَكَاتِ السَّمٰوَاتِ و إمتِنَاعُ الخَرْقِ وَ الإلْتِيَامِ. **ترجمة:** او دا ټول «دلائل» ضعيف دى ، هر چې اول دليل دے ؛ نو پدى وجې كمزورے دے چې بيشكه دا دلالت كوى په ثبوت د نقطه باندى او دا نده مستلزم ثبوت د جزء لا يتجزى لره ؛ ځكه ننوتل د نقطے په محل كښې ندى په حلول سريانى سره كنى چې لازم شى د عدم انقسام د نقطے نه عدم

انقسام د محل. او هر چې دویم او دریم دلیل دے ؛ نو دا ځکه کمزوری دی چې فلاسفه ندی قائل پدی خبره چې جسم مرکب دے د اجزاء نه باالفعل او دغه اجزاء غیر متناهی دی ، بلکه هغوی وائی چې جسم قابل د انقسامات غیر متناهیه دے او نشته په جسم کښې اجتماع د اجزاء هرګز. او بیشکه لوی والے او وروکوالے په اعتبار د هغه مقدار سره دے چې قائم دے په جسم پورې نه په اعتبار د ډیر والی لږ والی د اجزاء سره. او افتراق ممکن دے تر غیر متناهي پورې پس دا ندے مستلزم جزء لره او هر چې دلائل د نفی دی ؛ نو دا هم ندی خالی د کمزرئ نه ، هم پدی وجه مائله شوے دے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ پدی مسئله کښې توقف ته. که څرته او ولې شی په اعتراض کښې چې آیه شته د دی اختلاف دپاره څه ثمره ؟ مونږه وایو آؤا په اثبات د جوهر الفرد کښې خلاصے دے د ډیرو تیارو د فلاسفؤ نه لکه اثبات د هیولی ، صورت چې دا رسیږی قدم د عالم او نفی د راپورته کولو د جوځوته. او "پدیکښې نجات دے" د ډیرو اصولُ د علم هندسه نه چې بنا دے په هغې باندی همیش والے د حرکت د اسمانونو او امتناع د شیلدلو او جوښت کیدلو.

تَشرِیح: قوله: و الکل ضعیف: ٥ـ رد کول دی په دلائلُ د متکلمین باندی ، شارح رحمۃ اللہ علیہ به اول نقض اجمالی اوکړی او بیا به نقض تفصیلی اوکړی. نقض اجمالی خو داسی کوی چې وائی: دا. ټول دلائل ضعیف دی. او نقضل تفصیلی پدی عبارت سره کوی چې: **«أما الاول»** د اول دلیل د ضعف حاصل دا دے چې اول دلیل ندے صحیح **«دعویٰ»** ځکه چې د دی دلیل تقریب تام ندے **«صغریٰ»** او د کوم دلیل چې تقریب تام نه وی هغه صحیح نه وی **«کبریٰ»** نتیجه ظاهره ده. دلیل د کبری دا دے چې تقریب عبارت دے د **«سوق الدلیل بحیث یستلزم منه المطلوب»** نه «چلول د دلیل په داسی طریقه چې مطلوب لره مستلزم شی» اوس چې یو دلیل مطلوب نه شی ثابتولے ؛ نو هغه دلیل ظاهره ده چې صحیح نه وی. دلیل د صغری دا دے چې ستاسو کومه دعوی ده هغه تاسو ثابته نه کړه ، او څه مو چې ثابت کړه هغه ستاسو دعوی نده ، دعوی ستاسو ده **«ثبوتُ جوهرٍ لایتجزی»** او په دغه دلیل سره ثبوت د **«نقطةٌ لایتجزی»** وشوه چې دا عرضِ لایتجزی دے ؛ ځکه د سطح حقیقی سره کره حقیقی په داسی جزء سره تماس کوی چې ناقابل تقسیم دے ، خو سطح حقیقی عرض دے لهذا د دی ناقابل تقسیم جزء به هم عرض وی او ناقابل تقسیم عرض ته نقطه وائی ؛ نو تا ثبوت د عرضِ لایتجزی وکړو نه د جزءِ لایتجزی.

قوله: لان حلولها فی المحل: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده چې. واردیږی په رد کونکی باندی ، حاصل ئی دا دے چې کبری دی منم خو صغری دی نه منم چې د دلیل تقریب تام ندے ؛ وجه دا ده چې چلو بنا ستا په قول ثبوت د عرضِ لایتجزی وشو چې نقطه ده خو د دی سره ثبوت د جوهرِ لایتجزی هم وشو ؛ ځکه چې نقطه عرض دے او د عرض دپاره یو محل یعنی جوهر ضروری دے چې دغه عرض پورې قائم شی ؛ نو د نقطه دپاره هم یو جوهر ضروری شو چې د دی دپاره محل شی ، اوس کله چې نقطه عرضِ لایتجزی شو ؛ نو د دی محل به جوهرِ لایتجزی وی او جوهرِ لایتجزی بعینه جزءِ لایتجزی دے لهذا د دلیل تقریب تام دے خپله دعوی ئی ثابته کړه ؟

جواب: د جواب نه مخکښې یو تمهید ضروری دے. هغه دا چې حلول دوه قسمه دے: ۱ـ **حُلُولِ سُرَیَانِی:** پدی حلول کښې حال په هر جزء د اجزاَء د محل کښې موجود وی پدی شان چې اشاره احدهما ته بعینه اشاره وی آخر ته او عدم تقسیم د احدهما مستلزم وی عدم تقسیم د آخر لره لکه: **«حلول البیاض فی اللّبن»** چې بیاض (چې حال دے) په هر جزء د اجزاَء د لبن کښې (چې

محل دے) موجود دے ، پدی شان سره چې اشاره او تقسیم د بیاض تقسیم د لبن دے او عدم تقسیم د بیاض عدم تقسیم د لبن دے او بالعکس. «و کحلول المآء فی الورد ، و حلول الملح فی الطعام ، و حلول السکر فی فی المآء». ۲۔ **حُلُول طَرِیانی:** چې پدی حلول کښې حال په هر جزء د اجزآء د محل کښې نه وی موجود البته کل حال په کل محل کښې موجود وی «**کالمآء فی الکوز**» پدی حلول کښې عدم انقسام یا انقسام د حال مستلزم نه وی انقسام یا عدم انقسام د محل لره.

اوس حاصل د جواب دا دے چې حلول د نقطه په خپل محل کښې حلول سریانی ندے چې عدم انقسام د حال «**نقطه**» مستلزم شی عدم انقسام د محل «**جوهر**» لره. بلکه حلول طریانی دے ؛ ځکه نطقه منتهیٰ د خط وی دا نه چې په هر جزء د اجزآء د خط کښې نقطه موجوده وی ، پس عدم انقسام د دی مستلزم نه ګرځی عدم انقسام د محل لره. لهذا وجه د ضعف د دلیل برقرار ده.

اعتراض: ستا د تفصیل نه معلومه شوه چې نقطه په کُرَّه کښې موجوده ده حلانکه نقطه عبارت دے د طرف الخط نه او په کُرَّه کښې خط بالفعل نشته **کما مرَّ** ؛ نو طرف الخط به د کوم ځائے نه راشی ؛ ځکه عدم وجود د ذو الطرف «**خط**» مستلزم دے عدم وجود د طرف «**نقطه**» لره؟

جواب: دا خبره چې خلق کوی چې «**النقطة طرفُ الخط**» دا قضیه مهمله ده چې په قوت د جزئیه کښې ده لهذا کله کله نقطه طرف الخط نه وی لکه په شکل مخروطی کښې. شکل مخروطی هغې شکل ته وائی چې إحاطه پری کړی وی حَدَّینُ لکه د هاتی خرتم یا بل دِ شکل لکه پائپ شو.

جواب: د متکلمینُ د طرف نه د مذکوره رد نه جواب دا دے چې دلیل اول صحیح دے او تقریب ئی تام دے چې اثبات د جوهرِ لایتجزی ئی کړے دے ؛ ځکه چې حلول د نقطه په خپل محل کښې حلول سریانی دے نه چې حلول طریانی دی ؛ ځکه پدی تعریف د حلول سریانی صادق دے پدی شان چې نقطه په هر جزء د اجزآء د خط کښې موجوده ده ؛ ځکه چې مونږه په یو خط کښې تقسیم وکړو او دوه حصے ئی کړو ، بیا ستا نه تپوس وکړو چې پدی حصتینُ کښې نقطه شته کنه ؟ ته به وائی چې شته ، بیا په دغه حصتینُ کښې مونږه مزید تقسیمات کوو او په هر جزء مونږ ستا نه تپوس وکړو چې نقاط پکښې شته کنه ؟ ته به جواب په اثبات سره راکوی «**و ما هذا الا حلول السریان**» او په حلول سریانی کښې عدم انقسام د حال مستلزم وو عدم انقسام د محل لره لهذا جوهرِ لایتجزی ثابت شو.

قوله: و أما الثانی و الثالث: شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په دلیلین مشهورین د متکلمین باندی ، اولاً په دوارو باندی اجتماعًا رد کوی ، بیا انفرادًا په هر یو باندی رد کوی. پدیکښې اول دلیل رد وو په قاعده د فلاسفۇ باندی په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره. چې که هر عین تقسیم غیر متناهی قبول کړی ؛ نو خردله به اصغر من الجبل نه شی. دا دلیل بنا وو په مقدمتینُ باندی ۱۔ چې هر عین تقسیم غیر متناهی لره قبلوی (دا مقدمه د دویم دلیلِ مشهور سره هم تعلق لری) ۲۔ عظم ، صغر د جسم په اعتبار د کثرت او قلت د اجزآء سره وی. شارح رحمۃ اللہ علیہ دا مقدمتَینُ ملحوظ ساتی او رد کوی. پدیکښې اوله مقدمه غلطه ده ؛ ځکه چې فلاسفه چې وائی: «هر عین غیر متناهی تقسیم قبلوی» د دی دا معنی نده چې په خارج کښې به هر عین بالفعل تقسیمیږی او اجزآء به ئی مونږه وینو ، بلکه د دی مطلب دا دے چې د عین تقسیم غیر متناهی دے وهمًا و فرضًا. **بالفاظ دیگر:**

فلاسفه په جسم کښې د وجود د اجزآء بالفعل او د هغې د عدم تناهي ندي قائل دا مذهب د نظام معتزلي دے نه چې د فلاسفۇ، بلکه هغوی وائي چې جسم متصل واحد بسیط وحداني دے پدیکښې څه جوړ او ترکیب بالفعل نشته، یعنې د دې نه اجزآء تحلیلیه شته او نه ئې اجزآء ترکیبیه شته. او د دې خبرې «چې جسم غیر متناهي تقسیم قبلوي» مطلب دا دے چې د دې دا تقسیم په یو حد باندې نه ودریږي. یعنې «**عدم تناهي بمعنی لاتقف عند حدّ**» ده، شارح رحمة الله علیه د دې غلط فهمۍ د ازالے دپاره د فلاسفۇ مذهب ذکر کوي پدې عبارت سره «**بل یقولون انه قابل**» لهذا اوله مقدمه غلطه شوه.

قوله: و انما العظم والصغر: دا انفرادًا رد دے په اول دلیل مشهور باندې او پدې سره په دویمه مقدمه باندې رد کول دي: چې دویمه مقدمه هم غلطه ده؛ ځکه چې د لوی والي ورکوالي د جسم دپاره سبب ډیر والے لږ والے د اجزآء ندے، بلکه د دې دپاره سبب هغه مقدار دے چې قائم وي په دغه اجزآء پورې؛ ځکه کله د یو جسم اجزآء کم وي خو غټ غټ وي؛ نو دغه جسم د بل هغه جسم نه غټ وي چې د هغې اجزآء زیات وي خو واړه واړه وي لکه: هاتي او ماشے، چې د هاتي اجزآء د ماشي د اجزآء نه کم دي؛ ځکه د هاتي وزرې نشته د ماشي شته، د هاتي ښپے خلور او د ماشي شپږ دي، خو بیا هم هاتي غټ دے پدې شان چې روغ ماشے د هاتي د یو جزء هومره هم ندے؛ ځکه چې د هاتي د اجزآء مقدار غټ دے د ماشي نه.

قوله: و الافتراق ممکن: شارح رحمة الله علیه رد کوي په دویم دلیل مشهور باندې انفرادًا. دا دلیل هم بنا رو په مقدمتین باندې. ۱۔ په هر جسم کښې اجتماع د اجزآء ده بالفعل. ۲۔ په متنازع فیه جزء کښې افتراق ممتنع دے پس د بالفعل ممکنه تقسیماتُ نه. پدیکښې د اولے مقدمې رد مخکښې وشو چې دا چا ویلي دي چې په جسم کښې اجزآء بالفعل موجود دي بلکه جسم متصل واحد بسیط وحداني دے پدیکښې څه جوړ او ترکیب نشته **کما مرّ**. دویمه مقدمه هم غلطه ده؛ ځکه چې په جسم کښې د کل ممکنه تقسیماتُ نه روسته به افتراق هله ممتنع وے چې دغه تقسیمات خو په یو حد باندې ودریدلے چې د هغې نه روسته بل تقسیم پکښې نه راتلے. خو د جسم د تقسیم څه انتها نشته؛ نو د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ قدرت چې د تقسیم کومے یوے مرتبے ته ورسیږي د هغې نه اخوا هم تقسیم ممکن دے لهذا **جزء لایتجزی** ثابت نه شو.

جواب: د شارح رحمة الله علیه رد په دلیلین مشهورین باندې بے ځایه دے؛ ځکه چې تقسیمات او افتراقات غیر متناهیه به خالي نه وي یا به واجب وي یا به ممتنع وي او یا به ممکن وي. شق اول باطل دے؛ ځکه واجب صرف باري تَعَالىٰ دے. شق ثاني زمونږه مقصود دے. او که شق ثالث اخلے؛ نو دغه ټول تقسیمات چې ممکن شي تر غیر متناهي پورې په معنی د «**لا تَقِفُ عند حدّ**» یا په معنی د «**ذاهبةٌ لا إلى نهاية**» سره خو هر ممکن مقدور د الله تعالی دے، اوس د الله تَعَالىٰ دا قدرت شته چې ټول ممکنه تقسیمات پکښې موجود کړي او بل تقسیم پکښې پاتي نه شي؛ نو جزء لایتجزی ثابت شو.

قوله: و أما أدلة النفي: ٦۔ اشارةً دلائل د فلاسفۇ ذکر کوي. د دوی دپاره هم دلائل شته چې په فن د حکمت کښې تفصیلا ذکر دي مونږه به ئې په طریقے د اختصار سره را نقل کړو. حاصل ئې

دا دے: چې فلاسفه وائي وجود د جزء لايتجزى باطل دے «دعوى» ولې که وجود د جزء لايتجزى حق شي؛ نو ممکن به شي فرض کول د جزء په وسط د جزئين کښې او تالي باطل دے پس مقدم ئې مثل شو. «دليل الملازمة» ظاهر دے؛ ځکه چې يو شئ موجود وى؛ نو د هغى واقع کول په مينځ د شيئين کښې جائز وى؛ نو دغه جزء به هم په مينځ د جزئين کښې لکه: داسې واقع کول جائز وى. دويم دا چې هر جسم په ابعاد ثلثه «طول، عرض، عمق» باندې مشتمل وى لهذا درې اجزاء ځکه ضرورى دى چې تحقق د دغه ابعاد ثلثه راشي په جسم کښې کما مر. «دليل بطلان التالي» دا دے چې فرض کول د يو جزء بين الجزئين مستلزم دى محال لره «صغرى» او مستلزم د محال محال وى «كبرى» لهذا وقوع د جزء بين الجزئين هم محال شوه. کبرى ظاهره ده. دليل د صغرى دا دے چې جزء بين الجزئين چې فرض کړے شي؛ نو عقلاً دوه احتماله دى. ۱۔ دا چې دغه وسط واله جزء به مانع وى د تلاقى د طرفين نه. ۲۔ چې وسط واله جزء مانع نه وى د تلاقى د طرفين نه. اول صورت باطل دے؛ ځکه دا مستلزم دے تقسيم د جزء لايتجزى لره پدى شان چې د دغه مينځ واله جزء دپاره يمين او شمال شته اوس د دى يو طرف به د ښئ طرف واله جزء سره لګيدلے وى، او بل طرف به ئې د ګس طرف واله جزء سره لګيدلے وى هله به مانع ګرځى، اوس هر يو طرف د دغه وسطي جزء غير دے د بل طرف نه؛ نو دغه وسطي جزء تقسيم شو او تقسيم په جزء لايتجزى کښې باطل دے. دغه شان د ښئ او ګس طرف واله جزء هم تقسيم شو؛ ځکه د دى يو طرف د وسطي جزء سره ميلاؤ شو او بل طرف د هر واحد مهمل دے يعنى د هيڅ څيز سره ندے ميلاو لهذا دغه هر يو جزء هم بداهةً تقسيم شو.

دويم صورت هم باطل دے؛ ځکه که وسطي جزء مانع نه شي د تلاق د طرفينُ نه؛ نو لازم به شي تداخل د جواهرُ او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دليل الملازمه» ظاهر دے؛ ځکه چې کله وسطي جزء مانع نه شو نو ظاهره ده چې دغه وسطي جزء به په دغه طرفين کښې داخل شوے وى پدى شان چې نيم به په يو کښې او نيم به په بل کښې ننوتلے وى لکه: (●) داسې. پدى شان چې اشاره به احدهما ته عين اشاره وى آخر ته. او تالي باطل دے؛ ځکه دا خو تداخل راغے په جواهر کښې او تداخل په جواهرُ کښې ممتنع دے؛ ځکه تداخل عبارت دے د «دخولُ شيءٍ في شيءٍ من غير ازدِيَادِ حُجْمٍ» نه، او تداخل په جواهرُ کښې پدى معنى سره باطل دے. البته په اعراضُ کښې تداخل راتلے شي؛ ځکه د اعراضُ حجم نشته مثلاً: ضوء المصباح چې د دى سره ضوء النار يوځائے شي تداخل به پکښې راشي بغير د ازدياد د حجم نه.

قوله: فلا تخلو عن ضعف: ۷۔ رد کول دى په دلائلُ د فلاسفؤ باندې چې دا هم د ضعف نه خالي ندى؛ ځکه مونږه وايو چې دغه وسطاني جزء د د تلاق د طرفينُ نه مانع ندے، باقي شوه دا چې تداخل د جواهرُ ممتنع دے؟ مونږه وايو جائز دے په مشاهدے سره ثابت دے لکه: انسان. خوراک اوکړى تداخل د جواهرُ راغے بغير د ازدياد د حجم نه.

قوله: و لهذا مال الامام الرازي رحمه الله: ۸ ــ تفريع ده په مخکښې اختلاف باندې. امام رازى رحمه الله توقف پديکښې خبره کښې نه کوى چې جزء لايتجزى ثابت دے کنه؛ ځکه ثبوت د جزء لايتجزى منصوصى دے الله تبارك وتعالى فرمائى: «وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ» [سبا: ۱۹] بلکه توقف د

امام په ترکب د جسم کښې دے چې دا د څه نه مرکب دے؟ او دا په هغه لس مذاهبُ کښې یو مذهب دے کوم چې په فن دحکمت کښې ذکر کولے شی.

قوله: فان قيل: ۹۔ منشأ د اعتراض دا ده چې مخکښې دلائلُ د متکلمینُ ته د ضعف نسبت وشو، او دلائل د فلاسفۀ هم د ضعف نه خالی نه شو؛ نو د دی اختلاف څه ثمره شته، پکار ده چې متکلمین دی د دی خبری نه غلی شی چې جزء لا یتجزی شته، یا دی مذهب د فلاسفۀ اختیار کړی په ترکب د جسم کښې د هیولی او صورت نه څه نقصان به وشی؟

قوله: قلنا نعم: ۱۰۔ حاصل د جواب دا دے چې مونږه د اثبات د جزء لا یتجزی نه انکار ندے کړے بلکه مونږه وایو چې دلائل ئی مضبوط پکار دی؛ ځکه اثبات د جزء لا یتجزی اهم دے او د دی په اثبات کښې د فلاسفۀ د ډیرو تیرُو **«ظلمات»** نه خلاصے دے. هغه ظلمات شارح رحمة الله عليه اشارةً ذکر کړی دی.

قوله: **مثل إثبات الهيولى** : یعنی که جزء لا یتجزی ثابت نه شی؛ نو ترکب د جسم به د هیولی او صورت نه منل لازمیږی، او د دی منل مستلزم دی قول لره په قدم د عالَم او نفی د حشر د اجسادُ باندی، پدی شان چې د هیولی وجود تسلیم شی؛ نو د دی قدیم کیدل به هم تسلیموی؛ ځکه چې فلاسفه وائی: هر حادث مسبوق بالماده وی، اوس که هیولی حادث شی؛ نو دا به هم د دغه قاعده په مناسبت سره مسبوق بالماده وی، بیا دا ماده به هم د خپل حدوث په وجه مسبوق بالماده وی «و هلم جرًا على هذا القياس» نو د هیولی د حدوث د وجه نه به تسلسل لازم شی چې بالاتفاق مُحال دے او مستلزم د محال محال وی لهذا د هیولی حدوث هم محال شو؛ نو ظاهره ده چې قدیم به وی، اوس چې هیولی قدیم شو نو صورت جسمی به ورسره هم قدیم منی؛ ځکه د دی دواړو په مینځ کښې تلازم دے پدی شان چې هیولی محل او صورت ئی حال دے د یو بل نه بغیر نه شی موجود کیدے، اوس چې هیولی او صورت دواړه قدیم شو؛ نو جسم به هم قدیم منی چې مرکب دے د هیولی او صورت نه **«لان المركب من القديم قديم»** او چې اجسام قدیم شو؛ نو اعراض ورسره هم قدیم شو؛ ځکه چې اجسام محل او اعراض ئی حال دی **«و قدم المحل يستلزم قدم الحال»** او چې اجسام (یعنی اعیان) او اعراض قدیم شو؛ نو عالَم هم قدیم شو؛ ځکه چې عالم عبارت دے د مجموعه د اعیانُ او اعراضُ نه. او چې عالم قدیم شو؛ نو دا مستلزم گرځی نفی د حشر د اجسادُ لره پدی شان چې حشر د اجسادُ خو به پس د فنا د عالَم نه وی او قدم د عالَم منافی دے د فناء العالَم سره. لهذا حاصل دا شو چې څوک هم نفی د جزء لا یتجزی کوی هغوی د قیامت نه انکار کوی.

قوله: و كثير من اصول الهندسة: دا عطف دے په هغه مخکښې **«كثير»** باندی، او **«المبتنى عليه دوام»** صفت دے د **«كثير من اصول»** دپاره. یعنی په اثبات د جزء لا یتجزی کښې نجات دے د ډیرو اصولُ د علم هِندَسه نه، مراد د اصولُ الهندسه نه ثبوت د کُرَویت د افلاک او د دی حرکت بالاستداره دے؛ ځکه دوی وائی چې بعض د اشکالُ نه کُرَوِی دی چې متشابه الاجزآء دی، پس شکل د سماواتُ هم کُروی متشابه الأجزاء دے او د دی د هر جزء نسبت مائی الجوف ته سواسی او برابر دے، اوس چې افلاک کله داسی شو؛ نو دا به ضرور متحرک وی او که داسی نه شی؛ نو د دی فلک یو جزء به مثلا د زید او بل به د عمرو په سر باندی وی او دا نده مگر ترجیح بلا مرجح.

اوس چې افلاک متحرک شو ؛ نو د دې دا حرکت به دائمًا وي ورنه لازم به شي **قَرَار عَن مَا مِنهُ الفَرَار** ، دغه شان دا خلق وائي چې د زمانے مقدار هم دا حرکت دے چونکه زمانه غیر متناهي ده د دوي په نیز باندي لهذا حرکت د افلاک به هم غیر متناهي وي ورنه انقطاع الزمان به لازم شي و **لا یجوز ذلک عندهم.**

قوله: و امتناع الخرق: د دوي په نیز باندي د افلاک شلیدل «خَرْق» او جوختیدل «اِلتِیَام» هم جائز ندے ؛ ځکه که په افلاک کښې خرق راشي ؛ نو د دې سره به انقطاع الزمان راځي چې مقدار د حرکت دے ، دغه شان که خرق په افلاک کښې جائز شي ؛ نو فلک به قابل د حرکت مستقیمه شي حلانکه افلاک د حرکت مستقیمه قابل ندي بلکه د دوي حرکت همیشه دیارې مستدیره دے ، اوس فلک قابل د حرکت مستقیمه ولې نه شي کیدے ؟ د دې وجه دا ده چې په حرکت مستقیمه کښې شئ متحرکه یو جهت پریږدي او د بل جهت تقاضا کوي او دا په دغه وخت کښې کیدے شي چې د مخکښې نه جهات متعین معلوم وي چې «**فوق ، تحت ، یمین ، شمال**» دي. حلانکه تعیین د دې جهات د افلاک په ذریعه سره کیږي اوس که پدیکښې حرکت مستقیمه راشي ؛ نو لازم به شي اجتماع المتنافیین. حاصل دا شو چې په افلاک کښې خرق «شلیدل» او التیام «وا پس جوختیدل» نه شي راتلے ، او چې خرق او التیام نه شي راتلے ؛ نو قیامت هم نه شي راتلے ؛ ځکه قیامت عبارت دے د «**طیّ السموات و إنشقاقها**» نه. معلومه شوه چې اثبات د جزء لایتجزی ضروري دے ورنه په دغه بره ظلمات د فلاسفؤ کښې به انخلیدل ضرور راځي. والله اعلم و علمه أتم.

بَیَانُ تَعرِیفِ العَرَضِ

﴿وَ العَرَضُ مَا لَا یَقُومُ بِذَاتِهِ﴾ بَل بِغَیرِهِ بِاَن یَکُونَ تَابِعًا لَهُ فِی التَّحَیُّزِ او مُختَصًّا بِهِ إختِصَاصَ النَّاعِتِ بِالمَنعُوتِ عَلٰی مَا سَبَقَ لَا بِمَعنٰی انَّهُ لَا یُمکِنُ تَعَقُّلُه بِدُونِ المَحَلِّ عَلٰی مَا وُهِمَ فَانَّ ذٰلِکَ إنَّمَا هُوَ فِی بَعضِ الاَعرَاضِ. ﴿و یَحدُثُ فِی الاَجسَامِ وَ الجَوَاهِرِ﴾ قِیلَ هُوَ من تَمَامِ التَّعرِیفِ إحتِرَازًا عَن صفاتِ الله تعالٰی و قِیلَ لا بَل هُو بیان حُکمِه. ﴿کَالاَلوَانِ﴾ و اُصُولُهَا قِیلَ السَّوادُ و البیاضُ و قِیلَ الحُمرَةُ و الخُضرَةُ و الصُّفرَةُ اَیضًا وَ البَوَاقِی بِالتَّرکِیبِ. ﴿وَ الاَکوَانِ﴾ و هِیَ الإجتِمَاعُ و الإفتِرَاقُ و الحَرَکَةُ والسُّکُونُ. ﴿وَ الطُّعُومِ﴾ و اَنوَاعُهَا تِسعَةٌ وَ هِیَ المَرَارَةُ و الحِرقَةُ و المُلُوحَةُ و العَفُوصَة و الحُمُوضَةُ و القَبضُ و الحَلَاوَةُ و الدُّسُومَةُ و التَفَاهَةُ ثُمَّ یَحصُلُ بِحَسَبِ التَّرکِیبِ انواعٌ لا تُحصٰی. ﴿و الرَّوَائِحِ﴾ و اَنوَاعُهَا کَثِیرَةٌ و لَیسَت لَهَا اَسمَاءٌ مَخصُوصَةٌ ، و الاَظهَرُ اَنَّ مَاعَدَا الاَکوَانِ لا یَعرِضُ الَّا الاَجسَامَ. **ترجمة:** او عرض هغه ممکن دے چې قائم بذاته نه وي بلکه قائم بغیره وي ، پدې طریقه چې تابع وي د غیر په تحیُّز کښې ، او یا مختص وي په دغه غیر پورې په شان د اختصاص د ناعت بالمنعوت بنا په هغه چې مخکښې تیر شوي دي «د اختلاف د متکلمین او فلاسفؤ نه» نه پدې معنی چې نه وي ممکن تعقل د دې بغیر د محل نه لکه چې وهم شوے دے ؛ ځکه چې یقینا دا په بعض

اعراض کنبي ده. او دغه عرض پیدا کیږي په اجسامُ او جواهرُ کنبي ، ويلے شوی دی چې دا د تمام د تعريف نه دے دپاره د احتراز کولو د صِفاتُ د باری تَعَالیٰ نه ، او بعض وائی: چې نا بلکه دا بیان د حکم د عرض دے. لکه رنګونه شو او اصول د الوانُ توروالے او سپین والے دی ، او بعض وائی چې سوروالے ، شین والے ، زیړ والے ورسره هم دغه شان دی او باق په ترکیب سره حاصلیږی. او لکه «أکوان» شو او دغه اکوان اجتماع ، افتراق ، حرکت او سکون دی. او لکه «طعُوم» خوندونه شو ، او د دی اقسام نهه دی: چې هغه تریخ والے ، تیزی ، نمکین والے ، کیله خوند والے ، ترو والے ، انختیدل والے ، خوږ والے ، غوړ والے او پیکه والے دی. بیا په ترکیب سره ترینه بے شمار اقسام حاصلیږی. او لکه «روائح» بویونه شو او د دی اقسام ډیر زیات دی او د دی دپاره څه خاص نومونه نشته ، او راجح دا ده چې د اکوانُ نه علاوه چې څومره اعراض دی دا صرف اجسامُ ته عارض کیږی.

تَشْرِیْح: ربط: هر کله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د تفصیل د یو قسم د عالَم نه چې عين وو ؛ نو شروع وکړه په تفصیل دویم قسم د عالَم کنبي چې عرض دے ، ماتن رحمۃ اللہ علیہ به د دی تعریف ذکر کړی «**و العرض ما**» سره. د دی محل به ذکر کړی «**و یحدُث فی**» سره. او امثله به ئی ذکر کړی «**کالألوَان**» سره.

أغراض الشَّارح رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «**بل بغیره**» سره. ﴿۲﴾.. دفع د یو بل اعتراض به اوکړی «**بأن یکون**» سره. ﴿۳﴾.. دفع د دریم اعتراض او رد په بعض الناس به اوکړی «**لا بمعنی**» سره.

قوله: بل بغيره: ۱ـ دفع د اعتراض ده چې ستا تعريف د عرض په «**ما لا يقوم بذاته**» سره ندے صحیح ؛ ځکه د دی تعريف نه دا معلومیږی چې عرض به معدوم وی پدی وجه به قیام بذاته نه لری حالانکه مونږه عرض قسم د عالَم ګرځولے دے او عالَم قسم د موجوداتُ دے چې مونږه ترینه دلیل نیسو په اثبات د صانع باندی ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: «**بل بغيره**» چې عرض قیام بذاته خو نه لری خو قیام بالغیر لری لهذا عرض معدوم نه شو بلکه موجود شو.

قوله: بأن یَکُون تابعًا: ۲ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ دویم اعتراض دفع کوی چې د عرض دپاره تاسو قیام بالغیر ثابت کړو دا هم نده صحیح ؛ ځکه قیام عبارت دے د استوی د نصف أعلی نه د نصف اسفل سره او دا په ذوی الاجسامُ کنبي راځي او عرض جسم ندے ؟ جواب: د قیام معنی ...

دی ۱ـ اعراض نسبیه. ۲ـ اعراض غیر نسبیه. اعراض نسبیه هغه دی چې د هغې تعقل موقوف وی په تعقل د شئ آخر پوری لکه: «**أین ، إضافت ، مِلک ، متی ، وضع ، فعل ، انفعال**» شو. او اعراض غیر نسبیه هغه دی چې هغه په خپل تعقل کښې د غیر محتاج نه وی لکه: «**کم ، کیف**» شو. (۱) اوس

---

(۱).. بَیَانُ الْمَقُوْلَاتِ الْعَشَرَةِ «فائده».. د عالَم ټولے مقولے لس دی چې یوه مقوله پکښې د جوهر او باقی نهه مقولے د عرض دی.

۱ـ مقولة الجوهر: د دی تعریف دا دے: «**إذا وجد کان لا فی موضوع**» یعنی دا چې کله موجود شی نو په داسی ځائے «موضوع» کښې نه وی چې دغه ځائے د دینه مستغنی او دا ورته مفتقر او محتاج وی.

۲ـ مقولة العرض: د دی تعریف دا دے: «**اذا وُجِدَ لَکَانَ فی موضوعٍ**» یعنی چې کله دا موجود شی په یو موضوع او محل کښې ؛ نو دغه موضوع به د دینه مستغنی او دا عرض به ورته مفتقر او محتاج وی. بیا د عرض نهه مقولے دا دی.

کم کیف اضافت ملک این است متی ہم وضع فعل انفعال است

﴿۱﴾.. مقولة الکَمّ: «**هو ما یقتضی القسمة و اللّاقسمة لذاته**» دا هغه دے چې تقسیم او عدم تقسیم قبلول د ده د ذات تقاضا وی. دا بیا په دوه قسمه دے: «**کَمّ مُتّصل و هو ما یکون بین أجزئه المفروضة حدٌّ مشترکٌ**» دا هغه عرض دے چې په مابین د اجزاء مفروضه د دیکښې حد مشترک وی. حد مشترک هغه جزء ته وائی چې منتهی د یو طرف او مبدأ دبل طرف گرځیدلے شی پدی شان سره چې په ضم کولو د دغه جزء د یو طرف سره په بل طرف کښې هیڅ قسم زیادت نه راځی لکه: خط شو چې دا تقسیم کړے شی ؛ نو د دی په مینځ کښې به نقطه فرض کړو ؛ ځکه د خط تقسیم به نقطه سره کیږی اوس دغه نطقه منتهی د طرف اول او مبدأ د طرف ثانی گرځیدلے شی پدی شان سره چې دا نقطه که د هر یو طرف سره ضم کړے شی ؛ نو هیڅ قسم زیادت به دغه طرف کښې نه راځی ؛ ځکه تقسیم د خط فرضی دے په خارج کښې د دی اجزاء بالفعل متمائز کیدلے نه شی. دغه وجه ده چې بعض خلقو د کم متصل تعریف داسی کړے دے: «**هو مالا یکون اجزآئه متمائز الوجود بالفعل**» دا هغه عرض دے چې اجزاء ئې په خارج کښې بالفعل نه جدا کیږی.

کَمّ مُنْفَصِل: دا مقابل د کم متصل دے د دی تعریف به شی «**هو مالا یکون بین اجزآئه حد مشترک**» **بالفاظ دیگر**: «**هو ما یکون اجزآئه متمائز الجود بالفعل**» لکه: لس/۱۰ عدد شو چې دا تقسیم کړو په مینځ باندی ؛ نو پنځه/۵ به یو طرف او پنځه/۵ به بل طرف نه شی. اوس بنا به اول تعریف د دی به اجزاء کښې حد مشترک نشته ، ولی که پنځم عدد حد مشترک گرځوو ؛ نو منتهی د طرف اول صحیح کیږی لیکن مبدأ د طرف ثانی نه صحیح کیږی بلکه په ضم کولو د دی د طرف ثانی سره به دغه طرف کښې زیادت راځی او تنصیف نه صحیح کیږی. او که شپږم عدد حد مشترک گرځوے ؛ نو دغه مبدأ د طرف ثانی صحیح کیږی لیکن منتهی د طرف اول نه صحیح کیږی ؛ ځکه به انضمام د دی د طرف اول سره زیادت راځی په دغه طرف کښې. او بنا په تعریف ثانی سره د لس/۱۰ عدد اجزاء متمائز الوجود بالفعل دی او ته ئې جدا کولے شی لکه: لس کتابونه دی پنځه پنځه جدا کولے شی بلکه هر واحد د بل نه بالفعل ممتاز کولے شی.

بیا کم متصل دوه قسمه دے: ۱ـ **قارُّ الذّات**: دا هغه کم متصل دے چې اجزاء ئې مجتمع فی الوجود وی خارجًا. دا بیا په دری قسمه دے: **خط**: چې په یو جهت سره تقسیم قبلوی یعنی طولًا. **سطح**: چې په جهتین تقیسم قبلوی یعنی طولًا ، عرضًا. **جسم تعلیمی**: چې په جهات ثلثه تقسیم قبلوی یعنی طولًا ، عرضًا ، عُمقًا. ۲ـ **غیر قارّ الذات**: دا هغه کم متصل دے چې اجزاء ئې مجتمع فی الوجود خارجًا نه وی. لکه: زمانه شوه چې د دی ټول اجزاء مجتمع څوک نه شی خودلے چې مثلا د ټولے ورځے اجزاء دا دی ، خو یا به سحر وی یابه غرمه او یا به ماښام وی.

﴿۲﴾.. مقولة الکیف: «**هو مالا یَقْبلُ القِسمةَ واللّاقِسْمَةَ لِذَاتِه**» یعنی تقسیم او عدم تقسیم ذاتًا نه قبلوی بلکه د غیر سره تقسیم او عدم تقسیم د دی راځی. بیا د دی مقولة الکیف دپاره چند أقسام دی: ۱ـ **کیفیات محسوسه**: چې دا په پنځه قسمه دی چې حواس خمسه ظاهره ورته وائی چې «**قوة باصره ، سامعه ، شامه ، لامسه ، ذائقه**» دی. ۲ـ **کیفیات استعدادیه**: چې په شئ کښې د انفعال صلاحیت وی لکه لین «نرم والے» او صعوبت «کلک والے». ۳ـ **کیفیات نفسانیه**: چې دا هغه کیفیات دی چې د ذات الانفس سره د دی تعلق وی لکه: خلق وائی: فلانکے ذهین دے ، غبی دے وغیره. دا بیا په دوه قسمه دے. «**راسخه ، غیر راسخه**» راسخه هغه صفت دے چې بعد الحصول به خپل محل کښې ثابت برقرار وی. لکه: مَلَکَهٔ شوه ، مثلا د مُدَرّس عِلَم شو. غیر راسخه هغه صفت دے چې بعد الحصول په خپل محل کښې قائم دائم نه وی دیته حال ویلے شی. لکه: علم د مبتدی طالب العلم. ٤ـ **کیفیات الکمیات**: دا د هغه خلقو په نیز باندی ثابت دی چې د قیام العرض بالعرض قائل دی لکه: **مُرَبّعِیّت ، مُثَلّثِیّت ، مُخَمّسِیّت** وغیره چې قائم شی په سطح یا جسم پوری.

﴿۳﴾.. مقولة الاضافة: هغه نسبت دے چې عارض شی څیز ته د بل څیز په وجه سره لکه: **اُبُوّتْ ، بُنُوّتْ ، اُخُوّتْ** وغیره.

﴿٤﴾.. مقولة الملک: «**هو هیئة حاصلة بسبب أن یکون مُحاطًا بالغیر ککون الانسان مُتَعَمّمًا او مُتَقَمّصًا او مُتَسَرْوِلًا**» یعنی دا هغه هیئت دے چې لاحق شی څیز ته په سبب د ما یحیط به سره لکه: په قمیص کښې کیدل ، په پټکی کښې کیدل وغیره.

﴿۵﴾.. مقولة الاین: د یو څیز حصول فی المکان یا هغه خاص هیئت چې یو څیز ته حاصل شی **بِسَبَبِ حُصُوله فی المَکَانِ**.

﴿٦﴾.. مقولة متٰی: د یو څیز حصول فی الزمان ، یا هغه خاص هیئت چې حاصل شی څیز ته **بِسَبَبِ حصولِه فی الزّمَانِ**.

د بعض دا تعریف اعراض نسبیه ته شامل دے خو اعراض غیر نسبیه ته چې دوه دی شامل ندے؛ نو جامع نه شو. په خلاف د اول تعریف چې اعراض نسبیه غیر نسبیه دوارو ته شامل دے برابره ده که په مذهب د متکلمین ئی تَشرِیْح کوی او که په مذهب د حکمآء ئی تَشرِیْح کوی. د دی سره رد په بعض الناس هم حاصل شو چې دغه بعض خلق وهمیان دی د دوی تعریف صحیح ندے.

قوله: ویحدث فی الاجسام: غرض د ماتن رحمۃاللہعلیہ خو محل د اعراضُ ذکر کوی چې دا په اجسامُ او جواهرُ کښې پیدا کیږی. غرض د شارح رحمۃاللہعلیہ په «قیل» سره ربط د دی عبارت ذکر کوی د ماقبل سره او دوه احتماله ذکر کوی پدی عبارت کښې. ۱۔ دا چې دا جمله جزء من تعریف العَرَض ده. **سوال:** په تعریف کښې چې کوم قیودات وی په هغی سره مقصود احتراز وی دلته دا د څه نه احتراز دے؟ **جواب:** شارح رحمۃاللہعلیہ فرمائی: «**احترازا عن صفات الله تَعَالیٰ**» پدی سره مقصود احتراز دے د صفات د الله تَعَالیٰ نه؛ ځکه چې په مونږه اعتراض راتلو چې تعریف د عرض مانع ندے د دخول د غیر نه داخلیږی پکښې صفات د الله تَعَالیٰ؛ ځکه دا هم قیام بذاته نه لری بلکه قائم بالغیر دی چې ذات د واجب تَعَالیٰ دے لهذا صفات د باری تَعَالیٰ هم په عرض کښې داخل شو او عرض قسم د عالَم دے او عالَم بجمیع اجزآئه حادث دے؛ نو صفات د باری تَعَالیٰ هم حادث شو او دا مستلزم دی حدوث د واجب تَعَالیٰ لره؛ ځکه چې حدوث د حال مستلزم وی حدوث د محل لره؟ **جواب:** وشو چې د اعراضُ دپاره محل او ماقام به اجسام او جواهر دی او د صفات د باری تَعَالیٰ محل او ماقام به واجب تَعَالیٰ دے چې نه جسم دے او نه جوهر دے لهذا صفات د باری تَعَالیٰ حادث نه شو.

قوله: و قیل لا: دویم احتمال ذکر کوی چې دا قید جزء من التعریف ندے بلکه مقصود پدی قید سره بیانُ حُکمِ العرض دے چې په تعریف د عرض کښې کله دا او ویلے شو چې دا به په غیر پوری قائم وی؛ نو چا سوال وکړو چې هغه غیر به څه وی؟ **جواب** وشو چې «**ویحدث فی الاجسام والجواهر**» یعنی محل د اعراضُ اجسام او جواهر دی چې مرکب دی د اجزآء لاتتجزی نه. **إعتراض:** نو صفات د باری تَعَالیٰ خو بیا په تعریف د عرض کښې داخل شو؟ **جواب:** صفات د باری تَعَالیٰ په تعریف د عرض کښې نه داخلیږی؛ ځکه چې په تعریف د عرض کښې لفظ د «**مَا**» راغلے دے چې عبارت دے د ممکن نه او ممکن حادث وی، پدی سره صفات د باری تَعَالیٰ د عرض نه خارج شو؛ ځکه چې صفات د باری تَعَالیٰ حادث ندی اوس چې صفات د باری تَعَالیٰ یوځل

﴿۷﴾.. مقولة الوضع: د یو څیز د اجزآء حاصله د هیئت نسبت کول د بعضُ بعضِ نورو ته، یا هغه هیئت چې جسم ته حاصل شی په اعتبار د بعض اجزآء سره لکه: رکوع، قعود، قیام، سجده وغیره.

﴿۸﴾.. مقولة الفعل: «هو هیئة حاصلة للشیء بسبب ان یکون مؤثرًا فی الغیر» یعنی یو شیٔ مؤثر فی الغیر واقع کیدل لکه: **قطع وغیره**.

﴿۹﴾.. مقولة الانفعال: «هو هیئة حاصلة بسبب ان یکون متأثرا من الغیر کالانقطاع» یعنی د غیر نه اثر قبلول لکه کټ کیدل.

دا ټول مقولات بطور تمثیل پدی شعر کښې جمع دي. شعر:

قَمَرٌ عَزِیزُ الْحُسْنِ الطَّفُ مِصْرُهُ ... لَوْ قَامَ یَکْشِفُ غُمَّتِی لَمَّا انْثَنیٰ

قمرٌ جوهر، عزیزٌ کم، الحُسن کیف، الطَّف اضافة، مصرُه أین، قَامَ وضع، یَکْشِف فعل، غُمَّتِی مِلک، لَمَّا متی او انثنی انفعال دے.

﴿شرح حدود ابن عرفة: ۹﴾

خارج شو د تعریف د عرض نه؛ نو په دویم ځل د دینه احتراز کول ندی مګر إخراجُ المُخرَج دے او دا باطل.

بَیَانُ اُمثِلَةِ العَرَضِ وَاَقسَامِه

قوله: كَالْأَلْوَانِ: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو امثله د اعراض ذکر کول دی. **بالفاظ دیگر:** غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ بیان د مصداق د اعراض دے پس د تعریف د عرض نه؛ ځکه په تعریف سره وجود ذهني د شيءِ حاصلیږي او په مصداق سره وجود خارجي حاصلیږي؛ نو مصداقات د اعراض څلور دي: «**الوان، أكوان، طعوم، روائح**»

قوله: و اصولها قيل: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره بیان الاختلاف کوی په اصول الالوان کښې، بعض وائی چې د الوانُ اصول بسیطه دوه دي «**سَوَاد، بَيَاض**» تور والے سپین والے. بعض نورو ورسره درې نور زیات کړې دي چې «**حُمْرَة، خضرة، صفرة**» سور والے، شین والے، زیړ والے دی. او باقي الوان لکه ګلابي، نسواري، برګ وغیره په ترکیب د دې اصول سره حاصلیږي. مثلاً: سپین تور میلاو کړے شي د دینه بل رنګ پیدا شي، بیا دغه دریم رنګ دخالص تور یا خالص سپین یا خالص سور رنګ سره میلاو کړے شي؛ نو د دینه بل رنګ پیدا شي.

قوله: و الْأَكْوَانِ: دویم مثال او دویم قسم د اعراض ذکر کوی «**أكوان**» چې دا جمع د کون ده په معنی د وجود او حصول سره راځي. عند المتکلمین د اکوانُ څلور اقسام دي چې وجه د حصر په دغه څلورُ اقسام کښې دا ده: چې دا کون به خالي نه وي یا به حصول د دې په حیز کښې د جسم یا جوهر سره موقوف وي په حصول د دې جسم یا جوهر په دویم حیز کښې یا نه که موقوف وو؛ نو بیا به خالي نه وي یا په مینځ د دې جسمینُ یا جوهرینُ کښې جوهر ثالث راتلے شي یا نه، که راتلے شو پس دا «**افتراق**» شو او که نه شو راتلے پس دا «**اجتماع**» شوه. او که حصول د دې جسم جوهر موقوف نه وو په حصول د بل جسم یا جوهر په بل حیز کښې؛ نو بیا به خالي نه وي، یا به دا جسم په وقتینُ کښې په یو حیز کښې موجود وي او یا به په وقتینُ کښې په حیزینُ کښې موجود وي، که اول وو پس «**سکون**» شو او که ثاني وو؛ نو «**حركة**» شو. د دې سره مونږه ته تعریف د هر کون هم حاصل شو پدې شان چې «**اجتماع**» عبارت دے د «**كون الجوهرين في حيزين بحيث لايمكن التفاصل بينهما**» نه، او «**افتراق**» عبارت دے د «**كون الجوهرين في حيزين بحيث يمكن التفاصل بينهما**» نه. او «**سکون**» عبارت دے د «**كونان في أنين في مكان واحد**» نه، او «**حركة**» عبارت دے د «**كونان في أنين في مكانين**» نه. لهذا په حرکت او سکون دواړو کښې به کونین هم وي، یو کون سابق او دویم کون لاحق، او آنین به پکښې هم وي. فرق ئې دا شو چې په سکون کښې حیز، مکان یو دے او په حرکت کښې دوه دي. بنا پدې تفصیل سره عند المتکلمین د حرکت او سکون په مینځ کښې تقابل تضاد دے؛ ځکه دا دواړه وجودي دي.

او د فلاسفوؤ په نیز باندی د «حرکة» تعریف دے «خُرُوجُ الشَّيءِ مِنَ الْقُوَّةِ اِلَی الْفِعْلِ عَلیٰ سَبِیْلِ التَّدْرِیْجِ» لهذا حرکت وجودی شو. او د «سکون» تعریف کوی «عَدَمُ الْحَرَکَةِ عَمَّا مِنْ شَانِهٖ اَنْ یَّتَحَرَّکَ» ؛ نو دا عدمی شو ، لهذا د دوی په نیز باندی د دی دوارو په مینځ کښې تقابل د عدم و الملَکه دے پدی شان چې سکون چې عدمی دے د دی محل په محل د وجودی باندی موصوف دے.

قوله: و الطُّعُوم: دریم مثال او مصداق د عرض ذکر کوی چې خوندونه دی. شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: چې د دی انواع نهه دی خو د شارح رحمۃ اللہ علیہ کلام په طریقه د بادی النظر سره دے ؛ ځکه چې خوندونه دومره ډیر دی چې د شمیر نه بهر دی خو دا مذکور ئی په منزله د اصولُ دی: ۱۔ «المرارة» تریخ چې د نیم یا شین چائے په شان تریخ والے وی. ۲۔ «الحِرقة» د مَرَچ تریخ والی ته وائی. ۳۔ «الملوحة» نمکین خوند واله. ٤۔ «العفوصة» ٥۔ «القبض» هغه خوند چې د کچې کیلے یا شین فَارسِیْ مَنْ د خوراک سره راځی چې ژبه ورسره ونخلی او خوله میړی میړی شی. بعض خلقو د عفوصت او قبض دا فرق بیان کړے دے چې د ژبې ظاهر او باطن دواړه متأثره شی دیته قبض وائی لکه: د ډمبرې د خوراک سره چې خوله هم میړی میړی شی او لاړې ورسره هم د خولې نه روانی شی. او چې صرف ظاهر د ژبې ونیسی دیته عفوصت وائی. لکه: د شینے کیلے یا د فَارسِیْ مَنْ د خوراک سره چې خوله خِیَم شی.

٦۔ «الحموضة» ترو والے لکه: د تَرْوُو شوملو ، مستو د خوراک چې کوم خوند وی. ٧۔ «الحلاوة» خوږ والے لکه د ګبین خوند. ٨ ۔ «الدُّسُومَةُ» غوړ والے یعنی د غوړو د خوراک نه چې پس کوم خوند وی. ٩۔ «التُّفَاهة» پیکه خوند. بعض وائی چې تفاهت مستقل خوند ندے بلکه دا تابع د دسومت دے لکه: پراټه او خوړے شی او د هغې نه روسته کوم خوند په خوله کښې باقی وی یا د ډرګی سره چې کوم خوند محسوس کړے شی دغے ته دسومت وائی. بیا په ترکیب سره دومره انواع حاصلیږی چې د شمیر نه بهر دی.

قوله: و الرَّوَائح: څلورم مثال او مصداق د اعراضُ ذکر کوی چې بویونه دی. شارح رحمۃ اللہ علیہ دعوی وکړه چې «وَ اَنْوَاعُهَا کَثِیْرَةٌ» د دی انواع کثیر دی او څه خاص نوم ئی نشته البته په اضافت سره ئی نوم متعین کیدے شی مثلاً: «رائحةُ الْوَرد ، رائحة المِسْک ، رائحةُ العَنْبَر ، رائِحَة العُود» وغیره.

قوله: و الْاَظْهَرُ اَنَّ مَا عَدَا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې مخکښې تا او ویل: «ویحدُثُ فی الْاَجْسَامِ والجَوَاهِرِ» اعراض چې «اَلوان ، اَکوان ، طعوم ، روائح» دی په اجسامُ او جواهرُ کښې پیدا کیږی ، دا خبره صحیح نده ؛ ځکه چې اعراض کلها خو اجسامُ ته عارض کیږی لیکن جواهرُ ته علاوه د اکوان نه یو عرض هم نه عارض کیږی ؛ وجه دا ده چې د جواهرُ نه مراد اجزاء لاتتجزی دی او جزء لا یتجزی مکون فی حیز وی خو الوان ، طعوم ، روائح ورته نه عارض کیږی ؛ ځکه چې جزء لایتجزی ښکاری نه ؛ نو رنګ ، خوند ، بوئی به ورته څنګه عارض شی ؟ **جواب:** دا خبره صحیح ده چې بالفعل خو اعراض کُلها جواهرُ ته بالفعل نه عارض کیږی خو مراد زمونږه د عروض نه عروض بالقوه دے یعنی په نفس الامر کښې اعراض کلها جواهرُ ته هم عارض کیدے شی اګر که ما او تا ته په نظر نه ښکاری ؛ وجه دا ده چې «جزء لایتجزی» جزء د جسم دے او جسم ئی کل دے او قانون دا دے چې عروض د شئ کل ته مستلزم

دے عروض د دغه شيئ جزء ته. پدی تفصيل سره مونږه دفع د يو سوال هم وکړه اعتراض: د شارح رحمة الله عليه او د «شارح التجريد» (۱) په کلام کښې تعارض دے؛ ځکه چې «شارح التجريد» وائی چې اعراض محسوسه لکه الوان وغيره يو جوهر ته عارض کيدے شی او شارح رحمة الله عليه وائی چې «لا يعرض الا الاجسام» جواب: چې مراد د «شارح التجريد» د عروض نه عروض بالامکان دے او د شارح رحمة الله عليه مراد د عدم عروض نه عروض بالفعل دے ولا منافات بينهما.

وَ إِذَا تَقَرَّرَ اَنَّ الْعَالَمَ اَعْيَانٌ وَّ اَعْرَاضٌ وَ الْاَعْيَانُ اَجْسَامٌ وَّ جَوَاهِرُ فَنَقُوْلُ الْكُلُّ حَادِثٌ ، اَمَّا الْاَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السُّكُوْنِ ، والضَوْءِ بعد الظُّلْمَةِ ، والسَّوَادِ بَعْدَ الْبَيَاضِ ، و بَعْضُهَا بِالدَّلِيْلِ و هُوَ طُرَيَانُ الْعَدَمِ كَمَا فِيْ اَضْدَادِ ذٰلِكَ فَاِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ لاَنَّ الْقَدِيْمَ اِنْ كَانَ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ فَظَاهِرٌ وَ اِلَّا لَزِمَ اِسْتِنَادُهٗ اِلَيْهِ بِطَرِيْقِ الْاِيْجَابِ ، اِذِ الصَّادِرُ مِنَ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِ وَ الْاِخْتِيَارِ يَكُوْنُ حَادِثًا بِالضَّرُوْرَةِ ، وَ الْمُسْتَنَدُ اِلَى الْمُوْجِبِ الْقَدِيْمِ قَدِيْمٌ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنِ الْعِلَّةِ. **ترجمة:** او کله چې ثابت شو دا خبره چې عالم اعيان او اعراض دی او اعيان اجسام او جواهر دی پس مونږه وايو چې دا ټول حادث دی ، هر چې اعراض دی؛ نو بعض د دينه حادث دی په مشاهده سره لکه حرکت پس د سکون نه ، او ضوء «رڼا» پس د ظلمت «تيرې» نه ، او توروالے پس د سپين والی نه ، او بعض د دينه حادث دی په دليل سره چې هغه طاری کيدل د عدم دی لکه په اضداد د ديکښې؛ ځکه قدم منافی دے د عدم سره؛ ځکه چې قديم که چرته وی دے واجب لذاته؛ نو ظاهره ده «چې د عدم سره منافی دے» او که داسې نه وی «بلکه ممکن لذاته وی» پس لازم به وی استناد «پيوند لګول» د دی واجب ته په طريقے د ايجاب سره؛ ځکه چې صادر د شئ نه په طريقے قصد او اختيار سره حادث وی يقينا ، او مستند موجب قديم ته قديم وی يقينا د وجه د امتناع د تخلف د معلول د علت نه.

تشريح: أغراض الشارح رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «و اذا تقرر» سره. ﴿۲﴾.. دليل د حدوث الاعراض به ذکر کړی «أما الاعراض» سره. ﴿۳﴾.. دليل د حدوث الاعيان به ذکر کړی «و أما الاعيان» سره. ﴿٤﴾.. چند اشکالات په دليل د حدوث باندی او د هغی نه جوابات به ذکر کړی «و ههنا أبحاث» سره.

قوله: و اذا تقرر: ۱ـ دفع د اعتراض ده: چې ماتنه تا چې د دی وخت پورې څه ثابت کړه؛ نو دا زمونږه دعوی نده او کوم چې زمونږه دعوی ده هغه تا ثابته نکړه ، دعوی زمونږه دا وه چې «العالم بجميع اجزائه محدث» او تا تر دے ځايه پورې تقسيم د عالَم وکړو اعيان او اعراض ته ، او بيا دی د هغی اقسام ، امثله ذکر کړه خو د حدوث د عالَم دی څه دليل پيش نکړو؟ جواب:

(۱).. هو علاء الدين على بن محمد القوشجى السمرقندى ولد سنة ۸۰۸ هـ فى سمرقند هو فلكى رياضى ، و فقيه حنفى ، و متكلم . برع فى علم الكلام و العلوم الرياضية حتى لقبه بعضهم بـ حكيم اهل السنة ، و القوشجى كلمة تركية بمعنى «حافظ الطير» يقال كان ابوه من خدام الامير اولوغ بيک ملک الدولة التيمورية يحفظ له الطيور. حصل العلم من علمآء زمانه حتى صنف كتاب «شرح التجريد» على كتاب «تجريد العقائد للمحقق الطوسى» مات القوشجى سنة ۸۷۹ هـ فى اسطنبول. و أما صاحب التجريد فهو ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الشهير بنصير الدين الطوسى و بالمحقق الطوسى عليه ما يستحقه ولد فى طوس و هى ناحية فى خراسان فى شمالى شرق ايران ، اختلف فى سن ولادته و لكن اكثر المؤلفين قالوا انه ولد سنة ۵۹۷ هـ و كان والده محمد بن الحسن من الفقهآء و المحدثين فتربى فى حجره و نشأ على يده ، يبدوا أنه ولد فى عائلة شيعية و هو من اثنا عشرية ، وقيل هو اسماعيليا لكن يعلم من مكتوباته انه اثنا عشرى شيعى و اقامته فى الاسماعيلية جبرية. له مهارة فى الفلكيات و الرياضيات و علم الكلام ، و الهندسة والحساب و الطب و الجغرافية و المنطق و الموسيقى و علم التنجيم وغيرها من العلوم. له كتاب فى علم الكلام اسمه «تجريد العقائد» توفى فى بغداد حزيران ۶۷۲ هـ

شارح رحمه الله فرمائي: چې روره مونږه دعوی د حدوث د عالَم کړی ده بجميع اجزائه ، او دا خه وره خبره نده چې داسی په لنډه سره به ثابت شي ، د دی دعوی د دليل يوه صغری وه چې ماتن رحمه الله پدی الفاظ ذکر کړی وه «لانّهُ اَعيَانٌ و اَعرَاضٌ» دويم د دی کبری وه چې شارح رحمه الله ورته اشاره کړی وه په «و الکل حادث» سره. شارح رحمه الله بيا دليل د صغری پدی الفاظ وړاندی کړے وو چې «لانه ان قام بذاته فعين» او د دليل د کبری ئی وعده کړی وه چې «لما سنبيّن» اوس هر کله چې مصنف رحمه الله فارغ شو د بيان د دليل د صغری نه ؛ نو شروع وکړه په دليل د کبری باندی ، شارح رحمه الله کبری بيا رانقل کړه فرمائي: «فنقول الکل حادث» حاصل ئی دا دے چې «کُلّ واحدٍ من الاعيان و الاعراض حادث» چونکه کبری مشتمله ده په جزئينُ باندی يو جزء حدوث الاعيان ، دويم جزء حدوث الاعراض. شارح رحمه الله د دواړو بيان کوی.

بَيَانُ حُدُوثِ الْاَعْرَاضِ

قوله: أما الاعراض: ۲ـ شارح رحمه الله دليل د حدوث الاعراض مقدم کړو په حدوث الاعيان باندی پکار خو دا وه چې ده اول دليل د حدوث الاعيان بيان کړے وے ؟ خو چونکه حدوث د اعيانُ موقوف دے په حدوث د اعراضُ پوری او موقوف عليه د شئ مخکښې وی د موقوف نه پدی وجه ئی حدوث الاعراض مقدم کړو. دويم پدی وجه چې بيان د حدوث الاعراض مختصر دے په نسبت د بيان د حدوث الاعيان ؛ نو دا اول ذکر کوی چې فراغت ترينه زر حاصل شی.

قوله: فبعضها بالمشاهدة: زمونږه دعوی دلته هم دا ده چې اعراض ټول په ټوله حادث دی. پديکښې حدوث د بعض په مشاهده سره دے چې په سترګو ليدلے کيږی. لکه: حرکت پس د سکون نه ، يعنی چې يو شئ ساکن وی ؛ نو په حين د سکون کښې حرکت معدوم وی ، بيا چې کله دغه شئ حرکت شروع کړی ؛ نو د دی حرکت خروج راغے د عدم نه وجود ته ، او **خروج الشئ من العدم الی الوجود** بعينه حدوث دے. دغه شان «**ضوء بعد الظلمة ، سواد بعد البياض**» هم داسی دی. لهذا حدوث د دی اعراضُ بداهةً شو چې مشاهده ده.

قوله: و بعضها بالبيان: او د بعض نورو حدوث بالبيان دے يعنی نظری دے او محتاج دے دليل ته ، اوس هغه دليل څه دے ؟ شارح رحمه الله فرمائي: «**و هو طريان العدم**» مثلا بره چې د کومو اعراضُ حدوث بالمشاهده ثابت شو د دی اضداد چې را واخلے ؛ نو د دی حدوث بالبيان دے. مونږه وايو چې دغه باقی اعراض هم حادث دی «**دعوی**» ولی که دغه باقی اعراض قديم وے نو عدم به پری نه طاری کيدلے او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دليل بطلان التالی**» بديهی دے هغه دا چې پدی اعراضُ باندی عدم طاری شو پدی شان چې حرکت راغے ؛ نو سکون معدوم شو ولی که حرکت او سکون دواړه موجود وی په **آن واحده** کښې ؛ نو اجتماع د متنافيينُ به راشی ، او قانون دا دے چې «**ما ثبت عدمه امتنع قدمه**» اوس چې قديم ته شو ؛ نو حادث به خامخا وی ؛ څکه

چې یو شئ به یا حادث وي او یا به قدیم وي ، حدوث او قدم په یو شئ کښې جمع کیدلے هم نه شي ، او یو شئ د دواړو نه خالي کیدلے هم نه شي ؛ ځکه د دې دواړو په مینځ کښې څه واسطه نشته لهذا دغه اضداد هم حادث شو په دلیل د طریان العدم سره.

قوله: لأن القدم ان کان واجبًا: غرض د شارح رحمه الله علیه پدې عبارت سره دلیل د ملازمے ذکر کول دي چې د قدم او عدم په مینځ کښې منافات شته. مونږه وایو چې **«مَا ثبت قِدَمُهُ إمتنع عدمُه»** یعنی د کوم شئ دپاره چې قدم ثابت شو د هغې عدم به ممتنع وي **«دعوی»** دلیل ئې چونکه لګ جوړ دے پدې وجه په دلیل د پوهے دپاره مخکښې پنځه مقدمات وضع کوو.

﴿۱﴾.. کوم شئ چې واجب لذاته وي نو په هغې به عدم نه طاری کیږی ؛ ځکه که عدم په واجب لذاته طاری شي نو واجب به واجب پاتې نه شي بلکه ممکن به ترینه جوړ شي او قلب الموضوع به راشي و **هذا باطلٌ.**

﴿۲﴾.. کوم شئ چې ممکن لذاته وي ضرور به دے مستند «تکیه لګوُنکے» وي یو علت ته ، ولې که دا ممکن مستند علت ته نه شي ؛ نو ترجیح بلا مرجح به-لازم شي ؛ ځکه چې ممکن کښې استواء الطرفین وي د هغې عدم او وجود یو شان وي ، اوس دے چې د عدم نه وجود ته را وتلے دے نو دا خو ترجیح بلا مرجح ده ؟ جواب ئې دا دے چې د دې دپاره مرجح دغه علت دے.

﴿۳﴾.. دغه علت د ممکن به واجب وي ؛ ولې که واجب نه شي ؛ نو تسلسل به لازم شي او دا باطل دے ؛ ځکه چې علت واجب نه شي نو ممتنع خو علت کیدے نه شي ؛ نو خامخا به دغه علت ممکن وي ، اوس چې علت ممکن شو نو هغه به بیا مستند وي علت ته او هغه به هم ممکن وي ځکه واجب خو ته مني نه لهذا دغه ممکن به بل علت ممکنه او هغه به بل علت ممکنه ته مستند وي الی غیر النهایة پس لازم شو تسلسل. او چې دغه علت واجب شي ؛ نو تسلسل به منقطع شي.

﴿٤﴾.. کوم شئ چې د فاعل بالاختیار نه په طریقے د اختیار سره صادر وي هغه به حادث وي ؛ ځکه فاعل بالاختیار دیته وائي: چې د هغه په لاس کښې کول او نه کول دواړه وي لکه حرکت اختیاری د عبد چې بنده د دې په کولو او نه کولو دواړو قادر دے. ولې که ماصدر د فاعل بالاختیار نه حادث نه شي ؛ نو قدیم به وي او چې قدیم شي او فاعل بالاختیار دې لره وجود ورکوي نو یا به هغه مخکښې وجود ورکوي او یا به نوے وجود ورکوي ، که هغه مخکښې وجود ورکوي ؛ نو لازمیږی تحصیل د حاصل. او که نوے وجود ورکوي ؛ نو لازمیږی کون د شئ واحد موجود په وجودینُ سره او دا دواړه خبرې باطل دي معلومه شوه چې ماصدر د فاعل بالاختیار نه مخکښې نه وو موجود وس ئې ورلره وجود ورکړو لهذا دا به حادث وي.

﴿٥﴾.. کوم شئ چې صادر وي د فاعل بالایجاب نه په طریقے د ایجاب سره هغه به قدیم او **مُسْتَمِرُّ الوُجُوْد** وي ؛ ځکه چې فاعل بالایجاب دیته وائي د هغه نه شئ صادر وي بغیر القصد والاراده که هغه غواړي او که نه خو دغه شئ به ترینه صادریږی. اوس ماصدر د فاعل بالایجاب نه به ځکه قدیم او **مُسْتَمِرُّ الوُجُوْد** وي چې که دغه شئ حادث شي ؛ نو لازم به شي تخلف د معلول د علت قدیمه نه او دا باطل ده. **فاحفظ هذه المقدمات الخمس.**

پس د بیان د مقدمات نه د دلیل حاصل.پداسې طریقه سره وړاندې کوو چې عبارت د کتاب هم ولګی. مونږه وایو چې قدم منافي دے د عدم سره ؛ ځکه قدیم به د حالتینُ نه خالي نه وي ، یا به

واجب لذاته وي او يا به ممكن لذاته وي. شق اول اخلو چې «القديم ان كان واجبا لذاته» نو بيا خو «فظاهر» يعنې پدې باندې د عدم طاري كيدل ظاهر البطلان دي په حكم د مقدمه اولى باندې چې په واجب لذاته عدم نه طاري كيږي. «و اِلّا» يعنې كه قديم واجب لذاته نه وي ؛ نو بيا دوه مادې دې يوه ماده د امتناع دويمه ماده د امكان ده ، ممتنع خو كيدے نه شي ؛ نو خامخا به ممكن لذاته وي او چې كله ممكن لذاته شو ؛ نو «لَزِمَ اِسْتِنَادُهٗ» په حكم د مقدمه ثانيه باندې به دا مستند وي يو علت ته دپاره د ترجيح وركولو وجود لره په عدم باندې ، اوس دغه علت د ممكن به ممكن نه وي په حكم د مقدمه ثالثه باندې ورنه تسلسل به لازم شي و هو باطل. نو خامخا به دغه علت واجب لذاته وي شارح رحمه الله عليه څكه فرمائي: «اليه» يعنې دغه علت چې واجب لذاته وي. اوس درنه تپوس كوم چې دغه علت چې واجب لذاته دے او ممكن تربنه صادر دے ؛ نو بطريق الاختيار كه بطريق الايجاب ؟ كه شق اول اخلے ؛ نو په حكم د مقدمه رابعه باندې ماصدر د فاعل بالاختيار نه په طريقے د اختيار سره خو حادث وي ، او قديم خو حادث نه شي كيدے. لهٰذا دا به ضرور د فاعل بالايجاب نه په طريقے د ايجاب سره صادر وي ، او كوم شئ چې د فاعل بالايجاب نه بطريق الايجاب صادر وي ؛ نو په حكم د مقدمه خامسه باندې به هغه قديم مستمر الوجود وي «ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة» لكه نار چې موجود شي نو حرارت به ورسره خامخا وي ، اوس چې يو شئ قديم مستمر الوجود شو ؛ نو په هغې باندې عدم نه شي طاري كيدے لهٰذا ثابته شوه دا خبره چې قدم منافي دے د عدم سره او دغه زمونږه مدعى وه.

بَيَانُ حُدُوْثِ الْاَعْيَانِ

وَ اَمَّا الْاَعْيَانُ فَلِاَنَّهَا لَا تَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ وَ كُلُّ مَا لَايَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ اَمَّا الْمُقَدَّمَةُ الْاُوْلٰى فَلِاَنَّهَا لَاتَخْلُوْ عَنِ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُوْنِ وَ هُمَا حَادِثَانِ اَمَّاعَدَمُ الْخُلُوِّ عَنْهُمَا فَلِاَنَّ الْجِسْمَ اَوِ الْجَوْهَرَ لَايَخْلُوْ عَنِ الْكَوْنِ فِيْ حَيِّزٍ فَاِنْ كَانَ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ فِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بِعَيْنِهٖ فَهُوَ سَاكِنٌ وَ اِنْ لَّمْ يَكُنْ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَفِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بَلْ فِيْ حَيِّزٍ اٰخَرَ فَمُتَحَرِّكٌ وَ هٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمْ الْحَرَكَةُ كَوْنَانِ فِيْ اٰنَيْنِ فِيْ مَكَانَيْنِ وَ السُّكُوْنُ كَوْنَانِ فِيْ اٰنَيْنِ فِيْ مَكَانٍ وَاحِدٍ. فَاِنْ قِيْلَ يَجُوْزُ اَنْ لَّايَكُوْنَ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ اَصْلًا كَمَا فِيْ اٰنِ الْحُدُوْثِ فَلَايَكُوْنُ مُتَحَرِّكًا كَمَا لَايَكُوْنُ سَاكِنًا ؟ قُلْنَا هٰذَا الْمَنْعُ لَايَضُرُّنَا لِمَا فِيْهِ مِنْ تَسْلِيْمِ الْمُدَّعٰى. عَلٰى اَنَّ الْكَلَامَ فِي الْاَجْسَامِ الَّتِيْ تَعَدَّدَتْ فِيْهَا الْاَكْوَانُ وَتَجَدَّدَتْ عَلَيْهَا الْاَعْصَارُ وَ الْاَزْمَانُ. وَ اَمَّا حُدُوْثُهُمَا فَلِاَنَّهُمَا مِنَ الْاَعْرَاضِ وَهِيَ غَيْرُ بَاقِيَةٍ ، و لِاَنَّ مَاهِيَّةَ الْحَرَكَةِ لِمَا فِيْهَا مِنْ اِنْتِقَالٍ حَالٍ اِلٰى حَالٍ تَقْتَضِي الْمَسْبُوْقِيَّةَ بِالْغَيْرِ وَ الْاَزَلِيَّةُ تُنَافِيْهَا ، وَ لِاَنَّ كُلَّ حَرَكَةٍ فَهِيَ عَلَى التَّقَضِّيْ وَ عَدَمِ الْاِسْتِقْرَارِ وَ كُلُّ سُكُوْنٍ فَهُوَ جَائِزُ الزَّوَالِ لِاَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِّلْحَرَكَةِ بِالضَّرُوْرَةِ وَ قَدْ عَرَفْتَ اَنَّ مَايَجُوْزُ عَدَمُهٗ يَمْتَنِعُ قِدَمُهٗ. وَ اَمَّا الْمُقَدَّمَةُ الثَّانِيَةُ فَلِاَنَّ مَا لَا يَخْلُوْ عَنِ الْحَادِثِ لَوْ ثَبَتَ فِي الْاَزَلِ لَزِمَ ثُبُوْتُ الْحَادِثِ فِي الْاَزَلِ وَ هُوَ مُحَالٌ. ترجمه: او هر چې حدوث د اعيانُ دے پس بيشكه دا اعيان نه خالي كيږي د حوادثُ نه ، او كوم شئ چې نه خالي كيږي د حوادثُ نه هغه

حادث وي. هر چې اوله مقدمه ده «چې اعيان نه خالي کيږي د حادث نه» ؛ نو ځکه چې بيشکه دغه اعيان نه خالي کيږي د حرکت او سکون نه ، او دا دواړه حادث دي. «معلومه شوه چې اعيان د حادث نه نه خالي کيږي» هر چې نه خالي والے دے د «اعيان» د حرکت او سکون نه ؛ نو پس بيشکه جسم يا جوهر نه خالي کيږي د وجود نه په يو ځائے «حيز» کښې ، پس که وو دغه جسم مخکښې د دينه په بل وجود سره بعينه هم په دغه حيز کښې پس دا ساکن شو ، او که نه وو مخکښې د دينه موجود په دغه حيز کښې بلکه په بل حيز کښې وو پس دا متحرک شو. او دا معنى د دوى «متکلمين» د وينا ده چې «حرکت دوه وجوده دي په دوه وختونو کښې په دوه مکانو کښې ، او سکون دوه وجوده دي په دوه وخته کښې په يو مکان کښې» پس که د اعتراض په طور او ويلے شي چې جائز ده چې د دينه مخکښې نه وي دا جسم په هيڅ يو حيز کښې لکه يو شئ په وخت د پيدايش کښې واخلے پس نه شي کيدے دا متحرک لکه چې ندے ساکن هم ؟ مونږه وايو په جواب کښې چې دا منع مونږه ته ضرر نه رارسوي ؛ ځکه چې پديکښې تسليم د مدعى زمونږه دے ، علاوه لا دا وايو چې خبره زمونږه په هغه اجسامُ کښې ده چې متعدد راغلي وي په هغې کښې اکوان او نوى نوى راغلي وي په هغې دَوْرُونه او زمانے. او هر چې دے حدوث د دى «حرکت او سکون» دواړو ؛ نو پس ځکه چې دا دواړه د اعراض نه دي ، او نشته دے د اعراضُ دپاره څه بقا ، او پدى وجه چې ماهيت د حرکت چې دے ؛ نو پديکښې دے انتقال د يو حال نه بل حال ته چې تقاضا کوي د مسبوقيت بالغير او ازليت منافى د مسبوقيت بالغير دے ، او بل پدى وجه چې هر حرکت چې دے ؛ نو دا په ختميدو دے او په يو ځائے د نه برقرار پاتې کيدو دے ، او هر چې سکون دے ؛ نو دا جائز الزوال دے ، ځکه هر جسم قابل د حرکت دے يقينا ، او بيشکه تا پيژندلى دي چې د کوم شئ عدم جائز وي ؛ نو د هغې قدم ممتنع وي. او هر چې دويمه مقدمه ده ؛ نو پس هر هغه شئ چې نه خالي کيږي د حادث نه کچرے ثابت شي دے په ازل کښې ؛ نو لازم به شي ثبوت د حادث په ازل کښې او دا ممتنع ده.

تَشْرِيْح: ربط: غرض د شارح رحمة الله عليه اوس دريمه خبره ذکر کول دي چې بيان د حدوث د اعيانُ دے ، چونکه حدوث الاعيان نظري دے چې محتاج دے دليل ته. شارح رحمة الله عليه د دى دپاره دليل ذکر کوي په نمط د قياس اقتراني سره چې مشتمل دے په صغرى او کبرى باندى بيا به دليل د صغرى ذکر کړي تفصيلا په «**أما المقدمة الاولى**» سره. بيا به دليل د کبرى ذکر کړي په آخر کښې په «**و أما المقدمة الثانية**» سره.

غته دعوى زمونږه دا ده چې اعيان «**أجسام ، جواهر**» حادث دي ، چونکه دا دعوى قوى ده لهذا د دى دپاره به يو څو قياساتُ لره ترتيب ورکوو ؛ نو هله به مقصود ته رسو. د مذکوره دعوى دليل په نمط د «**قياس اقترانى حملى من الشكل الاول**» سره شارح رحمة الله عليه دا ذکر کړے دے.

قياس اول: «**لأنها لا تخلو عن الحوادث**» صغرى «**و كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث**» کبرى «**فالاعيان حادث**» نتيجه شوه. چونکه پدى دليل کښې صغرى او کبرى دواړه نظرى دي او قانون دا دے چې صغرى کبرى نظرى وي ؛ نو دليل ته محتاج وي.

قوله: أما المقدمة الاولى: پدى عبارت سره شارح رحمة الله عليه دليل د صغرى ذکر کوي. دعوى به هم دغه صغرى شي چې «**الاعيان لاتخلو عن الحوادث**» د دى دليل هم په نمط د قياس اقترانى شکل اول سره دے....

قياس ثاني: «**فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون**» صغرى «**و هما حادثان**» کبرى ته اشاره ده چې حاصل ئې دا دے: «**و كل ما هذا شانه فلا تخلو عن الحوادث**» «**فالاعيان لا تخلو عن الحوادث**» نتيجه شوه. دليل د دى صغرى شارح رحمة الله عليه ذکر کوي په «**أما عدم الخلو عنهما**» سره. اوس به دعوى دا

صغری کړو چې «لان الاعیان (ای الجسم او الجوهر) لا تخلو عن الحرکة و السکون» دلیل به ئې نمط د قیاس اقترانی شکل اول سره داشي...

قیاس ثالث: «لان الجسم او الجوهر لایخلو عن الکون فی حیز» صغری شوه ، او کبری به ورته جوړه کړو «و کل ما هذا شانه فلا یخلو عن الحرکة و السکون» نتیجه ئې راکړه چې «فالجسم او الجوهر لایخلو عن الحرکة و السکون» دلیل د دې صغرې واضح دے ؛ ځکه دا خبره مخکښې ثابته شوې ده چې جسم او جوهر به خامخا مکوّن فی حیز وي ، پاتې شو دلیل د کبری د دې دلیل ، هغه شارح رحمة الله علیه ذکر کوي پدې عبارت سره چې «فان کان مسبوقا بکون الخ» حاصل ئې دا دے چې کله یو جسم یا جوهر مکوّن فی حیز شو نو خامخا به یا ساکن وي او یا به متحرک وي ؛ ځکه دغه جسم او جوهر به خالي نه وي یا به مخکښې د دې وجود نه په بل وجود سره بعینه پدې حیز کښې وي او یا به په بل وجود سره مخکښې د دې وجود نه په بل حیز کښې وو ، که اول وو ؛ نو دا ساکن شو ؛ ځکه تعریف د ساکن پرې صادق دے چې «کَوْنَانِ فِی اٰنِیْنِ فِی مَکَانٍ وَاحِدٍ» یعنی دوه وجوده په دوه وخته کښې په یو مکان کښې . او که ثاني وو پس دا متحرک شو ؛ ځکه تعریف د متحرک پرې صادق دے چې «کَوْنَانِ فِی اٰنَیْنِ فِی مَکَانَیْنِ» یعنی دوه وجوده په دوه وخته کښې په دوه مکانه کښې .

شارح رحمة الله علیه ځکه فرمائی: چې «و هٰذا معنی قولهم کونان فی الخ» پاتې شو دلیل د کبری ؛ نو شارح رحمة الله علیه هغه روسته ذکر کوي پدې عبارت سره «و اَما حدوثُهما فلانهما» **فَانْتَظِرُوْا اِنِّی مَعَکُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِیْنَ**.

قوله: و هذا معنی قولهم: مقصود د شارح رحمة الله علیه پدې عبارت سره دفع د سوال ده چې د حرکت او سکون تا کومه تعریف وکړو دا صحیح ندے ؛ ځکه دا مخالف دے د تعریف د حکماًء متکلمینُ نه هغوی د حرکت تعریف کوی «کونان فی انین فی مکانین» او د سکون تعریف کوی «کونان فی انین فی مکان واحد» ؟ **جواب**: شارح رحمة الله علیه وکړو چې «و هٰذا معنٰی قولهم» حاصل دا چې ځما د تعریف مقصد هم هغه دے کوم چې متکلمینُ کړے دے **فلا اشکال علیه**.

قوله فان قیل یجوز: غرض د شارح رحمة الله علیه اعتراض کول دي په طریقے د معارضے سره. منشأ د اعتراض د دې نیزدې کبری دلیل دے چې تا او ویل: «هر جسم به یا ساکن او یا به متحرک وي پدې شان چې: **ان کان مسبوقا بکون اخر فی الخ**» ځه درسره دا نه منم ؛ ځکه ځه به درته وخایم چې جسم یا جوهر به په حیز کښې وي او نه به ساکن وي او نه به متحرک وي ، لکه یو جسم چې په آنُ الحدُوث کښې واخلے ، یعنی یو جسم اوس پیدا شو او د عدم نه وجود ته راغے په یو مکان کښې چې د دینه مخکښې نه په بل مکان کښې وو او نه د مخکښې نه پدې مکان کښې موجود وو بلکه پدې ساعت پیدا شو ، لهٰذا دا جسم نه متحرک دے او نه ساکن دے ؛ ځکه د تحرک او سکون دپاره خو دوه کونه «وجوده» په دوه وخته کښې شرط دی ، او پدې جسم کښې دوه وجوده په دوه وخته کښې هدو متحقق نه دی ؛ نو دا دعوی غلطه شوه چې هر عین که جسم وي او که جوهر وي خو یا به ساکن او یا به متحرک وي ؟

قوله: قُلْنَا هٰذَا المنع: غرض د شارح رحمة‌الله‌عليه د اعتراض مذکور نه جواب کول دي. جواب په دوه طريقے سره کوي. يو جواب دا دے چې دا منع او اعتراض مونږه ته هيڅ ضرر نه رسوي ؛ ځکه مقصود زمونږه د اعيانُ د حدوث ثبوت دے ، او کله چې تا پخپله اقرار وکړو د «أن الحدوث» د بعض اعيانُ ؛ نو پديکښې زمونږه د مدعی تسليم دے اخوا که په حرکت او سکون موصوف کړځي او کنه کرځي د دې سره زمونږه څه کار نشته بلکه مقصود ثبوت د مدعی وے او هغه تا تسليم کړو، لهذا که تا دا خبره مخکښې کړې وه ؛ نو ډيره به خه وه مونږه به دلائلُ د بيان نه دمه شوي وو.

قوله: على أن الكلام: په دويمه طريقه جواب ورکوي چې مونږه کومه دعوی د حدوث الاعيان. کړې ده ؛ نو دا په هغه اجسامُ کښې ده چې د مخکښې نه پيدا وي او زمانے او مُدے پرې تيرې شوي وي او نوي نوي أَكْوَانْ پکښې راغلي وي لکه اسمان ، زمکه ، غرونه ، سيندونه وغيره. چې خو پيړئ پدې تيرې شوي دي او دا موجود دي ؛ نو پته نه لګي چې دا قديم دي که حادث دي. نزاع هم پدې کښې ده. پاتې شو أن الحدوث واله اجسام ؛ نو د هغې په حدوث خو تاسو هم قائل ئې په هغې کښې هډو خبره نه کوو.

قوله: و أما حدوثهما: غرض د شارح رحمة‌الله‌عليه د قياس ثاني د کبری دپاره دليل ذکر کوي کبری پدې عبارت سره ذکر وه چې «و هما حادثان» يعني حرکت او سکون حادث دي. د حرکت او سکون د حدوث دپاره مختلف دلائل دي چې څه د هغې نه مشترک دي او څه انفرادي دي ، شارح رحمة‌الله‌عليه دواړه قسمه دلائل ذکر کوي ټول دلائل تقريبا خلور دي.

قوله: فلانهما من الاعراض: اول دليل ذکر کوي او دا مشترک دليل دے. دعوی به دا شي چې «**الحركة و السكون حادثان**» دليل «**لانهما من الاعراض**» صغری «**و كل ما هذا شانه فهو حادث**» کبری «**فالحركة والسكون حادثان**» نتيجه شوه. دليل د صغری واضح دے ؛ ځکه چې حرکت او سکون أَكْوَانْ دي او أَكْوَانْ مصداق د اعراضُ دے کما مرَّ. پاتې شو دليل د کبری ؛ نو شارح رحمة‌الله‌عليه دېته اشاره کړې ده پدې عبارت سره چې «**و هى غير باقية**» حاصل ئې دا دے چې اعراض ځکه حادث دي چې د اعراضُ دپاره بقاء نشته ، ولې که د اعراضُ دپاره بقاء ثابت شي ؛ نو لازم به شي قيام العرض بالعرض او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دليل بطلان التالى**» ظاهر دے ؛ ځکه مخکښې تير شوي دي چې دَ قيام العرض بالشئ معنی ده «**التبعيَّةُ فى التَّحيّز**» اوس د عرض دپاره پخپله حيز نشته بلکه دے په خپل تحيز کښې تابع د تحيز د شئ آخر دے ؛ نو په صورت د قيام د بل عرض کښې به دے دغه بل عرض لره څنګه حيز ورکړي. او «**دليل الملازمة**» دا دے چې که د اعراضُ دپاره بقاء ثابته شي ؛ نو «**الأَعْرَاضُ بَاقِيَةٌ**» وينا به صحيح شي ، او قانون دا دے چې يو مشتق «**بَاقِيَةٌ**» حمل شي په يو شئ «**الاعراضُ**» باندې ؛ نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتق «**باقية چې بقاء ده**» به قائم وي په دغه شئ «**اعراض**» پورې. او مونږه چې اوکتل نو «**بقاء**» هم عرض وو ؛ نو لازم شو قيام العرض بالعرض. اوس چې د اعراضُ دپاره بقاء ثابته نه شوه ؛ نو اعراض بداهةً حادث شو ، لهذا حرکت او سکون هم حادث شو.

قوله: و لانّ ماهيةَ الحركة: دويم دليل ذكر كوي چې خاص دے تر حدوث د حركت پورې. دعوی دا ده چې «الحركة حادثة» دليل ئې په نمط د قياس استثنائی وضعی سره دے: چې «لَوْ كانت ماهية الحركة إنتقالُ حالٍ الی حالٍ يلزم ان تكون الحركة حادثة. لكن المقدم حق فالتالی حق» يعنی كه په ماهية د حركت كښې انتقالُ حالٍ الی حالٍ وی ؛ نو دا به حادث وی ليكن مقدم حق پس تالی هم حق دے. دليل د حقيت د مقدم ظاهر دے ؛ ځكه دا خبره ظاهره ده چې په ماهيت د حركت كښې علی سبيل التدريج انتقال د يو حالت نه بل ته او د هغی نه دريم ته وی. دليل د ملازمے ته شارح رحمۃ اللہ علیہ اشاره كړې ده پدی عبارت سره چې «تقتضی المسبوقية بالغير» چې كله په ماهيت د حركت كښې إنتقالُ حالٍ الٰی حالٍ راغے ؛ نو پديكښې هر يو حال مسبوق بالغير شو او هر مسبوق بالغير بداهةً حادث وی ؛ ځكه چې كوم شئ چې مسبوق بالغير وی ؛ نو په حين د سبقت د غير كښې په ده باندی دے معدوم وی او مخكښې مونږه قانون ويلے دے چې «أن مايجوز عدمه يمتنع قدمه» لهذا ثابته شوه چې حركت حادث دے «و الازليّةُ تنافيها».

قوله: و لأن كل حركة فهی علی التقضی: دريم دليل ذكر كوی چې دا هم خاص دے تر حدوث الحركة پورې. دعوی هم دغه مخكښې ده چې «الحَرَكَةُ حَادِثَةٌ» دلِيل د دی هم په نمط دِ قياس استثنائی وضعی سره چې «لو كانت الحركة غير قارّ الذّات يلزم ان تكون حادثة. لكن المقدم حق فالتالی مثله» يعنی كه چرې حركت غير قار الذات وی ؛ نو لازم ده چې دا به حادث وی ، ليكن مقدم حق تالی هم حق دے. «دليل حقية المقدم» دا دے چې واقعی حركت كم متصل غير قار الذات دے ؛ ځكه د حركت اجزاء مجتمع الوجود فی الخارج نه شی كيدے بلكه هر سابقه حركت عُلت معده دے دپاره د حركةِ لاحقه او هر لاحقه حركت عادِم دے دپاره د سابقه حركت ورنه بيا دا علت نه شی كرځيدے. دويم پدی وجه هم د دی اجزاء مجتمع فی الخارج ندی چې د فلاسفؤ په نيز باندی حركت غير متناهی دے ؛ ځكه حركت د فلك محافظ د زمان دے او زمانه عندهم غير متناهی ده لهذا د حركت اجزآء به هم غير متناهی وی اوس چې اجزآء د حركت غير متناهی شو ؛ نو لازما دا به غير قار الذات وی. «دليل الملازمة» دا دے چې هر كله غير قار الذات ديته وائی چې د دی اجزآء مجتمع الوجود فی الخارج نه وی بلكه هر سابق علت معده دپاره لاحق وی او هر لاحق عادِمْ دپاره د سابق وی ؛ نو ظاهره ده چې دا به حادث وی ؛ ځكه قاعده ورته متوجه ده چې «أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه» لهذا حركت هم حادث شو.

قوله: و كل سكون فهو جائز الزوال: څلورم دليل ذكر كوی چې دا خاص دے تر حدوث د سكون پورې. دعوی به دا شی چې «السكون حادث» دليل ئې په نمط د قياس اقترانی حملی سره د شكل اول په طريقه سره دا دے چې «لان السكون جائز الزوال» صغری «و كل ما هذا شانه فهو حادث» كبری «فالسكون حادث» نتيجه شوه. دليل د صغری شارح رحمۃ اللہ علیہ ذكر كړے دے چې «لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة» يعنی هر جسم قابل د حركت دے بداهةً او كوم شئ چې قابل د حركت وی ؛ نو هغه ممكن الحركة وی ، او كوم ځائے چې امكان الحركة وی هلته به سكون ممكن الزوال وی ، او كوم ځائے چې سكون ممكن الزوال وی هلته فعلية الزوال هم ممكن وی ،

لهذا دلته هم مونږه سكون بالفعل زائل فرض كوو ؛ وجه دا ده چې امكان ديته وائي چې د فرض د وقوع د هغې نه محال نه لازميږي پس دې سره سكون ختم شو. دليل د كبرى هم شارح رحمة الله عليه ذكر كړے دے پدې عبارت سره چې «و قد عرفت ان ما يجوز عدمه امتنع قدمه» يعني چې كله سكون ممكن الزوال شو ؛ نو د دې عدم جائز شو او د كوم شيئ چې عدم جائز وي د هغې قدم ممتنع وي. لهذا ثابت شو حدوث د سكون او دغه زمونږه دعوى ده.

قوله: و أما المقدمة الثانية: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره د اصل قياس د كبرى دليل ذكر كوي پس د بيان د دليل د صغرى نه. اصل قياس دا وو چې «و كل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث» دا زمونږه دعوى شوه ، دليل ئې په نمط د قياس استثنائي رفعي سره شارح رحمة الله عليه ذكر كوي چې «أن ما لايخلو عن الحوادث لو لم يكن حادثا لزم ثبوت الحادث في الازل» يعني هغه شيئ چې د حوادثُ نه خالى نه وي كه دے حادث نه شي ؛ نو لازم به شي ثبوت د حادث په ازل كښې «و هو مُحالٌ» يعني «لكن التالي باطل فالمقدم مثله» دليل د بطلان التالي ظاهر دے ؛ ځكه چې ثبوت د حادث په ازل كښې كه وشي ؛ نو دغه حادث به حادث نه شي بلكه قديم به شي «هٰذا خلف» دليل د ملازمے دا دے چې كوم شيئ چې د حوادثُ نه خالى نه وي حادث نه شي بلكه ازلى شي ؛ نو ښكاره خبره ده چې دغه شيئ به د حوادثُ سره په ازل كښې موجود وي ورنه وجود د ملزوم به بغير د لازم نه راشي او دا باطل ده.

بَيَانُ الْإِشْكَالَاتِ عَلىٰ دَلِيْلِ الْحُدُوْثِ

و هٰهُنَا أبحاثٌ الاوّلُ أنَّهٗ لا دَلِيْلَ عَلىٰ إنحِصارِ الْأَعْيَانِ فِيْ الْجَوَاهِرِ وَ الْأَجْسَامِ وَ إنَّهٗ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ مُمكِنٍ يَقُوْمُ بِذَاتِه وَلَايَكُوْنُ مُتَحَيِّزًا اَصْلًا كَالعُقُولِ و النُّفوسِ المجرَّدةِ الَّتِيْ يقُولُ بِهَا الْفَلَاسِفَةُ ؟ وَ الجَوَابُ انّ الْمُدَّعیٰ حُدُوثُ ما ثَبَتَ وجُودُهُ من المُمكِنَاتِ و هُوَ الأعيَانُ المتحيّزة و الأعْرَاضُ لِاَنَّ أدِلَّةَ وجُودِ المجرَّدَاتِ غيرُ تامّ عَلىٰ ما بُيِّنَ فِي المطَوَّلاتِ. الثّاني انَّ ما ذُكرَ لَايَدُلُّ علىٰ حُدُوثِ جمِيْعِ الْأَعْرَاضِ إذْ مِنْهَا مَا لَايُدْرَكُ بِالْمُشَاهَدَةِ حُدُوْثُهٗ ولَا حُدُوْثُ اَضْدَادِه كَالأعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمٰوٰتِ مِنَ الْأَضْوَاءِ و الْأَشْكَالِ و الْإمتِدَادَاتِ ؟ و الجَوَابُ انّ هٰذا غَيْرُ مُخِلٍّ بِالغَرَضِ لِاَنَّ حُدُوثَ الْأَعْيَانِ يَسْتَدْعِيْ حُدُوْثَ الْأعراضِ ضَرُوْرَةَ اَنَّها لا تَقُوْمُ اِلَّا بِهَا. ترجمه: او دلته «په دليل د حدوث العالم كښې» يو څو ابحاث «اشكالات» دى. اول دا چې نشته دے هيڅ قسم دليل په انحصار د اعيانُ په جواهرُ او اجسامُ كښې او «نشته دليل» پدې خبره چې ممتنع دے وجود د يو ممكن چې قائم بذاته او متحيز نه وى اصلا لكه عقول ، او نفوس مجرده هغه چې قائل دى پرى فلاسفه ؟ او جواب دا دے چې مدعى زمونږه حدوث د هغه دے چې ثابت وى وجود د هغى د ممكناتُ نه او دغه «ممكنات» اعيان متحيزه او اعراض دى ؛ ځكه چې دلائل د وجود د مجردات غير تام دى بنا په هغه چې بيان شوى دى په مطولات «غټو كتابونو» كښې. دويم اشكال دا دے چې كوم دليل چې ذكر كړے شو دا دلالت نه كوى په حدوث د ټولو اعراضُ باندى ؛ ځكه بعض د اعراض نه هغه دى چې نه معلوميږى په مشاهده سره حدوث د هغى او نه حدوث د اضدادُ د هغى لكه هغه اعراض چې قائم دى په اسمانونو پورى د رنړاګانو ، او اشكالُ ، او امتدادات

«طول، عرض، عمق» د دينه. او جواب دا دے چې دا زمونږه په مقصود كښې خلل نه اچوى؛ ځكه چې حدوث د اعيانُ تقاضا كوى د حدوث د اعراضُ؛ د وجه د بداهت د دى خبرى نه چې اعراض قائم دى په اعيان پورى.

تشريح: :ـ بيان د يو څو اشكالاتُ دے په دليل د حدوث باندى كوم چې مخكښې بيان شو عام د دينه كه دليل د حدوث الاعراض دے او كه دليل د حدوث الاعيان دے. څلور اعتراضات او د هغى جوابات به ذكر كړى. «**أبحاث**» جمع د بحث ده په لغت كښې تفتيش تلاش ته وائى په زمكه كښې لكه «**مقامات**» كښې راځى «**كا الباحِث عن حَتفه بِظلفه ، و المارِنَ جادِع أنفه بكفّه**» او په اصطلاح كښې «**إثبات المُدّعى بالدّليل**» ته وائى په نظرياتُ كښې او «**تنبيه**» وركول په بديهياتُ كښې.

الشّبهَةُ الاُولى على حَصرِ الاَعيَانِ فِى الاَجسَامِ وَ الجَوَاهِرِ

قوله: الاوّلُ أنه لا دليل: د اولنى اعتراض دعوى دا ده چې حصر ستا د اعيانُ په قسمينُ كښې چې اجسام او جواهر دى ندے صحيح؛ ځكه دا حصر جامع ندے «**صغرى**» او كوم حصر چې شان ئې دا وى هغه نه وى صحيح «**كبرى**» لهذا دا حصر هم صحيح نه شو «**نتيجة**» «**دليل الكبرى**» ظاهر دے مخكښې تير شوى دى چې حصر بمنزلة التعريف وى چې جامعيت پكښې ضرورى ری. «**دليل الصغرى**» دا دے چې ستا پدى حصر باندى هيڅ قسم دليل نشته، دويم دا چې پدې عالَم كښې بعض اشيآء موجود دى چې ممكن قائم بذاته دى او متحيز «**مشار اليه بالاشارة الحسية**» ندى د دى په نفى ستا سره هم هيڅ قسم دليل نشته. لهذا دغه اشيآء نه په اعيانُ كښې داخل دى او نه په جواهرُ كښې؛ ځكه جسم او جوهر الفرد بمعنى الجزء الذى لايتجزى خو مشاراليه په اشاره حسى سره وى، اوس دغه اشيآء څه دى؟ شارح رحمۃ اللہ علیه وائى: لكه: عقول عشره، دغه شان نفوس مجرده عن الماده شو، حكمآء وائى: چې نفوس مجرده په شان د عقولُ دى، او نفوسِ بيا دوه قسمه دى «**نفوس انسانيه، او نفوس فلكيه**» نفوس فلكيه هغه دى چې د أفلاک تصور كُلى كوى، او دا نفوس مجرد عن الماده دى؛ ځكه كه مادى شى پس دا به تصور د اشيآء غير متناهيه بيا نه شى كولے. اوس د دى مجرداتُ په وجود باندى فلاسفه قائل دى چې قائم بالذات دى خو متحيز ندى؛ او ستا حصر ورته ندے شامل؛ نو حصر دى جامع نه شو؟

قوله: و الجواب: (۱) حاصل د جواب دا دے چې كبرى دى مسلم ده خو دليل د صغرى دى نه منم؛ ځكه چې د «**إثبات الصّانع و توحيده و صفاته و أفعاله**» مقاصدُ د حصول دپاره چې مونږه د

---

(۱).. دلته يو بل جواب هم كيدے شى هغه دا چې مونږه د عقول او نفوسُ وجود نه منو؛ ځكه چې كه عقول او نفوس مجرده ثابت شى؛ نو دا به په وصف د تجرد كښې شريک شى د واجب تَعَالىٰ سره او تالى باطل پس مقدم ئې مثل دے. دليل د ملازمے ظاهر دے چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ هم مجرد عن الماده دے او عقول او نفوس هم داسى دى؛ نو شراكت راغے د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ سره په وصف د تجرد كښې. دليل د بطلان التالى دا دے چې كه عقول او نفوس په وصف د تجرد كښې د بارى تَعَالىٰ سره شريک شى؛ نو دا تجرد به خالى نه وى يا به جنس وى فى النوعين او يا به نوع وى فى الشخصين؟ او تالى باعتبار الشقين باطل دے پس مقدم ئې مثل دے. جنسيت خو پدى وجه باطل دے چې د جنس دپاره لابدى وى د فصل نه؛ ځكه نوع بغير د فصل نه راتلے نه شى، بلكه د جنس سره به فصل يوځائے شى پس د دينه به نوع حاصل شى، لكه: «حيوان» جنس د «ناطق» سره يوځائے شى پس انسان نوع به په وجود كښې راشى. او د كوم شئ دپاره چې جنس او

حدوث د ممکنات کومه دعوی کړی ده؛ نو مراد زمونږه هغه ممکنات دی چې د هغی ثبوت په دلیل سره شوے وی یعنی قطعی الثبوت او متیقّن وی، او هغه منحصر دی په دغه دوه کښې چې اجسام او جواهر دی، باقی شو دغه جواهرِ مجرده چې عقول، نفوس دی؛ نو زمونږه په نیز د دی وجود هډو ثابت ندے؛ وجه دا ده چې د دی د اثبات چې کوم دلائل دی هغه ناقص دی په قواعدُ اسلامیه تام او برابر ندی لکه په غټو کتابونو کښې د دی تفصیل موجود دے. (۱)

فصل راشی هغه مرکب وی، او هر مرکب ممکن وی، او هر ممکن حادث وی. یا دا چې هر مرکب په خپل وجود کښې خپلو اجزآء ته محتاج وی او احتیاج علامه د امکان ده، او ممکن حادث وی لهٰذا واجب تَعَالیٰ هم حادث شو او دا باطل ده، کله چې واجب تعالیٰ حادث کیدل باطل شو؛ نو ممکن کیدل هم باطل شو، او چې ممکن کیدل باطل شو؛ نو مرکب کیدل هم باطل شو.

دغه شان د وصف د تجرد نوعیت هم صحیح ندے؛ ځکه که وصف د تجرد نوع شی او واجب تَعَالیٰ او عقول او نفوس مجرده د دی دپاره افراد شی؛ نو لابدی به وی د دی دپاره د مابه التشخص «یعنی مابه الامتیاز» نه چې دا دری واړه د یو بل نه ممتاز شی حالانکه تشخص د باری تَعَالیٰ عین دے د باری تَعَالیٰ سره لهٰذا دا غو مابه الامتیاز نه شی کیدے؛ ځکه مابه الامتیاز به د مابه الاشتراک نه غیر وی، اوس چې دا مابه الامتیاز نه شی کیدے؛ نو مابه الاشتراک هم نه شی کیدے او چې داسی نه شو نو دغه وصف د تجرد نوع هم نه شی جوړیدے لهٰذا نوعیت د دی باطل شو. دویم داسی هم ویلے شی چې که وصف د تجرد نوع او منلے شی؛ نو د دینه لاندی چې کوم افراد دی هغه به ضرور افراد شخصیه وی، او د متقدمین په نیز باندی تشخص جزء د شخص وی، لهٰذا بنا پدی قاعده باندی واجب تَعَالیٰ مرکب شو، او هر مرکب ممکن او حادث وی؛ نو واجب تَعَالیٰ به حادث شی او دا باطل ده. لنډه دا چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ سره په وصف د تجرد کښې څوک شریک نشته، نه عقول او نه نفوس او څوک ئی چې ثابتوی هغه په باطله دی؛ نو حصر د اعیانُ په اجسامُ او جواهرُ کښې صحیح دے او عالم بجمیع اجزائه حادث کیدل دعوی هم صحیح ده.

لیکن دا جواب ضعیف دے ځکه خو شارح رحمه الله علیه دی ته هډو التفات ونکړو، وجه د ضعف ئی دا ده: چې حکمآء د دی جواب کولے شی هغه دا چې حکمآء وائی چې دغه وصف د تجرد نه جنس دے او نه نوع ده بلکه دا عرض عام دے د خپلو افرادُ دپاره او عرض عام وصف زائد وی لهٰذا د دی په وجه ترکیب نه لازمیږی. یا وجه د ضعف دا ده: حکمآء دا هم ویلے شی چې وصف د تجرد ماهیت نوعیه دے او که تاسو دغه بره اعتراض کوئ؛ نو مونږه وایو چې تشخص جزء د واجب تَعَالیٰ ندے بلکه تشخص د واجب تَعَالیٰ د وجود سره بلکه د هر شی تشخص د هغه د وجود سره عین وی؛ ځکه د موجود د حمل دپاره چې کومه علت دے هغه بعینه د تشخص د حمل دپاره هم علت دے معلومه شوه چې دا دواړه عینین دی. اوس چې کله دا عینین شو؛ نو مونږه چې وکتل وجود د شیٔ جزء من الشیٔ نه وو؛ نو تشخص هم جزء نه شو، او چې تشخص جزء نه شو؛ نو ترکیب هم لازم نه شو. والله اعلم وعلمه اتم.

(۱)۔ قوله: لان ادلة وجود المجردات: غرض د شارح رحمه الله علیه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده چې د فلاسفؤ سره خو په خپله دعوی باندی چې ثبوت د مجردات دے دلیل شته، نه ځنګه وائی چې د دوی سره دلیل نشته؟ اوس هغه دلائل څه دی؛ نو هغه لاندی مونږه ذکر کوو. «الدلائل علی وجود العقول العشرة» حکمآء د ثبوت د عقول عشره دپاره یوه مقدمه وضع کړی ده چې «صدور د کثیر بما هو کثیر د واحد بما هو واحدث نه نشی کیدے» یعنی «الواحد لا یصدر الا عن واحد»؛ ځکه که د واحد بما هو واحد نه کثیر صادر شی؛ نو «لم یکن الواحد واحدا بل لزم التکثر فیه» یعنی واحد به واحد باقی نه شی بلکه کثرت به پکښې راشی. لکه باری تَعَالیٰ چې واحد حقیقی دے که د دینه کثیر صادر شی؛ نو باری تَعَالیٰ به واحد باقی نه شی، مثلا: الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ پدی حیثیت چې مصدّر لزیدٍ دے غیر دے د دینه چې مصدّر لعمروٍ دے؛ ولی که غیریت پکښې رانه شی؛ نو دوه څله حمل به د مصدّر صحیح نه شی او نه به دا مصادرت دوه څله شی بلکه یو به شمیرل کیدے، لنډ حاصل دا چې که صدور د کثیر د واجب نه جائز شی؛ نو تعدد او تکثر به راشی په ذات د باری تَعَالیٰ کښې و هذا باطل. پس معلومه شوه چې د واجب تَعَالیٰ نه صدور د واحد راغلے دے چې هغه «عقل اول» دے، بیا د عقل اول دوه اعتباره او دوه جهته دی «وجوب غیری» یعنی دے په خپل وجود کښې محتاج دے الله تَعَالیٰ ته چې ده لره ئی وجود ورکړے دے، «امکان ذاتی» یعنی مستند دے ذات د واجب تَعَالیٰ ته او صادر دے د واجب تَعَالیٰ نه بالاضطرار. هر کله چې د عقل دپاره دوه جهته شو؛ نو په ده کښې اثنینیت راغلو لهٰذا په اعتبار د جهت اول «وجوب غیری» سره ئی عقل ثانی پیدا کړو. او په اعتبار د جهت ثانی «امکان ذاتی» سره ئی فلک اول پیدا کړو. بیا په عقل ثانی کښې هم دغه تفصیل دے، د دغه اعتبارین په وجه ده هم دوه څیزونه پیدا کړه چې عقل ثالث او فلک ثانی دے، هکذا لس عقول او نهه افلاک پیدا شو. عقل عاشر چې دیته عقل فعال هم وائی په ده کښې هم په مرور الزمان سره ډیر جهات پیدا شول پس ده هیولی او صورت پیدا کړو چې د هغی نه باقی عالم جوړ شوے دے، پدی تفصیل د فلاسفؤ سره عقول عشره وجود ته راغله.

«الدلیل علی وجود نفوس المجردة» فلاسفه وائی: چې علم صفت نورانی دے، لهٰذا دا په مادیاتُ کښې نه شی حاصلیدے؛ ځکه مادیات ظلمانی دی او په ظلمانی اشیآء کښې نورانی او مجرد شیٔ نه شی حاصلیدے. دویم دا چې که علم په ماده کښې حاصل شی؛ نو ماده به محل او علم به ورلره حال شی او مادی اشیآء خو چونکه تقسیم قبلوی لهٰذا علم به هم تقسیم قبول کړی؛ ځکه چې «التقسیم فی المحل یستلزم التقسیم فی الحال» او چې علم تقسیم شی؛ نو دا به مادی شی او چې علم چې صفت مجرده دے مادی شی باطل ده؛ ځکه لازمیږی «قلب المجرد بالمادی» و ذا باطل، لهٰذا د علم دپاره مادی شیٔ محل جوړیدل هم باطل شو معلومه شوه چې د علم دپاره محل نفوس مجرده عن الماده دی، پس نفوس مجرده عن الماده ثابت شو او دغه زمونږه مقصود وو.

اعتراض: تا او ویل چې هغه ممکنات زمونږه مراد دی چې د هغی ثبوت په دلیل سره شوے وی. اوس اعتراض دا دے چې مراد ستا د دلیل نه مطلق دلیل دے که بالمشاهده یعنی دلیل حسی دی مراد دے؟ ځکه ثبوت د اشیآء هم پدی دوه طریقو سره کیږی، اوس که مراد ستا مطلق دلیل وی؛ نو بیا خو پکار ده چې د مجردات ثبوت هم تسلیم کړئ؛ ځکه فلاسفه د دی د ثبوت دپاره دلیل ذکر کوی، او که مراد ستا د دلیل نه دلیل حسی بالمشاهده وی؛ نو بیا خو ډیر اشیآء داسی دی چې ستاسو په نیز ثابت دی او مشاهده د هغی نه کیږی لکه: جنت، جهنم، جسر الصراط، میزان الاعمال وغیره؟ **جواب:** اشاره جواب ته وشو چې مراد زمونږه د دلیل نه مطلق دلیل دے خو په شرط د قطعیت او تیقُّن سره، او دلائل د ثبوت د مجرداتُ غیر متیقن او غیر قطعی دی.

الشُّبهَةُ الثَّانِيَةُ عَلىٰ دَلِيْلِ حُدُوْثِ الْأَعْرَاضِ

قوله: الثانی: الثانی أن ماذکره لایدل: منشأ د دی اعتراض دا قول د شارح رحمه الله دے «أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة / و بعضها بالدلیل» حاصل د اعتراض دا دے چې دغه دلیل صحیح ندے؛ ځکه د دی دلیل تقریب تام ندے «صغری» او کوم دلیل چې د هغی تقریب تام نه وی صحیح نه وی «کبری» لهذا دا دلیل هم صحیح نه شو «نتیجه» «دلیل الکبری» واضح ده چې د دلیل تقریب تام پکار دے؛ ځکه تقریب عبارت دے د «سوق الدلیل بحیث یستلزم منه المطلوب» نه، یعنی چلول د دلیل په داسی طریقه سره چې مستلزم شی مطلوب لره، اوس چې یو دلیل مطلوب نه

قوله: غیر تامة علی ما بین فی المطولات: شارح رحمه الله د اعتراض مذکور نه جواب کوی پدی عبارت سره چې دغه ادله غیر تام دی او ضعیف مخدوش دی. «**وجهُ ضعفِ دلیلِ الاوّلِ**» کوم دلیل چې دوی د عقولُ د اثبات دپاره پیش کړو ضعیف دے پدی وجه چې مونږه وایو چې د الله تبارک وتعالیٰ نه صدور د اشیآء کثیره شوے دے که ته وائی چې دا خو تعدد او تکثر زیادت راولی په ذات د واجب تعالیٰ کښې؟ نو مونږه وایو چې دا تعدد او تکثر په مضاف الیه کښې دے نه په واجب تعالیٰ کښې او مضاف الیه یو امر خارجی دے «**او التعدد فی الخارجی لا یستلزم التکثر فی ذات الواجب تعالیٰ**». دویمه وجه دا ده چې دغه تعدد امر اعتباری دے او تعدد اعتباری مضر ندے. لکه: یو انسان بیمار «مریض» دے او هغه خپل علاج پخپله کوی اوس دا سړے په یو اعتبار سره بیمار او په بل اعتبار سره طبیب دے. لهذا تعدد اعتباری مضر نه شو. پس د فلاسفۇ دا قاعده چې «صدور د کثیر بما هو کثیر د واحد بما هو واحد نه نه شی کیدے» بلکل غلطه ده. او که دا قاعده مونږه تسلیم هم کړو؛ نو بیا به پکښې تاسو هم راګیر شئ او په خلف کښې به واقع شئ. هغه داسی چې مثلاً: عقل اول عقل ثانی او فلک اول پیدا کړو؛ نو مونږه تپوس کوو چې دا عقل ثانی او فلک اول د څه نه صادر دی؟ آیه دا د ذات د عقل اول نه صادر دی یا د دغه «وجوب غیری، امکان ذاتی» جهتین د عقل اول نه صادر دی؟ که وائی چې د ذات د عقل اول نه صادر دی؛ نو ذات د عقل اول خو واحد دے؛ نو لازم شو صدور د کثیر د واحد نه هذا خلف. او که وائی د دغه جهتین نه صادر دی؛ نو بیا تپوس کوو چې دا جهتین د چا نه صادر دی؟ د ذات د عقل اول نه که د جهتین نه؟ که اول وائی؛ نو بیا خلف لازمیږی او که ثانی وائی؛ نو په دغه دویم خل جهتینُ کښې بیا تپوس کوو و هکذا الیٰ غیر النهایة؛ نو لازمیږی تسلسل او خلف او تسلسل او خلف دواړه باطل دی. لهذا ستا دغه قاعده باطله شوه، او چې قاعده باطله شوه؛ نو ټول اشیآء صادر شو د باری تعالیٰ نه او عقول عشره هدو ثابت نه شو.

«**وجهُ ضُعف الدلیل الثانی**» دلیل د اثبات د نفوس مجرده هم ضعیف او کمزورے دے؛ وجه ئی دا ده چې مونږه دا خبره تسلیمور چې علم نورانی صفت دے په ظلمانی مادی شئ کښې نه شی حاصلیدے، لیکن عدم حصول د علم فی المادة مستلزم ندے دی خبری لره چې علم دی په نفوس مجرده کښې حاصل شی او د دینه دی ثبوت د نفوس مجرده لازم شی، بلکه کیدے شی چې علم دی حاصل وی په یو بل لطیف، باریک، نرم شفاف خیز کښې چې کثیف او منجمد مخدوش نه وی. دویمه وجه دا ده چې تا او ویل چې «**التقسیم فی المادة یستلزم التقسیم فی العلم لأن تقسیم المحل یستلزم تقسیم الحال**» دا خبره هم صحیح نده؛ ځکه چې نقطه په خط کښې حال ده او خط ئی محل دے سره د دینه خط تقسیمیږی او نطقه تقسیم نه قبلوی. حاصل دا چې نفوس مجرده دی هم ثابت نه شو. **وَاللهُ اَعْلَمُ وَعِلْمُهُ اَتَمّ.**

شي ثابتولے ؛ نو هغه صحيح نه شي کيدے ، «دليل الصغرى» دا دے چې کوم دليل تاسو د حدوث د اعراض ذکر کړو چې د بعض اعراض حدوث په مشاهده سره معلوميږي او د هغې د اضدادُ په طريان العدم سره ، دا دليل د ټولو اعراض په حدوث باندې دلالت نه کوي ؛ ځکه بعض اعراض داسې دي چې هغه په نظر نه راځي لهذا د هغې حدوث په مشاهده سره نه شي معلوميدلے ، اوس چې د دغه اعراض حدوث په مشاهده سره معلوم نه شو ؛ نو د هغې د اضدادُ عدم هم نه شي معلوميدلے چې طريان العدم د هغې د حدوث دپاره دليل وګرځوو لهذا د دليل تقريب تام نه شو ؛ اوس دغه أعراض کومه دي ؟ شارح رحمة الله عليه بطور تمثيل د هغې نه يو څو ذکر کړي دي چې مثلاً: هغه اعراض چې په افلاک پورې قائم دي لکه د اسمانونو اشکال چې دا مستدير دي که مطوّل دي مُثلّث دي که مُربّع وغيره دي. د افلاک طول ، عرض ، عمق څومره دے ؟ د اسمانونو رنړاګانې وغيره يا لکه بعض خلق وائي چې بعض افلاک د زبرجدُ بعض د ياقوتُ نه جوړ دي وغيره وغيره: دا ټول اعراض قائم دي تر اسمانونو پورې.

قوله: والجواب انّ هذا غير مخل: حاصل د جواب دا دے چې صغرى دي منم چې د دليل تقريب تام ندے ؛ ځکه حدوث د بعض اعراض پرې نه ثابتيږي خو دا عدم ثبوت د حدوث د بعض اعراض زمونږه په مقصود کښې چې حدوث د کل اعراضُ دے هيڅ قسم خلل نه پيدا کوي ؛ وجه دا ده چې اسمان د قبيلے د اعيانُ نه دے ، او اعيان ټول په ټوله حادث دي لهذا اسمان هم حادث شو او د اسمان سره چې څومره اعراض قائم دي که اشکال دي يا امتدادات دي يا الوان دي دا ټول هم حادث شو ، برابره ده که مشاهده ئې کيږي او که نه کيږي ؛ ځکه اعراض عارض دي اعيانُ ته او حدوث د معروض مستلزم ګرځي حدوث د عارض لره.

الشُّبهةُ الثّالِثَةُ علىٰ دَلِيلِ كُبرىٰ القِيَاسِ الأوّلِ

الثّالِثُ انّ الازَلَ لَيسَ عِبَارَةً عَنْ حَالَةٍ مَخْصُوْصَةٍ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الجِسْمِ فِيْهَا وُجُوْدُ الحَوَادِثِ فِيْهَا بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الاَوَّلِيَّةِ اَوْ عَنْ اِسْتِمْرَارِ الوُجُوْدِ فِيْ اَزْمِنَةٍ مُقَدَّرَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِيْ جَانِبِ المَاضِيْ وَ مَعْنٰى اَزَلِيَّةِ الحَرَكَاتِ الحَادِثَةِ اَنَّهُ مَا مِنْ حَرَكَةٍ اِلَّا وَ قَبْلَهَا حَرَكَةٌ اُخْرٰى لَا اِلٰى بِدَايَةٍ وَ هٰذَا هُوَ مَذْهَبُ الفَلَاسِفَةِ وَ هُمْ يَسْلِمُوْنَ اَنَّهُ لَاشَيْءَ مِنْ جُزْئِيَّاتِ الحَرَكَةِ بِقَدِيْمٍ ؟ و الجَوَابُ اَنَّهُ لَا وُجُوْدَ لِلْمُطْلَقِ اِلَّا فِيْ ضِمْنِ الجُزْئِيْ فَلَا يُتَصَوَّرُ قِدَمُ المُطْلَقِ مَعَ حُدُوْثِ كُلٍّ مِنَ الجُزْئِيَّاتِ. **ترجمه:** دريم اعتراض دا دے چې بيشکه ازل د يو مخصوص حالت نه عبارت ندے ګنې چې لازم شي د وجود د جسم نه په هغې کښې وجود د حوادثُ بلکه دا عبارت دے د عدم اوليت نه او يا عبارت دے د عدم استمرار الوجود نه په فرضي غير متناهي زمانو کښې په جانب د ماضي باندې. او معنى د ازليت د حرکات حادثه دا ده چې نشته دے يو حرکت مګر مخکښې د هغې نه بل حرکت شته تر غير متناهي پورې. او دا مذهب د فلاسفو دے او دوی تسليموي دا خبره چې نشته دے د حرکات جزئيه نه يو حرکت قديم او بيشکه خبره په حرکت مطلقه کښې ده. او جواب دا دے چې نشته دے د مطلق دپاره وجود مګر په ضمن د جزئي کښې ، پس نه شي متصور کيدے قِدم د مطلق ، سره د حدوث د هر يو د جزئياتُ نه.

تَشرِيْح: قوله: الثالث أن الازل: دا اعتراض پدی عبارت دے چې **«لان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل»** حاصل د اعتراض دا دے چې ازل د مخصوص وقت يا مکان نوم ندے چې دا يوه خاصه رقبه شی او يا شيشه بند ځائے شی چې هلته جسم يا جوهر حاصل شی او د هغی سره اعراض هم حاصل شی او بيا لازم شی وجود د حوادثُ په ازل کښې ، بلکه د ازل معنی او مقصد دا دے چې د يو شئ ابتدا نه وی ، يا مراد د ازليت نه عدم استمرار الوجود دے په غير متناهی فرضی زمانو کښې ، اوس کله چې د ازل دا معنی شوه ؛ نو مونږه وايو چې اعيان او اعراض په ازل کښې موجود دی که ته وائی چې لا زمیږی د دينه ازليت د حوادثُ ؛ نو مونږه وايو چې په ازل کښې د اعراضُ جزئيات ندی موجود کوم چې حادث دی بلکه مطلق اعراض پکښې موجود دی. مثلا: حرکت يو عرض دے دا دی په ازل کښې موجود شی ، خو حرکت په دوه قسمه دے يو جزئی حرکت دے لکه حرکت د زيد ، حرکت د عمرو ، حرکت د حجر او حرکت د شجر وغيره ، دا جزئی حرکات حادث دی او فلاسفه د دی په قدم ندی قائل بلکه هغوی وائی چې **«لا شئ من جزئيات الحركة بقديم »**. او دويم مطلق حرکت دے او دا قديم دے ؛ ځکه چې **«ما من حركة الا و قبلها حركة أُخرى»** مونږه وايو چې په ازل کښې هم دا قسم حرکت موجود دے لهذا نه ازل محل د حوادثُ کرځی او نه حادث قديم کرځی ؟

قوله: و الجواب أنه لا وجود: د اعتراض مذکور نه د جواب حاصل دا دے چې هيڅ قسم مطلق او کلی بحيثيت مطلق او کلی په خارج کښې وجود نه لری بلکه په ضمن د خپلو افرادُ او جزئياتُ کښې به موجود وی لکه: **انسان ، ناطق ، کاتب** وغيره کليات من حيث الكلى مجردًا عن التَّشخصات په خارج کښې موجود ندی بلکه که دی نو په ضمن د زيد ، عمرو ، بکر وغيره کښې دی. اوس مطلق حرکت هم په خارج کښې نشته بلکه دا به په ضمن د جزئی حرکاتُ کښې موجوديږی او جزئی حرکات چونکه حادث دی لهذا دغه مطلق حرکت به هم حادث وی ؛ ځکه چې د حادث په ضمن کښې تصور د قديم نه شی کيدے.

الشُّبهَةُ الرَّابِعَةُ عَلٰی دَلِيْلِ حُدُوثِ الْأَعْيَانِ

> الرَّابِعُ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ كُلُّ جِسْمٍ فِىْ حِيِّزٍ لَزِمَ عَدَمُ تَنَاهِى الْاَجْسَامِ لِاَنَّ الحَيِّزَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الحَاوِىْ الْمُمَاسُ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِىْ ؟ وَ الْجَوَابُ اَنَّ الْحَيِّزَ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِىْ يَشْغَلُهُ الْجِسْمُ وَ تَنْفُذُ فِيْهِ اَبْعَادُهٗ. **ترجمه:** او څلورم اعتراض دا دے چې بيشکه که چرته شی هر جسم په حيز کښې ؛ نو لازم به شی عدم تناهی د اجسامُ ؛ ځکه چې حيز «عبارت دے دا» سطح باطن د جسم حاوی چې مماس شی د سطح ظاهر د جسم محوِی سره. او جواب دا دے چې حيز په نيز د متکلمين باندی هغه متوهم خلا ده چې مشغوله کړی هغی لره جسم او ننوتی وی پکښې ابعاد د دی.

قوله: و الرابع أنه لو كان: دا اعتراض پدی خبره دے چې په دليل د حدوث الاعيان کښې شارح رحمۃ اللہ علیه ويلی وو **«لان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون فى حيز»** حاصل دا دے چې دا دليل

صحيح ندے ؛ ځکه که هر جسم متحيز فی حيز شی ؛ نو لازم به شی عدم تناهی د اجسامُ او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے «دليل بطلان التالی» ظاهر دے ؛ ځکه اجسام متناهی دی اتفاقًا ، «دليل الملازمة» دا دے چې د حيز تعريف دے «سطح باطن د جسم حاوی «کيره اچونکی» چې متصل شی د سطح ظاهر د جسم محوی «کيره اچولے شوی» سره لکه: منګے چې حيز دے د اُوبو «ماء» دپاره پدی شان چې دننه طرف د منګی د ظاهر طرف د اُوبو سره متصل شوے وی. اوس دغه جسم حاوی هم جسم دے د دی دپاره به هم حيز ضروری وی او بيا د دغه بل جسم حاوی دپاره به هم حيز ضروری وی تر لا الٰی نهايه پوری او د دی سره عدم تناهی د اجسام راغله او عدم تناهی د اجسامُ باطل ده په «برهان سُلّمی» كما فی الميبذي ، په «برهان تَضايف» كما فی أقليدُس او په «برهان التطبيق» سره كما سيأتی فی هذا الكتاب فانتظر فانی معک من المنتظرين.

قوله: والجواب أن الحيز عند المتكلمين: د اعتراض نه مذکور نه جواب ورکوی ، خو د اعتراض نه مخکښې يو تمهيد ضروری دے هغه دا چې په تعريف د حيز کښې اختلاف دے دری مذاهب دی: ۱۔ عند المشائين د حيز تعريف دے «السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِيْ الْمُمَاسُّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيْ» كما مر مثاله. ۲۔ عند الاشراقيين د حيز تعريف دے «هو البعد المجرد عن المادة لكنه موجود» يعنی حيز هغه طول عرض عمق دے چې مجرد عن الماده دے خو موجود دے. **بالفاظ ديگر:** حيز خلاء ده خو موجوده ده او دا مذهب د أفلاطون عليه ما يَستَحِقُه هم دے. ۳۔ عند المتكلمين د حيز تعريف «الفراغ المتوهم الذی يشغله جسم و ينفذ فيه ابعاده» دے يعنی حيز عبارت دے د خلاء متوهم نه ، يعنی موجوده نده خو چې جسم پکښې نفوذ اوکړی ؛ نو دغه خلاء موجوده شی او طول ، عرض ، عمق ئی متعين شی.

اوس د جواب حاصل دا شو چې بطلان التالی دی منم خو ملازمه دی نه منم ؛ ځکه ملازمه به هله صحيح وه که مونږه په تعريف د حيز کښې مذهب د مشائينُ فلاسفوُ اختيار کړے وے ، خو مونږه د حيز تعريف په مذهب د متکلمين باندی کوو او د هغوی د تعريف په بنا دغه اعتراض نه راځی.

بَيَانُ إِثْبَاتُ الصَّانِعِ

وَ لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الْعَالَمَ مُحْدَثٌ وَ مَعْلُوْمٌ أَنَّ الْمُحْدَثَ لَابُدَّ لَهُ مِنْ مُحْدِثٍ ضَرُوْرَةَ إِمْتِنَاعِ تَرَجُّحِ أَحَدِ طَرَفَيِ الْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ ثَبَتَ أَنَّ لَهُ مُحْدِثًا ﴿وَ الْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللهُ تَعَالٰى﴾ أَيِ الذَّاتُ الْوَاجِبُ الْوُجُوْدُ الَّذِيْ يَكُوْنُ وُجُوْدُهُ مِنْ ذَاتِهِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلٰى شَيْءٍ أَصْلًا إِذْ لَوْ كَانَ جَائِزَ الْوُجُوْدِ لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ فَلَمْ يَصْلُحْ مُحْدِثًا لِلْعَالَمِ وَ مَبْدَءً لَهُ مَعَ أَنَّ الْعَالَمَ إِسْمٌ لِجَمِيْعِ مَا يَصْلُحُ عَلَمًا عَلٰى وُجُوْدِ مَبْدَءٍ لَهُ. **ترجمه:** او کله چې ثابت شوه دا خبره چې عالم حادث دے او دا خبره يقينی ده چې د هر حادث دپاره لابدی ده د محدِث «صانع» نه د وجه د امتناع د ترجيح ورکولو نه يو د طرفين د ممکن ته بغير د مرجح نه ؛ نو ثابته شوه چې د حادث دپاره محدِث شته ، او محدث

«صانع» د عالَم دپاره صرف الله تَعَالیٰ دے ، یعنی ذات چې واجب الوجود دے هغه چې وجود ئې د ذات نه دے او دے په خپل وجود کښې محتاج نه وی غیر ته هرګز ؛ ځکه که دغه صانع ممکن الوجود وے ؛ نو خامخا به دا د جملے د عالم نه وو ، پس دے به صالح نه وی دپاره د محدِثیت د عالم او دپاره د مبدئیت د عالم ، سره د دینه چې عالم نوم د ټول هغه څه دپاره دے چې صلاحیت لری علامه په وجود د مبدأ د عالم دپاره.

تَشْرِيْح: قوله: وَ لَمَّا ثَبَتَ اَنَّ الْعَالَمَ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره یو ربط د مابعد متن دے د ماقبل سره. دویم تمهید دے مابعد متن ته ، او دریم دفع د اعتراض ده. د اعتراض او جواب سره به اوله او دویمه خبره هم واضح شی. اعتراض دا دے چې مقصوده زمونږه پدی کتاب کښې اثبات الصانع وو او هغه خو تر اوسه ثابت نه شو ؟ **جواب:** اثبات د صانع څه معمولی خبره نده چې داسی زر سر ته ورسیږی بلکه د دی دپاره مفصل دلیل ته ضرورت دے ؛ بیا دغه دلیل موقوف وو په دوه مقدمو باندی ، شارح رحمۃ اللہ علیه د هغه دلیل یوه مقدمه مخکښې تفصیلا ذکر کړه چې **«العالم بجميع اجزائه مُحْدَثٌ»** اوس دویمه مقدمه ذکر کوی چې کله عالم حادث شو ؛ نو د هر حادث «یعنی د عدم نه وجود ته راتلونکی» دپاره لابدی ده د مُحدِث **«صانع»** نه ، ماتن رحمۃ اللہ علیه د هغه صانع تعیین کوی چې دغه محدِث الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دے.

قوله: ضرورة امتناع: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره د دی دویمے مقدمے دپاره دلیل ذکر کوی چې دا څه ضروری ده چې د هر حادث دپاره لابدی ده د محدِث نه ؟ شارح رحمۃ اللہ علیه وائی: چې دا ځکه چې هر حادث ممکن وی او ممکن دیته وائی چې په هغی کښې استواء د طرفین وی یعنی عدم او وجود ئې برابر وی ، اوس که دغه ممکن او حادث بغیر د صانع او محدِث نه د عدم نه وجود طرف ته راشی ؛ نو لازم به شی ترجیح بلا مرجح او تالی باطل پس مقدم ئې مثل. ملازمه ظاهره ده ، دلیل د بطلان التالی دا دے چې پدی صورت کښې به لازم شی وجود د فعل بغیر د فاعل یا وجود د معلول بغیر د علت نه **«و الفعل لا یوجد بدون الفاعل ، و کذا لا یوجد المعلول بدون العلة»** پس معلومه شوه چې د هر حادث دپاره به ضرور محدِث ، صانع وی چې هغه د دی د وجود دپاره مرجح شی په عدم باندی.

قوله: و المحدِث للعالم: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه خو تعیین د محدِث او صانع کول دی چې دغه صانع الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دے. او مقصود پدی سره رد کول دی په یو څو فرقو باندی:

۱۔ **«اَصحاب البَغْتِ و الِاتّفاق»** د دوی مدعی دا ده چې د عالَم دپاره صانع ته ضرورت نشته بلکه دا هر سره **بغتةً و اِتّفاقًا** راغلی دی. (۱)

---

(۱).. دلیل ورله دا وائی چې که د عالَم دپاره محدِث او صانع او منلے شی ؛ نو دغه صانع به خامخا مؤثر وی په دغه عالَم کښې ، اوس مونږه تپوس کوو چې دغه تاثیر به ذهن کښې کوی که په خارج کښې ؟ هر شق چې اخلئ نو اعتراض دے. که شق اول اخلئ **«تاثیر فی الذهن»** ؛ نو لازم به شی مجعولیت د عالِم په خارج کښې جهل او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. او که شق ثانی اخلئ **«تاثیر فی الخارج»** ؛ نو بیا تپوس کوو چې دغه تأثیر واجب دے که ممکن ؟ که واجب ئې وائی ؛ نو لازمیږی تعدد د وجبآء. او که ممکن ئې وائی ؛ نو هر ممکن مجعول وی او هر مجعول تقاضا د جاعِل کوی او هر جاعِل بیا مؤثر وی ، اوس بیا تپوس کوو چې د دی دا تاثیر فی الذهن دے که فی الخارج ؟ که په خارج کښې وی ؛ نو بیا تپوس کوو .... پس لازمیږی تسلسل او دا باطل دے. ماتن رحمۃ اللہ علیه پری رد اوکړو چې صانع د عالم الله تعالی دے ، اوس که دوی اعتراض اوکړی چې تاسو صانع الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ وائی ؛ نو پدیکښې هم دغه محالات لازمیږی ؟ **جواب:** مونږه صانع الله تَعَالیٰ وایو او دا مؤثر دے هم فی الذهن او هم فی الخارج باعتبار المنشأ **و المنشأ هو الله تَعَالیٰ و صفاته الازلية.**

۲۔ «مجوس» د دوی په نیز باندی خالق الخیر الله تَعَالیٰ دے چې دوی ترینه تعبیر په «یزدان» سره کوی، او خالق الشر شیطان دے چې دوی ترینه تعبیر په «أهرمن» سره کوی.
۳۔ «معتزلة» د دوی په مذهب باندی عبد د افعال اختیاریه خپلو خالق دے حلانکه دغه افعال په ماسوی الله تَعَالیٰ کښې داخل دی.
٤۔ «روافض» دوی وائی چې د شرورُ خالق ټخپله بنده دے او د باق افعال خالق الله تَعَالیٰ دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. تعریف د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ کول په صفات کاشفه سره «ای الذات الواجب الوجود» سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراضات به اوکړی «**الذی یکون وجوده/ و لا یحتاج**» سره. ﴿۳﴾.. دلیل به ذکر کړی پدی خبره چې صانع واجب الوجود دے «**اذ لو کان جائز الوجود**» سره. ﴿٤﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «**و قریب من هٰذا**» سره. ﴿٥﴾.. د یو چا وهم به رانقل کړی «او **قد یتوهم**» سره. ﴿٦﴾.. رد به اوکړی په دغه وهم باندی «**و لیس کذلک**» ﴿۷﴾.. د بطلان التسلسل مشهور دلیل برهان التطبیق به ذکر کړی «**و من مشهور الادلة**» سره. ﴿۸﴾.. تمهید کیدی الی الاعتراض و الجواب «**و هذ التطبیق**» سره. ﴿۹﴾.. اعتراض به ذکر کړی «**فلا یرد النقض**» سره. ﴿۱۰﴾.. تفصیل د جواب به اوکړی «**و ذلک لان معنی**» سره.

قوله: ای الذات الواجب الوجود: ۱۔ تعریف د صانع کوی په صفات کاشفه د باری تَعَالیٰ سره دپاره د دفع د اعتراض چې ماتن رحمة الله علیه او ویل: «**و المحدث للعالم هو الله تَعَالیٰ**» چا به ویل: چې صانع د عالَم به لفظ د «الله» وی حلانکه دا لفظ خو صانع نه شی کیدے ؟ ده جواب وکړو چې «**ای الذات**» مُحْدِث او صانع لفظ د الله ندے بلکه ذات واجب الوجود دے.

قوله: الذی یکون وجوده من ذاته: ۲۔ دفع د څه د اعتراضاتُ کوی اول اعتراض دا دے چې چې تا صانعُ العالَم ته واجب او ویلو حلانکه د واجب اطلاق خو په ټولو ممکناتُ باندی هم کیږی؛ ځکه چې فلاسفه وائی: اول په شیٔ کښې امکان راشی بیا تقرر راشی بیا وجوب راشی او د وجوب نه روسته وجود متحقق شی لهذا وجوب په نورو اشیآء کښې هم شته ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه وکړو چې د الله تَعَالیٰ وجوب الوجود مستفاد من ذاته دے او د نورو ممکناتُ وجوب الوجود مستفاد من الغیر دے چې هم دغه صانع العالَم دے. اصل کښې مواد دری دی ۱۔ واجب الوجود «**هو ما یکون وجوده ضرویا**». ۲۔ ممکن الوجود «**هو ما لا یکون وجوده ضروریًا و لاعدمه**». ۳۔ ممتنع الوجود «**هو ما یکون عدمه ضروریا**».

قوله: و لا یحتاج الی شیٔ: غرض د شارح رحمة الله علیه دفع د بل اعتراض ده چې کله وجود د واجب الوجود د ذات نه شو؛ نو تپوس کوو چې واجب لره دا وجود ذات ورکړے دے؛ نو هغه مخکښې وجود ئې ورکړے دے کوم چې د مخکښې نه واجب الوجود وو، کنه بل وجود به ورکوی ؟ که اول شی؛ نو تحصیل د حاصل راځی، او که ثانی شی؛ نو لازمیږی کون د شیٔ واحد موجود په وجودین سره او تالی په اعتبار د شقینُ سره باطل دے پس مقدم ئې مثل دے. **جواب: «الذی یکون وجوده من ذاته»** یعنی دغه مقصد ندے کوم چې تا واغستو بلکه د دی مقصد دا دے چې باری تَعَالیٰ ټخپل وجود کښې چاته محتاج ندے.

الدَّلِیْلُ عَلٰی وُجُوْبِ وُجُوْدِ الصَّانِعِ

قوله: اذ لو كان جائز الوجود: ۳۔ دليل ذكر كول دى پدى خبره چې صانع العالم واجب الوجود دے. د دليل نه مخکښې دا خبره قابل غور ده چې **وجود الصانع من اجلى البديهيات** دے بلكه دا فطرى خبره ده چې ټولو انسانان دى هغوى به **فطرةً** د وجود الصانع اقرار كوى او دا به يقين لرى چې زمونږه څوک خالق ، مالک ، کار ساز ، حاجت روا ، مشکل کُشا ، خاوند د نفع او ضرر سوالونه قبلونکے او فريادرست ضرور شته ؛ څکه د كفارُ نه چې تپوس شوے دے **﴿ اَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْاَرْضِ اَاِلٰهٌ مَّعَ اللهِ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ﴾** ﴿النمل: ٦٢﴾ ترجمه: آيه شته داسې څوک چې قبولتيا اوكړى د مُحتاجه كله چې هغه اواز اوكړى او څوک شته چې لرى كړى تكليف لره او وكرځوى تاسو لره خلفاء د زمكے آيه شته بل اله د الله سره؟ ډير كم كوز نصيحت اخلئ. دا دليل د دى خبرى دے چې كفار مشركين هم د دى قائل وو چې په داسې حالاتُ كښې د الله تَعَالٰى نه علاوه بل څوک پكار نه شى راتلے. دغه شان كفار د دى هم قائل دى چې صانع العالم يو الله تَعَالٰى دے كما قال الله تَعَالٰى **﴿وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللهُ﴾** ﴿العنكبوت: ٦١﴾ او كه كومو كفارُ چې انكار كړے دے ؛ نو دغه انكار د هغوى ضدًا وعنادًا دے كما قال تَعَالٰى **﴿وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا﴾** ﴿النمل: ١٤﴾ هم دغه وجه ده چې ټولو انبيآء كرام دنيا ته راغلى دى ؛ نو هغوى يو هم د وجود الصانع دعوت ندے وركړے بلكه هغوى مسئله د توحيد خپل مشن گرځولے وو او د توحيد د بارى تَعَالٰى دعوت ئى قوم ته وركړے دے ، او هم دغه وجه ده چې ټولو عقلمند حق پسند حكمآء تير شوى دى هغوى د اثبات الصانع د وجود نه بلكه د بداهت د ثبوت دعوى ئى كړى ده ، لكه: د حكيم فرفويولس مشهوره مقوله ده چې كومه خبرى په بداهة العقل سره ثابت دى من جمله د هغى نه اثبات الصانع هم دے څکه خو اثبات الصانع د بداهت په وجه څه دليل ته محتاج ندے خو متكلمين بيا هم د مزيد اطمنان دپاره په اثبات د صانع باندى مختلف دلائل پيش كوى چې يو د هغى نه دا مذكور دليل دے.

پس د هغى نه زمونږه دعوى دا ده چې محدِث د عالَم **واجبُ الوُجُود** دے ؛ څکه كه واجب الوجود نه شى ؛ نو يا به ممتنع الوجود وى او يا به ممكن الوجود وى (مواد د غه درى دى) ممتنع كيدل خو ظاهر البطلان دى ؛ څکه ممتنع پخپله موجود نه وى ؛ نو دا به بل لره څه وجود وركړى. او ممكن كيدل د صانع هم باطل دى «**دعوى**» دليل ئى شارح رحمۃ اللہ علیہ ذكر كړے دے په نمط د قياس اقترانى سره چې صغرى ئى يوه ده او كبرى په درى طريقے سره پيش كوى. «**اذ لوكان جائز الوجود لكان من الجملة العالَم**» صغرى «**و كل ما هٰذا شانه فلم يصلح محدثا للعالَم**» كبرى شوه چې اشاره ورته په «**فلم يصلح**» كښې شوى ده. نتيجه ظاهره ده چې صانع تَعَالٰى محدِث د عالَم نه شو. «**دليل الصغرى**» واضح دے چې صانع كله ممكن الوجود شو ؛ نو ظاهره ده چې دا به د جملے د عالَم نه وى ؛ څکه چې ممكنات كل ماسوى الله ته وائى او ماسوالله عالَم دے. «**دليل الكبرى**» دا دے چې بيا لازميږى محدثيت د شئ لنفسه او تالى باطل پس مقدم ئى مثل دے. «**دليل بطلان التالى**» ظاهر دے چې دور

لا زمیږی. «دلیل الملازمة» دا دے چې کله صانع العالم ممکن شو او ممکن من جملة العالم دے؛ نو واپس ده لره محدِث د عالم دپاره گرځول ندی مګر محدِثیت د شئ لنفسه.

قوله: و مبدأ له: دویمے کبری ته اشاره ده او دا به دویم دلیل شی په دعوی مذکوره باندی چې صغری به ئی بعینه دغه مخکښې صغری شی، شکل به دا سی جوړ شی «**اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم و کل ما هذا شانه فلم یصلح مبدأ للعالَم**» دلیل د صغری کما مرَّ، دلیل د کبری دا دے چې لازمیږی مبدئیت د شئ لنفسه او تالی باطل پس مقدم ئی مثل، **وتفصیله بمثل ما تقدم.**

قوله: مع أن العالم اسم: دریمے کبری ته اشاره ده او دا به دریم دلیل شی په دغه دعوی باندی. د دی صغری به هم بعینه دغه مذکوره صغری شی شکل به داسی جوړ شی «**اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم وکل ما هذا شانه فلم یصلح علامة للعالم**» دلیل د کبری ته شارح رحمة الله علیه اشاره کړی ده پدی عبارت سره چې «**مع ان العالم اسم لجمیع الخ**» حاصل ئی دا دے چې عالَم ته عالَم ځکه وائی چې دا علامه ده په وجود د مبدأ او علت باندی، اوس چې صانع من جملة العالَم شی؛ نو لازم به شی کون د شئ علامه لنفسه او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے.

وَ قَرِیْبٌ مِّنْ هٰذَا ما یُقَالُ إِنَّ مَبْدَءَ المُمْکِنَاتِ بِأَسْرِهَا لَابُدَّ أَنْ یَّکُوْنَ وَاجِبًا إِذْ لَوْ کَانَ مُمْکِنًا لَکَانَ مِنْ جُمْلَةِ المُمْکِنَاتِ فَلَمْ یَکُنْ مَبْدَأً لَهَا. و قَدْ یُتَوَهَّمُ أَنَّ هٰذَا دَلِیْلٌ عَلٰی وَجُوْدِ الصَّانِعِ مِنْ غَیْرِ إِفْتِقَارٍ إِلٰی إِبْطَالِ التَّسَلْسُلِ وَ لَیْسَ کَذٰلِکَ بَلْ هُوَ إِشَارَةٌ إِلٰی أَحَدِ أَدِلَّةِ بُطْلَانِ التَّسَلْسُلِ وَ هُوَ أَنَّهُ لَوْ تَرَتَّبَ سَلْسَلَةُ المُمکِنَاتِ لَا إِلٰی غَایَةٍ لَاحْتَاجَتْ إِلٰی عِلَّةٍ وَ هِیَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ نَفْسَهَا وَلَا بَعْضَهَا لِاسْتِحَالَةِ کَوْنِ الشَّیْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ وَ لِعِلَّهِ بَلْ خَارِجًا عَنْهَا فَیَکُوْنَ وَاجِبًا فَتَنْقَطِعُ السَّلْسَلَةُ. **ترجمه:** او نیز دی دے دی دلیل ته دا دلیل هم چې ویلے کیږی بیشکه مبدأ د ممکناتُ ټولو ضروری ده چې واجب به وی؛ ځکه که ممکن شی؛ نو خامخا به دا د جمله د ممکناتُ نه وی پس دا به مبدأ «علّت» د عالم دپاره نه شی. او کله وهم کیدے شی چې بیشکه دا دلیل دے په وجود د صانع باندی بغیر د احتیاج نه ابطال د تسلسل ته، خو داسی نده بلکه دغه اشاره ده یو د دلائلُ د بطلان التسلسل ته، او هغه دلیل دا دے چې یقینا که مرتب کړے شی سلسله د ممکناتُ تر غیر متناهی پورې؛ نو ضرور به «د دی سلسلة الممکنات» حاجت وی یو علت ته، او دا نده جائز چې دغه علت دی پخپله دغه «سلسلة الممکنات الغیر المتناهیه» شی، او نه دا چې د دغه «سلسلة غیر متناهی» بعض شی؛ د وجه د امتناع د کیدلو د شئ نه علت د خپل ځان دپاره او د خپلو عِلَلْ دپاره، بلکه دغه علت به د دی سلسله نه بهر وی، پس دغه علت به واجب وی پس دغه سلسله به ختمه شی.

تَشْرِیْحْ: قوله: وقریب من هٰذا: ـ دفع د اعتراض کوی. د «**هذا**» مشارالیه د غه مخکښې دلیل دے کوم چې شارح رحمة الله علیه ذکر کړو. حاصل د اعتراض دا دے چې شارحه تا چې کوم دلیل ذکر کړو په اثبات د وجوب الوجود د صانع العالَم باندی دا دلیل صحیح ندے «**دعوی**» ځکه دا خلاف دے د دلیل د مشهورینُ نه «**صغری**» او هر هغه دلیل چې شان ئی دا وی صحیح نه وی «**کبری**» دا دلیل هم صحیح نه شو «**نتیجه**» «**دلیل الکبری**» دا دے چې د مشهورینُ نه خلاف کول ندی پکار؛ ځکه چې هغوی ماهرین د فن وی. «**دلیل الصغری**» دا دے چې مشهورینُ دلیل د وجوب الوجود د صانع دا ذکر کړے دے چې «**اِذْ لَوْ کانَ مُمْکِنًا لکانَ من جُمْلَةِ الخ**» یعنی دوی اثبات د واجب الوجود په طریقے د امکان سره کړے دے او تا په طریقے د حدوث سره اوکړو دا والی ؟ **جواب:** «و قریب من

هذا ما يقال الخ» يعني د مشهورينُ دليل او د دی دليل حاصل تقريبًا يو دے صرف فرق د الفاظ دے ؛ ځکه حدوث او امکان يو شئ دے. بيا شارح رحمۃ اللہ علیہ په **«أن مبدأ الممکنات باسرها لابد ان يکون واجبا»** عبارت سره دعوی ذکر کړی ده او **«اذ لو کان»** سره ئی ورلره دليل ذکر کړے دے.

اعتراض: شارح رحمۃ اللہ علیہ په الفاظ کښې دا تغير ولی راوستو خو دغه د مشهورينُ الفاظ به ئی ذکر کړی ور چې کله د دواړو مقصد يو وو ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ الفاظ بدل کړه يو پدی وجه چې **طَرِيْقَةُ الْحُدُوْثُ** طريقه د متکلمين ده ، او **طَرِيْقَةُ الْإِمْكَانُ** طريقه د حکمآء فلاسفوُ ده. دويم پدی وجه چې **طَرِيْقَةُ الْحُدُوْثُ** محتاج ده حدوث العالَم ته او هغه مخکښې مونږه ثابت کړے دے ، په خلاف د **طَرِيْقَةُ الْإِمْكَانُ** ؛ ځکه د دی بيان مخکښې ندے شوے.

قوله: و قَدْ يُتَوَهَّمُ اَنَّ هٰذَا: ٥ـ د يو چا وهم نقل کوی. يو غرض د صاحبِ وهم دے او دويم غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دے د نقل کولو د قول د صاحبِ وهم نه. صاحبِ وهم خو **«مير سَيِّدْ سَنَدُ الشَّرِيْف الجُرْجَانِیْ صاحب شرح المواقف»** (۱) دے چې د ده غرض ترجيح ورکول دی دليل **بطريق الامکان** لره په دليل **بطريق الحدوث** باندی. وجه د ترجيح ئی دا ذکر کړی ده چې دا داسی دليل دے چې ابطال د تسلسل ته پکښې حاجت نه راځی ؛ ځکه د اثبات د واجب الوجود دپاره بے شماره دلائل خلقو بيان کړی دی خو په ټولو کښې ابطال د تسلسل ته ضرورت راځی چې اول به بطلان د تسلسل کوی پس د هغی نه به وجوب الوجود د صانع ثابتيږی ، او ابطال د تسلسل په داسی مقدماتُ او دلائلُ بنا دے چې **صَعَبَةُ الْبَيَانْ** دی لهذا هغه دلائل هم کران دی چې په هغی کښې احتياج راځي ابطال التسلسل ته. او دليل **بطريق الامکان** ابطال د تسلسل ته احتاج نه لری لهذا دا دليل حَسَن شو د نورو دلائلُ په مقابله کښې.

قوله: و ليس کذلک: ٦ـ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د نقل کولو د وينا د صاحب د شرح المواقف نه رد دے په صاحبِ شرح المواقف باندی. چې د دليل **بطريق الامکان** عدم احتاج ابطال التسلسل ته د ده صرف وهم دے ؛ ځکه خبره داسی نده بلکه په دليل **بطريق الامکان** کښې د بطلان التسلسل يو دليل ته اشاره ده ، هغه داسی چې مونږه وايو ممکن محدِث نه شی جوړيدلے ؛ ځکه که سلسله د ممکناتُ تر غير متناهی پوری مرتب فرض کړے شی ؛ نو خامخا به د دی احتياج وی يو علت ته ؛ ځکه سلسلة الممکنات مجموعه ممکنه ده ؛ نو جزئيات به ئی هم ممکن وی او ممکن محتاج وی علت ته ، اوس چې دا علت ته محتاج شو ؛ نو د دی دپاره به علت دا مجموعه ممکنات کرځوی او يا بعض د دغه مجموعه به علت کرځوی ؟ په اول صورت کښې لازميږی علتيت د شئ لنفسه ، او په دويم صورت کښې لازميږی علتيت د شئ لِعِلَلِهٖ او دا دواړه باطل دی. مثلًا «أ ، ب ، ج ، د» وغيره مجموعه ممکنات دی چې علت ته محتاج دی اوس د دی دپاره علت څه دے ؟ که د دی ټولو

(۱)۔ المواقف اسم لکتاب فی علم الکلام من تاليفات القاضی عضد الدين الايجی من الکتب المهمة فی مجال العقائد فقد بين المصنف فيه مراتب العلوم و درجاتها ، و له شروح عديدة افضلها شرح الشريف الجرجانی ، و شمس الدين الکرمانی شارح البخاری ، و علی الکتاب حواشی مفيدة اشهرها لعبد الحکيم السيالکوتی و غيره. و الشريف الجرجانی هو علی بن محمد بن علی الشريف الحسنی الجرجانی المعروف بـ سيد مير شريف ، فلکی ، وفقيه ، و موسيقی ، و فيلسوف ، ولغوی. عاش فی اواخر القرن الثامن الهجری ولد فی جرجان سنة ۷۴۰ هـ وعاش معظم حياته فی شيراز ثم انتقل الی سمرقند بعد ما استولی تيمورلنک علی شيراز ثم عاد الی شيراز بعد وفات تيمورلنک و توفی فيه سنة ۸۱٦ هـ

ممکناتُ دپاره علت دا مجموعه وائی یعنی هر یو د ځان دپاره علت شی ؛ نو علتیت د شئ لنفسه راغلو ؛ ځکه «أ» به مثلا واپس علت د «أ» دپاره شی ؛ ځکه پدی مجموعه کښې «أ» موجود دے او ممکن دے چې علت ته محتاج دے. او که بعض علت د بعض دپاره شی مثلا «أ ، د» علت د «ب ، ج» دپاره وائی ؛ نو «أ ، د» بیا ممکن دی علت غواړی د دی دپاره به علت «ج، ب» وائی مثلا ؛ نو **«الف او دال»** علت د **«جیم ، با»** وو او **«جیم ، با»** واپس علت د **«الف ، دال»** شو ؛ نو علتیت د شئ لعلله راغے او دا دواړه صورتونه باطل دی لهذا سلسلة الممکنات الی غیر النهایة په مرتب شکل باندی موجود کیدل هم باطل شو. او کله چې ممکنات په مرتب شکل کښې غیر متناهی کیدل باطل شو ؛ نو تسلسل هم باطل شو ؛ ځکه تسلسل عبارت دے د ترتب د امورُ غیر متناهیه نه بالفعل. پس ثابته شوه چې مبدأ د ممکناتُ به خارج عن الممکنات وی او خارج د ممکناتُ نه یو ممتنع دے او بل واجب دے ، اوس ممتنع خو علت نه شی کیدلے ؛ ځکه ممتنع پخپله ندے موجود ؛ نو د بل د وجود دپاره به څه علت شی. پس متعین شوه دا چې دغه مبدأ به واجب الوجود وی چې تسلسل منقطع شی ، پدی شان چې واجب علت ته محتاج نه وی پس سلسله ختمه شوه. اوس اوګوره پدی دلیل کښې هم ابطال د تسلسل راغلو ؛ نو د میر صاحب خبره غلطه شوه چې دا دلیل ابطال د تسلسل ته محتاج ندے.

بَیَانُ بُرهَانِ التَّطبِیقِ

وَ مِن مَشهُورِ الأَدِلَّةِ بُرهَانُ التَّطبِیقِ وَ هُوَ أَن تَفرُضَ مِنَ المَعلُولِ الأَخِیرِ إِلیٰ غَیرِ النِّهَایَةِ جُملَةً وَ مِمَّا قَبلَهُ بِوَاحِدٍ مَثَلًا إِلیٰ غَیرِ النِّهَایَةِ جُملَةً أُخرَیٰ ثُمَّ نُطَبِّقُ الجُملَتَینِ بِأَن نَّجعَلَ الأَوَّلَ مِنَ الجُملَةِ الأُولیٰ بِإِزَاءِ الاَوَّلِ من الجُملَةِ الثَّانِیَةِ و الثَّانی بالثَّانِی و هَلُمَّ جرًّا فَإِن کَانَ بِإِزَاءِ کُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الأُولیٰ واحِدٌ من الثَّانِیَةِ کانَ النَّاقص کَالزَّائِدِ و هُو مُحَالٌ وَ إِن لَّم یَکُن فَقَد وُجِدَ فِی الأُولیٰ مَالَا یُوجَدُ بِإِزَائِه شَیءٌ فِی الثَّانِیَةِ فَتَنقَطِعُ الثَّانِیَةُ و تَتَنَاهیٰ و یَلزَمُ مِنهُ تَنَاهِی الأُولیٰ لِأَنَّهَا لَا تَزِیدُ عَلَی الثَّانِیَةِ إِلَّا بِقَدرٍ مُتَنَاهٍ وَ الزَّائِدُ عَلَی المُتَنَاهِیٰ بِقَدرٍ مُتَنَاهٍ یَکُونُ مُتَنَاهِیًا بِالضَّرُورَةِ. ترجمه: او د مشهور دلائلُ د بطلان التسلسل نه برهان تطبیق دے ، او هغه دا چې ته به فرض کړے د معلول اخیر نه تر غیر متناهی پورې یوه مجموعه «سلسله» دغه شان فرض به کړے د دینه مخکښې به یو معلول سره مثلا یوه بله مجموعه تر غیر متناهی پورې ، بیا به تطبیق د دی مجموعتینُ وکړو پدی شان چې وبه ګرځوو جزء اول د مجموعه اولے نه په مقابله د جزء اول د جمله ثانیه کښې ، او دویم جزء په مقابله د دویم جزء د د دویمے مجموعے ؛ نو شو ناقص برابر د زائد سره او دا محال ده ، او که چرته «د هر جزء د اولے جمله په مقابله جزء په دویمه جمله کښې پس کټ شوه دویمه جمله او متناهی شوه ، او لا زمیږی د دینه متناهی کیدل د اولے جملے ؛ ځکه چې دا نه وه زائده په دویمه مګر په اندازه متناهی سره او زائد په متناهی باندی په اندازه متناهی سره ګرځی خامخا متناهی.

تَشْرِيْحْ: قوله: و من مشهور الادلَّةِ: ۷۔ د ابطال التسلسل دپاره بیان د مشهور دلیل «برهان التطبیق» کوی. د ابطال التسلسل دپاره حکمآء تقریبًا څلور قسمه دلائل ذکر کوی ۱۔ **برهان السُّلَّمِی:** چې د دی پوره تفصیل په میبذی شرح د هدایة الحکمت کښې موجود دے. ۲۔ **برهان التَّضَائِف:** چې د دی پوره تفصیل په **اقلیدوس** کښې شوے دے او هدایة الحکمة کښې اجمالا ذکر دے. ۳۔ **برهان التَّضْعِيْف.** ۴۔ **برهان التطبیق.** دلته شارح رحمة الله علیه بیان د برهان التطبیق کوی. وجه د تسمیه ئې ظاهره ده چې د دی دلیل د صغری «**المجموعة الثانیة**» د جزء اول تطبیق د کبری «**المجموعة الاولی**» د جزء اول سره او د ثانی د ثانی او ثالث د ثالث سره هکذا الی اخره کیدلے شی.

برهان التطبیق په اصل کښې د یو بل دلیل د صغری دلیل دے هغه به اول پیش کړو. دعوی زمونږه دا ده چې «**اَلتَّسَلْسُلُ بَاطِلٌ**» د دی دلیل په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره داسی دے چې که تسلسل باطل نه شی ؛ نو لازم به شی ترتُّب د امور غیر متناهیه بالفعل او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. د دلیل د ملازمے او بطلان التالی نه مخکښې یوه مقدمه ضروری ده ، هغه دا چې کوم اشیآء په تسلسل کښې راځی ؛ نو په هغی کښې هر سابق علت مُعِدَّه دپاره د مابعد وی ، «**علّة مُعِدَّة**» په لغت کښې هغه علت چې تیارؤنکے دے بل لره ، او په اصطلاح کښې «**ما یکون عدمهُ الطَّارِی عَلٰی وُجُودِهٖ علّةً لِشَیْءٍ اٰخر**» یعنی هغه علت چې اول به موجود شی او بیا به پرې عدم طاری شی ، هله به د بل شئ دپاره علت وګرځی. لکه: یو قدم د بل قدم اغستلو دپاره علت معده دے چې اول قدم موجود شی او بیا معدوم شی ؛ نو اوس به دویم قدم موجود شی. یا لکه زمانه چې د دی هر جزء علت معده دے دپاره د دویم جزء لکه ماسپخین علت دے دپاره د مازیګر پدی شان سره چې اول به ماسپخین موجود شی او بیا به معدوم شی هله به مازیګر راځی ، دغه شان مازیګر علت معده دے دپاره د ماښام. او پرون علت معده وو دپاره د نن ورځ بلکه هر سکنډ ، منټ ، ګنټه علت معدَّه د بل وخت دپاره دی.

«**دلیل الملازمة**» ظاهر دے چې په تسلسل کښې به ترتب د امور غیر متناهیه بالفعل وی چې هر سابق به علت معده وی دپاره د ثانی. «**دلیل بطلان التالی**» چې ترتب د امور غیر متناهیه پدی طریقه سره څکه باطل دے چې دا ترتب مستلزم دے محال لره «**صغری**» او مستلزم د محال محال وی «**کبری**» لهذا تسلسل هم محال او باطل شو. کبری ظاهره ده چې مستلزم د مُحال مُحال وی ، دلیل د صغری «**برهان التطبیق**» دے چې که تسلسل پدی طریقه جائز شی ؛ نو استلزام د محالینُ به راشی. یو مُحال دا دے چې یا به خلاف البداهة لازم شی ، او دویم محال دا دے چې یا به اجتماع النقیضین راشی. د دی تفصیل په برهان التطبیق سره دا دے چې مونږه به یو دوه سلسلے فرض کړو یو د معلول اخیر (۱) نه لکه: نن ورځ «**الیوم**» شوه تر غیر متناهی پوری په جانب د ماضی باندی او بله سلسله به د معلول اخیر نه یو جزء مخکښې فرض کړو لکه پرون «**الامس**» شو تر غیر متناهی

---

(۱)۔ مراد د معلول اخیر نه هغه علت معده دے چې موجود شوے وی خو لا عدم پرې نه وی طاری شوے لکه: نن ورځ چې موجوده شوی ده خو لا معدومه شوی نده چې صبا موجود شي. او د ما قبله بواحد نه مراد اخیرنے علت معده معدومه دے لکه پرون ورځ شوه.

پورې. دا دواړه سلسلې به په جانب د ماضي باندې تر غير متناهي پورې ځي لکه: دا لاندې دوه سلسلې شوې. الى غير النهاية

الى غير النهاية ....0..........0..........0..........0..........0..........0

پديکښې به دا اوله سلسله «كُل ، كبرى» فرض کړو او دويمه به «جزء ، صغرى» فرض کړو؛ ځکه دا اوله سلسله په جزء زائد باندې مشتمله ده چې «اليوم» دے او دويمه د هغې نه په يو جزء کښې کمه ده د «الامس» نه شروع ده په دې وجه دا اوله کل او کبرى شوه ، او دويمه جزء او صغرى شوه. بيا د دې جزئين په مابين کښې به تطبيق وکړو چې د اولې سلسلې د هر جزء په مقابله کښې به په دويمه کښې جزء اوکورو لکه څنګه چې د نقشې نه ظاهره ده ، اوس دوه احتماله دي يا به د هر جزء د اولې سلسلې په مقابله کښې په دويمه سلسله کښې جزء موجود وي تر غير متناهي پورې او يا به نه وي ، هر احتمال باطل دے ؛ ځکه په اول احتمال کښې زائد كالناقص کرځي او دا خلاف البداهت ده چې «الكل اعظم من جزئه» ؛ ځکه مونږه سلسله اولى «كل او كبرى» او سلسله ثانيه «جزء ، صغرى» فرض کړې ده او دلته دواړه يوشان شوې. او دا اول مُحال وو. او په دويم احتمال کښې اجتماع النقيضين لازميږي ؛ ځکه د اولې سلسلې د هر جزء په مقابله کښې چې په دويمه کښې جزء رانغلو ؛ نو دويمه سلسله متناهي شوه ؛ ځکه اجزآء ئې ختم شو او متناهي هم دغې ته وائي. او د دې سره اوله سلسله هم متناهي شوه ؛ ځکه دا په دويمه سلسله باندې په قدر متناهي زائده ده چې يو جزء دے ، او قانون دا دے چې زائد په متناهي باندې په قدر متناهي سره کرځي متناهي ، حالانکه دا سلسلې مونږه غير متناهي فرض کړې دي. او متناهي او غير متناهي کيدل د يو څيز نده مګر اجتماع النقيضين ده. او دا دويم محال وو. اوس کله چې احتمالين باطل شو ؛ نو ترتُّب د امور غير متناهيه بالفعل په طريقې د علت معده سره هم باطل شو چې دېته تسلسل وائي.

بَيَانُ الْاِعْتِرَاضِ عَلٰى بُرْهَانِ التَّطْبِيْقِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ

وَهٰذَا التَّطْبِيْقُ اِنَّمَا يُمْكِنُ فِيْمَا دَخَلَ تَحْتَ الْوُجُوْدِ دُوْنَ مَا هُوَ وَهْمِيٌّ مَحْضٌ فَاِنَّهٗ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْوَهْمِ فَلَا يَرِدُ النَّقْضُ بِمَرَاتِبِ الْعَدَدِ بِاَنْ تُطَبَّقَ جُمْلَتَانِ اِحْدٰهُمَا مِنَ الْوَاحِدِ لَا اِلٰى غَايَةٍ وَ الثَّانِيَةُ مِنَ الْاِثْنَيْنِ لَا اِلٰى غَايَةٍ وَلَا بِمَعْلُوْمَاتِ اللهِ تَعَالٰى وَ مَقْدُوْرَاتِهٖ فَاِنَّ الْاُوْلٰى اَكْثَرُ مِنَ الثَّانِيَةِ مَعَ لَا تَنَاهِيْهِمَا وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْنٰى لَاتَنَاهِي الْاَعْدَادِ وَ الْمَعْلُوْمَاتِ وَ الْمَقْدُوْرَاتِ اَنَّهَا لَا تَنْتَهِيْ اِلٰى حَدٍّ لَا يُتَصَوَّرُ فَوْقَهٗ اٰخَرُ لَا بِمَعْنٰى اَنَّ مَا لَانِهَايَةَ لَهٗ يَدْخُلُ فِي الْوُجُوْدِ فَاِنَّهٗ مُحَالٌ. ترجمه: او دا تطبيق يقينا ممكن دے په هغه څه کښې چې داخل وي لاندې د وجود «خارجي» نه ، نه هغه چې صرف وهمي وي ؛ ځکه چې دغه وهميات منقطع کيږي په انقطاع د وهم سره ، پس نه راځي اعتراض «نقض» په برهان التطبيق په مراتب العدد باندې پدې شان چې ته تطبيق اوکړې د دوه جملو يوه جمله د «واحد» شميره نه تر غير متناهي پورې او دويمه د «اثنين» شميره نه تر غير متناهي پورې ، او نه «واردېږي نقض» په

معلومات د الله تَعَالیٰ او مقدورات د الله تَعَالیٰ باندې ؛ ځکه چې اولنئ جمله د دې اکثره ده د دويمې نه سره د عدم تناهي د دې دواړو نه. او دا «عدم ورود د نقض» پدې وجه دے چې معنی د عدم تناهي د اعداد او معلومات او مقدورات دا ده چې دا نه رسيږي يو حد ته چې نه متصور کيږي دپاسه د هغې نه بل ، نه پدې معنی سره چې هغه چې غير متناهي دی داخليږي لاندې د وجود بالفعل نه ؛ ځکه چې دا خو محال ده.

تَشرِيُح: قوله: و هذا التطبيق: ۸ ـ تمهيد کدی يو جواب ته ، اعتراض روسته دے «فلايرد النقض» سره. او جواب ئې خه روسته دے «و ذلک لان» سره. اول به اعتراض وکړو بيا به تمهيد کيدو جواب ته او بيا به جواب وکړو. اعتراض بنا دے په شقين باندې اول شق «يرد النقض بمراتب العدد» سره ذکر کوی په نمط د قياس استثنائي سره. دعوی دا ده چې برهان التطبيق صحيح ندے ؛ ځکه که برهان التطبيق صحيح شي ؛ نو لازم به شي تناهي په اعدادُ کښې او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دليل بطلان التالی» دا دے چې عدد غير متناهي دے پدې شان چې اول عددِ مفرد دے تر لس عدد پورې ، بيا مرکب غير عطفي شروع شي تر نولس عدد پورې ، بيا مرکب عطفي شروع شي تر غير متناهي پورې. «دليل الملازمة» برهان التطبيق دے چې دا په عدد کښې هم جاري کيږي پدې شان چې يوه سلسله به فرض کړو د «واحد» نه تر غير متناهي پورې او دويمه به فرض کړو د «اثنين» نه تر غير متناهي پورې ، اوله سلسله به کل فرض کړو او دويمه سلسله به جزء فرض کړو بيا به د اولے سلسلے د هر عدد تطبيق وکړو د دويمے سلسلے د هر عدد سره. مثلا: د «واحد» تطبيق به د «اثنين» او «اثنين» په د «ثلثة» سره **هکذا الی غير النهاية**. اوس دلته هم دوه احتماله دی يو دا چې د هر عدد د اولے سلسلے په مقابله کښې به په دويمه سلسله کښې عدد موجود وی يا به نه وی. هر احتمال باطل دے ؛ ځکه په اول احتمال کښې «الناقص کالزائد» جوړيږي چې خلاف ده د بداهت نه او په دويم احتمال کښې په تقدير د تناهي سره عدم تناهي راځي او دا اجتماع النقيضين ده کما مرَّ تفصيله.

قوله: و لا بمعلومات الله تَعَالیٰ: دا دويم شق د اعتراض دے چې که برهان تطبيق صحيح ؛ نو لازم شي به شي تناهي د معلومات د الله تَعَالیٰ او مقدورات د الله تَعَالیٰ او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے ، «دليل بطلان التالی» ظاهر دے چې معلومات او مقدورات د الله تَعَالیٰ دواړه غير متناهي دی. «دليل الملازمة» دا دے چې برهان التطبيق پديکښې هم جاري کيږي پدې شان سره چې يوه سلسله به د معلومات د الله تَعَالیٰ نه او بله به د مقدرواتُ د الله نه فرض کړو تر غير متناهي پورې اوله سلسله به «کل ، کبری» او دويمه به «جزء ، صغری» فرض کړو ؛ ځکه چې معلومات د الله تَعَالیٰ د مقدرواتُ نه زيات دی پدې شان چې بعض اشيآء معلوم د الله تَعَالیٰ کيدے شي خو مقدور نه شي کيدے ، لکه: ذات د باري تَعَالیٰ معلوم د الله تَعَالیٰ دے خو مقدور نه دے ؛ وجه دا ده چې د قدرت تعلق تر ضدين سره وی ، يعني په يو شئ باندې د قدرت د الله تَعَالیٰ مقصد به دا وی چې الله جل شانه به دغه شئ موجود کولے هم شي او مُعدوم کولے به ئې هم شي ، اوس که ذات د باري تَعَالیٰ مقدور د الله تَعَالیٰ شي ؛ نو د دی مقصد به دا وی چې الله تَعَالیٰ خپل ذات لره موجود کولے هم شي او معدوم کولے به هم شي او دا باطل ده ؛ ځکه لازميږي د دينه امکان د عدم د الله تَعَالیٰ حلانکه امکان د عدم د الله تَعَالیٰ محال دے ؛ ځکه چې واجب تَعَالیٰ واجب الوجود

مراتب الاعداد او معلومات مقدورات د الله تعالیٰ غیر متناهی پدی معنی سره ندی بلکه دینه چې غیر متناهي وائی؛ نو په معنی د «لا تقِفُ عند حَدّ» سره، یعنی داسی حد ته نه رسی چې ختم شی او دینه بره تصور د آخر نه کیږی. دا نه چې دا په غیر متناهی شکل کښې بالفعل موجود دی، او دی چې خومره افراد خارج ته راشی؛ نو هغه به متناهی وی لا محاله او چې متناهی شو؛ نو بلکه د پدیکښې جریان د برهان التطبیق ته څه حاجت او ضرورت هم نشته. والله اعلم.

بَيَانُ إِثْبَاتِ وَحْدَانِيَّةِ الصَّانِعِ

﴿اَلْوَاحِدُ﴾ يَعْنِىْ اَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَ لَا يُمْكِنُ اَنْ يَّصْدُقَ مَفْهُوْمَ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ اِلَّا عَلٰى ذَاتٍ وَّاحِدَةٍ.

ترجمه: «الله جل شانه» یو ذات دے یعنی صانع د عالم یو ذات دے او نه ده ممکن چې صادق شی مفهوم د واجب الوجود مگر په یو ذات باندی.

تَشْرِيح: ربط: پدی کتاب کښې پنځه دعوی ذکر کیدی: «اثبات الصانع، توحیده، صفاته، افعاله، و سائر المسموعات» ماتن رحمة الله علیه تر دی ځایه پوری یوه دعوی مبرهنه ثابته کړه چې اثبات الصانع وو، اوس دویمه دعوی ذکر کوی چې توحید الصانع دے؛ وائی: «اَلْوَاحِدُ» غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی دعوی سره رد کول دی په مشرکین او فلاسفؤ باندی چې دوی د وحدت د صانع ندی قائل.

بیا د «الله وَاحِدٌ» معنی څه ده؟ امام رازی رحمة الله علیه فرمائی: چې د دی ﴿۱﴾.. معنی دا ده چې الله تعالیٰ ذُوْ اَبْعَاض او ذُوْ حِصَص ندے یعنی مجموعه د اجزاء کثیره نده، پدی معنی سره «وَاحِدٌ» مرادف د بسیط دے؛ ځکه د بسیط یوه معنی ده «مَا لَا جُزْءَ لَهٗ» او د الله جل شانه هم اجزاء نشته.

﴿۲﴾.. مقصد د «وَاحِدٌ» امام رازی رحمة الله علیه دا ذکر کړے دے چې په عالم وجود کښې د الله تعالیٰ سره په وجوب الوجود او مبدئیت او صانع د عالم کښې څوک شریک نشته یعنی چالره ئې برخے ندی ورکړی بلکه هر څه پخپله کوی.

﴿۳﴾.. ملا علی قاری رحمة الله علیه فرمائی: چې د «الله واحدٌ فی الذّات» معنی دا ده چې ذات د الله تعالیٰ قابل د تجزی ندے. او د «الله واحدٌ فی الصفات» معنی دا ده چې «لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ» د الله تعالیٰ نظیر نشته. او د «الله وَاحِدٌ فِی الافعال» معنی دا ده چې «لاشریک لَه» الله تعالیٰ، یعنی نیازولی ئې ندی نیولی.

﴿٤﴾ شیخ أبوالحسن اشعری رحمة الله علیه فرمائی: چې «الله وَاحِدٌ فِی الْعَدَدِ» یعنی الله په عدد کښې یو دے. بعض خلقو په شیخ اشعری رحمة الله علیه باندی شدید تنقید او نکیر کړے دے چې ده کومه معنی کړی ده د «واحدٌ» نو بنا پدی معنی سره امام اشعری رحمة الله علیه الله تعالیٰ لره د قبیلے د عدد نه کرځولے دے او عدد خو متناهی دے پس الله تعالیٰ هم متناهی شو؛ ځکه تناهی د عدد مستلزم ده تناهی د معدود لره. لیکن په امام اشعر رحمة الله علیه باندی دا اعتراض او رد بے ځایه دے؛ ځکه چې د امام

مونږه ثابت کړے دے ، لهذا ثابت شوه چې معلومات د الله تَعَالیٰ زیات دی د مقدورات د الله تَعَالیٰ نه ، اوس په برهان تطبیق سره به هر معلوم د الله تَعَالیٰ تطبیق کړو د مقدور سره؛ نو یا به دواړه یو شان وی او یا به مقدورات ختم شی ، په اول احتمال کښې «الناقص کالزائد» راځی چې خلاف ده د بداهت نه ، او په دویم احتمال کښې اجتماع الضدین راځی کما مرَّ.

شارح رحمۃ اللہ علیہ تمهید وړاندی کوی په «و هذا التطبیق» سره حاصل ئی دا دے: چې برهان التطبیق په هر ځائے کښې نه جاری کیږی بلکه د دی د جریان دپاره شرائط دی چې یو شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے او بل خارجی دے. ۱۔ خارجی شرط خو دا دے چې برهان التطبیق په هر هغه ځائے کښې جاری کیږی چې دغه غیر متناهی اجزاء چې مونږه ئی پدی برهان سره باطلوو په مرتب شکل کښې موجود وی؛ وجه دا ده چې که دغه اجزاء په غیر مرتب شکل کښې موجود نه وی بیا پکښې برهان التطبیق نه جاری کیږی ؛ ځکه چې په هغی کښې د دواړو سلسلو تطبیق ممکن ندے.

۲۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے چې دغه غیر متناهی اجزاء به په خارج کښې موجود وی بالفعل برابره خبره ده که مجتمعةً موجود وی لکه نفوس ناطقه ، یا علی سبیل التعاقب موجود وی لکه ادوار فلکیه عند الحکماء. دا شرط چې ملحوظ شو ؛ نو امور وهمیه خارج شو ؛ ځکه په هغی کښې برهان التطبیق نه جاری کیږی ؛ وجه ئی دا ده چې وهمی محض امور ، اعتباریه محضه وی لهذا ذهن او وهم د دغه امورُ تر یو وخت پوری تصور کولے شی خو چې ذهن او وهم منقطع شو ؛ نو دغه اشیآء به هم خود بخود منقطع شی ، او چې منقطع شو ؛ نو په دغه اشیآء کښې عدم تناهی خود بخود باطل شوه ، لهذا جدا دلیلِ او برهان ته ضرورت نشته چې د برهان التطبیق د جریان زحمت مونږه وکړو ، مثال په طور حقیقةً ستا مخی ته یو کتاب پروت دے په خارج کښې او ته د هغی سره دویم کتاب فرض کړے او بیا ورسره دریم ، څلورم ، پنځم الخ..... فرض کړے ، اوس ته پخپله سوچ وکړه چې ستا دغه سوچ به تر څو قائم وی او تر څو به وچلیږی آخر به پکښې انقطاع راشی او ختم به شی ځکه په خارج کښې خو دومره کتابونه نشته بلکه په وهمی طریقے سره ورلره تا دومره تعداد ورکړے وو «یعنی هسی د شیخ چلی بادشاهی وه حقیقت هیڅ هم نه وو» اوس معلومه شوه چې د دغه موجوده کتاب نه علاوه دنورو کتابونو تصور صرف وهمی وو چې ډیر زر ختم شو ، اوس چې دغه سلسله خود بخود ختمه شوه او منقطع شوه ؛ نو د برهان التطبیق جریان پدیکښې عبث کاردے. دویمه وجه دا ده چې «قوة واهمه» مادی دے د دی زمانه متناهی ده او متناهی شئ په زمانه متناهی کښې د غیر متناهی اشیآء ادراک نه شی کولے لهذا برهان التطبیق پدیکښې نه شی جاری کیدلے ، اوس د دینه دا ثابته شوه چې جریان د برهان التطبیق به صرف په امور خارجه موجوده غیر متناهیه کښې کیږی.

قوله: و ذٰلک لان معنی لاتناهی: پدی عبارت سره شارح رحمۃ اللہ علیہ تفصیل د جواب کوی چې برهان التطبیق مونږه په کومه ماده کښې چلوو په هغی باندی ستا اعتراض نه راځی ، او په کومه ماده چې تا اعتراض کړے دے په هغی کښې مونږه برهان التطبیق چلوو نه. تا اعتراض په مراتبِ الاعداد او معلوماتُ ، مقدوراتُ د الله تَعَالیٰ کړے دے او پدی ستا اعتراض نه راځی ؛ ځکه چې د برهان التطبیق دپاره شرط دا وو چې دا په امور غیر متناهیه موجوده بالفعل کښې راځی او

اشعری رحمۃ اللہ علیہ د کلام توجیه ممکن ده هغه دا چې د ده مقصد دا دے چې الله جل شانه واحد حقیقي دے کوم چې مرادف د جزئي حقیقي دے، داسې نه چې الله تَعَالٰی واحد بالنوع یا واحد بالجنس دے چې لاندې د دینه افراد کثیره متفقة الحقیقة یا مختلفة الحقیقة دي. او د الله تَعَالٰی د غیر متناهي کیدو هرګز دا مطلب ندے چې د الله تَعَالٰی دپاره بے شماره کثرتونه ثابت دي؛ ځکه چې دابعینه شرک دے، لکه څنګه چې یو صحابي ته رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ غصه شو کله چې هغه رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ د الله جل شانه سره په ضمیر د تثنیه کښې جمع کړے وو. په روایت د عدي بن حاتم رضي الله عنه سره نقل دي چې یو سړي د نبي عَلَیْهِ السَّلَامُ مخې ته خطبه ویله؛ نو په خطبه کښې ئې داسې الفاظ او ویل: «مَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ، فَقَدْ رَشَدَ، وَمَنْ يَعْصِهِمَا، فَقَدْ غَوٰى» نبي عَلَیْهِ السَّلَامُ بری رد وکړو چې: «بِئْسَ الْخَطِيْبُ أَنْتَ، قُلْ: وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ» ﴿صحیح مسلم: ۳/ ۱۲﴾ البته بعض علمآء دومره قدري وائي چې د امام اشعري رحمۃ اللہ علیہ نه سوء ادب شوے دے چې ده الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی د قبیلے د معدودات نه کړخولے دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: د دې متن نه تر بل متن پورې شارح رحمۃ اللہ علیہ لس خبرې وړاندې کوي. ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به اوکړي «**یعنی ان**» سره. ﴿۲﴾.. دفع د یو بل اعتراض به اوکړي «**او لا یمکن ان یصدق**» سره. ﴿۳﴾.. مشهور دلیل د متکلمین د وحدت د صانع دپاره **برهان التمانع** به ذکر کړي «**و المشهور فی ذلک**» سره. ﴿٤﴾.. دفع د یو اعتراض به اوکړي «**هذا تفصیل ما یقال**» سره. ﴿٥﴾.. نقل د یو تدافع به اوکړي «**و بما ذکرنا یندفع**» سره. ﴿٦﴾.. مقام د دې دلیل (**برهان تمانع**) به ذکر کړي «**و اعلم ان قوله تَعَالٰی**» سره. ﴿۷﴾.. اعتراض به ذکر کړي په «**لا یقال**» سره. ﴿۸﴾.. د اعتراض نه به جواب اوکړي «**لانا نقول**» سره. ﴿۹﴾.. یو بل اعتراض به اوکړي «**فان قیل**» سره. ﴿۱۰﴾.. جواب عن الاعتراض به اوکړي «**قلنا**» سره.

قوله: یعنی ان صانع العالم: ۱ـ دفع د اعتراض ده چې ماتنه په «**الواحد**» سره ستا مقصود رد کول وو په مشرکین او فلاسفۇ باندې، دا رد ستا صحیح ندے؛ ځکه چې مشرکین خو په وحدت د الله تَعَالٰی باندې قائل دي پدې شان چې په مضرّات او حاجات کښې به هغوی یو الله ته چغه وهله کما قال الله تَعَالٰی: جَاءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ وَّجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَّظَنُّوْا أَنَّهُمْ أُحِيْطَ بِهِمْ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ ﴿یونس: ۲۲﴾ دغه شان فلاسفه هم په وحدت د باري تَعَالٰی قائل دي، په فن د حکمت کښې د هغوی دا عقیده نقل ده او د وحدت د باري تَعَالٰی دپاره هغوی مستقل باب وضع کوي؟

جواب: په «**یعنی**» سره شارح رحمۃ اللہ علیہ اوکړو حاصل ئې دا دے: چې په کوم حیثیت سره دوی په وحدت د باري تَعَالٰی قائل دي په هغه حیثیت سره مونږه په دوی رد ندے کړے، او په کوم حیثیت چې مونږه رد کړے دے په هغه حیثیت دوی په وحدت د صانع قائل ندي، زمونږه خبره شروع ده په وحدت د صانع کښې او دا دواړه ډلې د وحدت د صانع ندي قائل بلکه مشرکین به ویل: أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلٰهًا وَّاحِدًا إِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴿ص: ٥﴾ او فلاسفه وائي: چې صانعین ډیر دي مثلاً: الله تَعَالٰی، عقول، هیولی او صورت جسمي وغیره. حاصل دا شو چې فلاسفه او متکلمین دواړه په وحدت د الله تَعَالٰی قائل دي خو فلاسفه په وحدت بحسب الذات قائل دي فقط او متکلمین وحدت بحسب الذات او وحدت بحسب الصنع دواړه ثابتوي. لهذا وحدت بحسب الذات اتفاقي دے؛ ځکه خو ماتن رحمۃ اللہ علیہ

او شارح رحمة الله علیه د هغې هدو تذکره ونکړه، او وحدت بحسب الصنع اختلافي دے ؛ نو ماتن رحمة الله علیه دغه دعوی پیش کړه.

یا مقصود پدی عبارت سره دفع د یو بل سوال ده سوال: چې دویمه دعوی تا ذکر کړه «الواحد» حلانکه دعوی خو په صورت د قضیه کښې وی او «الواحدُ» خو مفرد دے ؟ جواب: وشو چې پوره او مقصدی دعوی دا ده «انَّ صَانِعَ العالَمِ واحدٌ» او دا قضیه ده پس اعتراض نه واردیږی.

یا مقصود پدی عبارت سره یو دریم اعتراض دفع کول دی ، اعتراض: ذکر د «الوَاحِدُ» پس د تعیین د صانع العالم نه چې «المحدِثُ هُوَ الله تَعَالیٰ» وو مستدرک دے ؛ ځکه الله تَعَالیٰ به یا کلی منحصر في فردٍ وی کما هو رأی الفلاسفة ، او یا به جزئی حقیقی وی کما هو رأی المتکلمین ، پدی دوارو صورتونو کښې وحدت د الله تَعَالیٰ ثابت دے لهذا دوباره دا دعوی ذکر کول لغو او مستدرک ده ؟ جواب: د تعیین د صانع العالَم نه ، نه وحدت في الذات معلومیږی نه وحدت في الصنع او مونږه دلته دعوی د وحدت د صانع کړی ده او دا د ځکښې نه ، نه معلومیږی.

قوله: و لا یمکن انْ یصدق: ۲ـ دفع د یو بل اعتراض کوی: چې مراد به د «الواحدُ» نه یا وحدت جنسی وی او یا به وحدت طبعی وی او دا دواړه صورتونه باطل دی ؛ ځکه د وحدت جنسی لاندی انواع وی او د وحدت طبعی «نوعی» لاندی اشخاص وی ، اوس که الله تَعَالیٰ پدی معنیین سره واحد شی ؛ نو دا خو لازمیږی تعدد في الواجب او تعدد في الواجب باطل دے لهذا دعوی د وحدت د باری تَعَالیٰ هم باطل شوه ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه وائی: **«و لا یمکن»** حاصل ئی دا دے چې مراد د وحدت نه وحدت شخصی دے نه وحدت جنسی او نه وحدت طبعی ، نوعی. کنی چې تعدد في الواجب لازم شی ؛ ځکه چې مفهوم د واجب الوجود نه صادقیږی مګر په ذات واحده مشخصه باندی.

بُرهَانُ التَّمَانُعِ

وَ الْمَشْهُوْرُ فِیْ ذٰلِکَ بَیْنَ الْمُتَکَلِّمِیْنَ بُرْهَانُ التَّمَانُعِ الْمُشَارُ اِلَیْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالیٰ: لَوْ کَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا ، وَ تَقْرِیْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ اَمْکَنَ اِلٰهَانِ لَاَمْکَنَ بَیْنَهُمَا تَمَانُعٌ بِاَنْ یُّرِیْدَ اَحَدُهُمَا حَرَکَةَ زَیْدٍ وَ الْاٰخَرُ سُکُوْنَهٗ لِاَنَّ کُلًّا مِّنْهُمَا فِیْ نَفْسِهٖ اَمْرٌ مُّمْکِنٌ وَ کَذَا تَعَلُّقُ الْاِرَادَةِ بِکُلٍّ مِّنْهُمَا فِیْ نَفْسِهٖ اِذْ لَا تَضَادَّ بَیْنَ اِرَادَتَیْنِ بَلْ بَیْنَ الْمُرَادَیْنِ ، وَ حِ اِمَّا اَنْ یَّحْصُلَ الْاَمْرَانِ فَیَجْتَمِعُ الضِّدَّانِ اَوْ لَا فَیَلْزَمُ عِجْزُ اَحَدِهِمَا وَ هُوَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَ الْاِمْکَانِ فَالتَّعَدُّدُ مُسْتَلْزِمٌ لِاِمْکَانِ التَّمَانُعِ الْمُسْتَلْزِمُ لِلْمُحَالِ فَیَکُوْنُ مُحَالًا ، هٰذَا تَفْصِیْلُ مَا یُقَالُ: اِنَّ اَحَدَهُمَا اِنْ لَّمْ یَقْدِرْ عَلیٰ مُخَالَفَةِ الْاٰخَرِ لَزِمَ عِجْزُهٗ وَ اِنْ قَدَرَ لَزِمَ عِجْزُ الْاٰخَرِ ، وَ بِمَا ذَکَرْنَا یَنْدَفِعُ مَا یُقَالُ اِنَّهٗ یَجُوْزُ اَنْ یَّتَّفِقَا مِنْ غَیْرِ تَمَانُعٍ وَ اَنْ تَکُوْنَ الْمُمَانَعَةُ وَ الْمُخَالَفَةُ غَیْرُ مُمْکِنَةٍ لِاسْتِلْزَامِهِمَا الْمُحَالَ اَوْ اَنْ یَّمْتَنِعَ اِجْتِمَاعُ الْاِرَادَتَیْنِ کَاِرَادَةِ الْوَاحِدِ حَرَکَةَ زَیْدٍ وَ الْاٰخَرِ سُکُوْنَهٗ مَعًا. **ترجمه:** او مشهور په نیز د متکلمین پدیکښې «برهان التمانع» دے چې د هغې طرف اشاره شوی ده پدی قول د الله تَعَالیٰ کښې «لو کان فیهما الایه» او د دی تقریر او بیان دا دے چې که چرته ممکن

شی دوه آلهه ؛ نو ممکنه به شی په مینځ د دوی کښې تمانع ، پدی شان چې یو به اراده کوی د حرکت د زید او بل به اراده کوی د سکون د هغه ؛ ځکه چې هر واحد د دی دوارو نه فی نفسه یو ممکن کار دے ، دغه شان تعلق د ارادے د هر یو سره فی نفسه «امر ممکن دے» ؛ ځکه نشته دے تضاد په مینځ د ارادتین کښې بلکه «تضاد» به مینځ د مُرادین کښې دے ، اوس پدی وخت کښې به یا حاصلیږی دغه امرین ، پس اجتماع الضدین راځی ، او یا به نه حاصلیږی «بلکه یو به حاصلیږی» پس لازمیږی عجز د یو صانع د دوارو نه ، او دا علامه د حدوث او امکان ده ؛ ځکه چې پدیکښې شائبه د احتیاج ده ، پس تعدد مستلزم گرځی امکان د تمانع لره او هغه مستلزم گرځی محال لره ، پس شو «تعدد» هم محال. او مونږه چې «پدی تقریر کښې» څه ذکر کړه ؛ نو پدی سره دفع کیږی هغه اشکال چې ویلے کیږی: چې کیدے شی ممکن ده چې دی دوارو اتفاق کړے وی بغیر د تمانع نه ، او یا دا چې وی دغه ممانعه او مخالفه غیر ممکنه دوجه د استلزام د دینه محال لره ، او یا دا چې ممتنع دی وی اجتماع د ارادتین لکه «چې ممتنع ده» اراده د یو «صانع» حرکت او سکون ورکول زید لره په یو ځل باندی.

تَشْرِيْحُ: قوله: و المشهور فی ذٰلک: ۳۔ مشهور دلیل د متکلمین ذکر کوی په اثبات د وحدت الصّانع باندی. د دلیل نوم دے «**برهانُ التّمانُع**» «یعنی دلیل یو بل لره منع کونکے» چې اشاره ورته شوی ده پدی قول د الله تعالیٰ کښې «**لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**» بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ دیته عین دلیل وه نه ویلو بلکه «**المشاراليه**» ئې او وے ؛ ځکه عین برهان دوی هغه ته وائی چې په صغری کبری باندی مشتمل وی په قیاس اقترانی کښې ، او په مقدم تالی باندی مشتمل وی په قیاس استثنائی کښې. او دا اصطلاحات د فن د منطق دی او قران کریم د اصطلاحاتُ د منطق نه پاک او منزه دے. بهر حال پدی آیت کښې اشاره ده قیاس استثنائی ته ، بیا په قیاس استثنائی کښې یوه مقدمه شرطیه او بله مقدمه استثنائیه مقدره وی چې استثناء د نقیض د تالی به کوی او یا به استثناء د عین مقدم کوی. د اول نوم دے قیاس استثنائی رفعی ، او د دویم نوم دے قیاس استثنائی وضعی. په آیت مذکوره کښې قیاس استثنائی رفعی دے چې رفع د نقیض د تالی وکړو نتیجه به نقیض د مقدم راکوی. صورت د شکل به داسی شی «**لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ**» دا مقدم شو. «**لَفَسَدَتَا**» دا ئې تالی دے «**لٰكِنَّهُمَا لَمْ تُفْسَدَا**» استثناء د نقیض التالی شوه. «**فليس فيهما ألهة الا الله**» نتیجه ئې نقیض د مقدم راکړه. د دینه مونږه په عامه محاوره کښې تعبیر په «**لكن التالی باطل فالمقدم مثله**» سره کوو. اوس دلیل د بطلان التالی خو ظاهر دے چې فساد منتفی دے ؛ ځکه فساد عبارت دے د خروج د عالَم د نظام مُشَاهَدْ نه یعنی اوس زمکه ، اسمان ، نور ، سپوږمۍ ، ستوری ، غرونه ، نهرونه انسانان وغیره چې څنګه الله تعالیٰ پیدا کړی دی برابر دی ، او فساد دیته وائی چې دا نظام فاسِد او وران شی. دلیل د ملازمے شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی پدی عبارت سره چې «**و تقريره انه لو امكن**» په دلیل د ملازمے ذ پوهی دپاره مخکښې یو تمهید ضروری دے.

هغه دا چې ۱۔ «تمانع» باب تفاعل دے پدیکښې شرکت من الجانبین وی لهذا کم ازکم دوه آلهه به تمانع کوی یعنی یو بل به د کار نه منع کوی ، داسی نه چې یو کار کوی او بل ئې مقابله نه کوی بیا خو تمانع متحقق نه شوه. ۲۔ تمانع به په مینځ د واجبینْ کښې وی ؛ ځکه که تمانع په مینځ د واجب او ممکن کښې شی ؛ نو ظاهره ده چې واجب به غالب وی او ممکن به مغلوب وی ، دغه شان که تمانُع په مینځ د ممکنَینْ کښې وی ؛ نو بیا هم تمانع نه متحقق کیږی ؛ ځکه یو ممکن به بل غالب کیدے شی. ۳۔ تمانُع په مینځ د داسی امرینْ کښې وی چې متنافیَیْن به وی ، لکه حرکت او سکون شو ؛ ځکه په امرین متساویَین کښې تمانع نه شی متحقق کیدے بلکه یا به په وجود او

یا به عدم د هغی اتفاق وی. ۴۔ دا چې محل د اِرادتینُ به امر واحد ممکن وی ولی که امر واحد نه وی یا امر ممتنع وی ؛ نو بیا هم تمانع نه شی راتلے.

پس د دی تمهید نه تقریر د تمانع دا دے چې که وجود د دوه آلهه ممکن شی ؛ نو د دوارو په مینځ کښې به تمانع هم ممکنه شی ، مثلاً: چې یو إله اراده د حرکت د زید اوکړی ؛ نو ممکن ده چې دویم إله اراده د سکون د زید اوکړی ؛ وجه دا ده چې په تمانع کښې شرکت ضروری دے په حکم د مقدمه اولی باندی ، او دغه دواړه أله به واجب هم وی په حکم د مقدمه ثانیه باندی ، او حرکت او سکون امرین متنافیین هم دی په حکم د مقدمه ثالثه باندی ، دغه شان محل د ارادتین یو دے چې زید دے او حرکت او سکون د زید امرین ممکنین هم دی ؛ ځکه چې زید جسم دے او د هر جسم دپاره حرکت او سکون ممکن وی لهذا د زید دپاره به هم حرکت او سکون فی حدّ ذاته قطع نظر عن وجود الغیر ممکن وی نو کوم صانع چې اراده د حرکت د زید کړی ده هغه د امر ممکن إراده کړی ده ، او کوم صانع چې د سکون د زید اراده کړی ده هغه هم د امر ممکن اراده کړی ده ، دغه شان د هر یو صانع تعلق د ارادے د حرکت او سکون د زید سره هم امر ممکن دے ؛ ځکه چې پدی دوارو ارادو کښې څه تضاد خو نشته او بل دا چې اراده د حرکت یو صانع او اراده د سکون بل صانع کړی ده ، البته د مُرادین په مینځ کښې تضاد شته چې حرکت او سکون دی خو هغه مُضِر ندے. اوس دری احتمالات دی ۱۔ یا به د دوارو مراد پوره کیږی چې زید به په یو وخت کښې هم حرکت کوی او هم به ساکن وی. ۲۔ یا به د دوارو مراد نه پوری کیږی چې زید به په یو وخت کښې نه حرکت کوی او نه به ساکن وی. ۳۔ یا به د یو مراد پوره کیږی او د بل نه مثلاً: زید به حرکت کوی په دغه وخت کښې به ساکن نه وی یا بالعکس. دا دری واړه احتمالات مُحال او باطل دی ، اول احتمال د وجه د اجتماع النقیضین نه ، دویم احتمال د وجه د ارتفاع النقیضین نه ، او دریم احتمال د وجه د عجز د هغه إله نه چې مراد ئی پوره نه شو ؛ ځکه چې عجز علامه د حدوث او امکان ده او حادث او ممکن صانع نه شی جوړیدلے کما مرَّ مرارًا. لهذا صانع العالم به واحد لا شریک وی پس تعدد باطل شو.

قوله: هذا تفصیل ما یقال: ۴۔ دفع د اعتراض ده ، چې شارحه ! تا چې کوم تقریر د برهان تمانع پیش کړو دا صحیح ندے ؛ ځکه دا خلاف دے د تقریر د مشهورینُ نه ، او هر هغه تقریر چې شان ئی دا وی صحیح نه وی ، لهذا دا هم صحیح نه شو. کبری ظاهره ده ، دلیل د صغری دا دے چې عامو علمآء د تمانع تقریر داسی کړے دے چې **«ان احدهما ان لم یقدر علی مخالفة الاخر الخ»**؟

جواب: شارح رحمہ اللہ علیہ اوکړو چې **«هذا تفصیل ما یقال»** حاصل دا دے چې صغری دی نه منم ؛ ځکه څما او د دوی تقریر یو شئ دے صرف د اجمال او تفصیل فرق دے.

قوله: و بما ذکرنا یندفع: ۵۔ یوه تدافع نقل کوی ، او په ضمن کښې د خپل تقریر تحسین هم کوی چې ما د تمانع تقریر دومره په خائسته انداز سره پیش کړو چې پټ پټ پکښې دری نور اعتراضات هم دفع شو ، هغه اعتراضات ثلثه بالترتیب د جواباتُ سره دا دی: **اعتراض:** برهان تمانع صحیح ندے «دعوی» ځکه د دی برهان تقریب تام ندے «صغری» او هر هغه دلیل چې تقریب ئی

تام نه وي هغه صحیح نه وي «کبری» نتیجه ظاهره ده. دلیل د کبری بَیِّنْ دے ، دلیل د صغری دا دے...

﴿۱﴾.. «أَنَّهُ يَجُوزُ انْ يَتَّفِقَا» یعنی ممکنه ده چې دغه اِلٰهَیْنُ په هر کار کښې اتفاق او اتحاد کړے وي پدې شان چې يو وائي: چې څه کله اراده د حرکت د زيد اوکړم ؛ نو ته به اراده د سکون نه کوې ، لهذا تمانع نه شي متحقق کیدے ؟ جواب: مونږه په تقریر کښې ویلی دی «لَأَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ» یعنی مونږه تمانع ته ممکن ویلی دی ، او اِمْکَانِ اِتِّفَاق د اِمْکَانِ تَمَانُع سره منافات نه لري البته بالفعل اتّفاق د وجود التَّمَانع سره منافات لري خو فعلیت متحقق ندے.

﴿۲﴾.. «او ان تكون الممانعة والمخالفة الخ» دا دويم اعتراض دے: چې کیدے شي دغه ممانعه او مخالفه ممکنه نه وي ؛ د وجه د استلزام د دینه مُحال لره پدی شان چې ته وائي چې اجتماع د ضدین راځي یا ارتفاع د ضدین راځي او یا عجز د صانع راځي ، لهذا تمانع به نه شي متحقق کیدے ؛ ځکه مستلزم د مُحال مُحال وي ؟. جواب: مونږه په تقریر کښې ویلی دی «لانَّ كُلًّا مِنْهُمَا فِي نَفْسِه امرٌ ممكنٌ» یعنی چونکه زید جسم دے او هر جسم قابل د حرکت او سکون دے او دا دواړه کارونه پکښې ممکن دی لهذا د هر صانع اراده د حرکت او سکون هم ممکن شوه او دیته تمانع وائي پس تمانع هم ممکن شوه.

﴿۳﴾.. «او ان يمتنع اجتماع الارادتين الخ» د دريم اشکال حاصل دا دے چې لکه څنګه د يو شخص دپاره په يو وخت کښې اراده د حرکت او سکون د زيد ممتنع ده ؛ نو دغه شان په مثال مذکور کښې د دې دواړو ارادو اجتماع هم محال شي. جواب: مونږه په تقریر کښې ویلی دی «اذ لا تضاد بين ارادتين» یعنی په مینځ د ارادتین کښې څه تضاد نشته چې د اجتماع ضدین په وجه باندې محال شي ؛ ځکه چې د دواړو ارادو محل جدا جدا دے پدې شان چې محل د ارادے د حرکت يو صانع او محل د ارادے د سکون دويم صانع دے او تا د دې قياس په يو صانع کړے دے ؛ نو ستا قياس قياس مع الفارق دے ، البته د مُرادينْ په مينځ کښې تضاد شته چې حرکت او سکون دے. حاصل دا دے چې مونږه په کوم انداز سره د تقرير بيان کړے دے ؛ نو دا انداز ډير خائسته او احسن دے.

مُقَامُ بُرْهَانِ التَّمَانُعِ

وَ اعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا حُجَّةٌ اِقْنَاعِيَّةٌ وَ الْمُلَازَمَةُ عَادِيَّةٌ عَلٰى مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخِطَابِيَّاتِ فَاِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُوْدِ التَّمَانُعِ وَ التَّغَالُبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَ اِلَّا فَاِنْ اُرِيْدَ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ اَىْ خُرُوْجُهُمَا عَنْ هٰذَا النِّظَامِ الْمُشَاهَدِ فَمُجَرَّدُ التَّعَدُّدِ لَا يَسْتَلْزِمُهٗ لِجَوَازِ الْاِتِّفَاقِ عَلٰى هٰذَا النِّظَامِ وَاِنْ اُرِيْدَ اِمْكَانُ الْفَسَادِ فَلَا دَلِيْلَ عَلٰى اِنْتِفَائِهٖ بَلِ النُّصُوْصُ شَاهِدَةٌ بِطَيِّ السَّمٰوٰتِ وَرَفْعِ هٰذَا النِّظَامِ فَيَكُوْنُ مُمْكِنًا لَا مَحَالَةَ.

ترجمه: او پوهه شه چې بیشکه دا قول د الله تعالی «لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا» حجت اقناعی دے او ملازمه «التلازم بين المقدم و التالی» ئې عادی ده بنا په هغه

چې لايق ده د خطابياتُ سره ؛ ځکه چې عادت جاري دے په وجود د تمانع او تغالب باندي په وخت د تعدد د حاکم کښې بنا په هغه چې اشاره ورته شوی ده پدی قول د الله تعالیٰ کښې ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ۹۱] او که داسې نه شي ؛ نو پس که اراده کړے شي په فساد سره بالفعل يعنی وتل د زمکې او اسمان د دی نظامِ مشاهد «موجوده» نه پس صرف تعدد د صانع مستلزم نه ګرځي دی لره د وجه د امکان د اتفاق نه پدی نظام باندي ، او که اراده کړے شي د فساد نه فساد بالامکان ؛ نو پس نشته دليل په انتفاء د دی باندي ، بلکه نصوص شاهد دی په راغونديدلو د اسمانونو او په رفع کيدو د دی نظام باندي ؛ نو خامخا به دا ممکن وی.

تَشْرِيْح: قوله: وَ اعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهُ تَعَالىٰ: ـ مقام د برهان تمانع ذکر کوی. اصل کښې حجت په دوه قسمه دے: ۱ـ حجت قطعي. ۲ـ حجت اقناعي. حجت قطعي هغه دليل ته وائي چې مرکب وی د مقدمات يقينيه نه ، پدی شان چې دليل د صغری کبری ئې قطعي او يقيني وی کچرته دغه دليل په نمط د قياس اقتراني باندي جوړ وی. او يا دليل د ملازمه او بطلان التالي ئې قطعي وی کچرته په نمط د قياس استثنائي باندي جوړ وی. او حجت اقناعي ديته وائي چې مرکب وی د مقدمات ظنيه نه پدی شان چې د مقدماتُ دليل ئې قطعي يقيني نه وی بلکه ظني وی ، وجه د تسميه د حجت اقناعي په اقناعي سره دا ده چې هغه خلق چې په هغوی کښې صلاحيت د معرفت د اشياء په براهينُ سره نه وی هغوی پدی دليل قناعت او صبر کوی. اوس مقام د برهان تمانع شارح رحمه الله عليه ذکر کوی چې دا حجت اقناعي دے.

بعض خلقو د تکفير د علامه تفتازاني رحمه الله عليه دپاره دا خبره کافي کنړلی ده چې ده آيت کريمه ته حجت اقناعي ويلے دے. خو نسبت د تکفير علامه صاحب ته کول او دا الزام په ده باندي لګول صحيح ندی ؛ ځکه شارح رحمه الله عليه چې په کوم حيثيت سره ديته حجت اقناعي ويلے دے هغه جدا دے او په کوم حيثيت چې قطعي دے هغه جدا دے. **تفصيل المقام** دا دے چې د دی آيت کريمه يو عبارة النص دے پدی اعتبار سره دا حجت اقناعي دے او د دی تفصيل شارح رحمه الله عليه روسته کوی. او دويم د دی آيت کريمه اشارة النص دے او پدی اعتبار سره دا حجت قطعي دے لکه څنګښې شارح رحمه الله عليه پخپله د دی اقرار کړے دے **«و المشهور فی ذلک بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالىٰ لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا»** ؛ ځکه په قرآن کريم کښې صغری کبری مقدم تالي نشته چې دا بعينه قياس اقتراني يا قياس استثنائي شي بلکه اشاره ورته شوی ده. او دا د کلام قديم فصيح خصوصيت دے چې په يو اعتبار سره يو قسم حجت او په بل اعتبار سره بل قسم حجت دے ، لهذا په شارح رحمه الله عليه الزام لګول بے ځايه دی.

قوله: و الملازمة عادية: غرض د شارح رحمه الله عليه دليل ذکر کول دی په اقناعيت د دی دليل باندي. حاصل ئې دا دے چې په دليل مذکور کښې تلازم بين المقدم **«تعدد آلهه»** و التالي **«فساد»** قطعي او يقيني ندے چې د هغی د وجه نه دا حجت هم قطعي شي ، بلکه دغه ملازمه عاديه ده پدی شان چې په عالَم بشر کښې چې حاکمان دوه شي ؛ نو د هغوی په مينځ کښې جنګ جګړی فسادات او په يو بل باندي د غلبې د کوشش کولو په وجه باندي فسادات ، ورانئ ، بد نظمي ، بد امني راځي ؛ نو دغه شان د تعدد آلهه او فساد په مينځ کښې هم دغه تلازم دے. خو دا تلازم قطعي ندے ؛ وجه دا ده چې دا هم ممکنه ده چې خلاف العادت دغه حُکام د يو بل سره اتفاق اوکړی د دی دپاره چې د اختلافات سره فساد او بدنظمي او بدامني رانه شي. اوس کله چې دغه تلازم قطعي نه شو بلکه

عادي او ظني شو ؛ نو آيت كريمه په اعتبار د عبارة النص سره حجت قطعي او يقيني نه شو بلكه ظني شو.

قوله: على ما هو اللائق بالخطابيات: غرض د شارح رحمه الله پدى عبارت سره دفع د سوال ده چې قران كريم كښې دا خبره د عادت موافق ولې بيان شوې ده ؟ **جواب:** دا عادتي خبرې د خطابيات سره لايق دي په جوړو خبرو عوام نه پوهيږي. حاصل الكلام دا دے چې مراد د خطابيات نه هغه دلائل دي چې د هغې د پيش كولو نه روسته غالب گمان دا وي چې مخاطب زمونږه دغه مدعى لره تسليم كړي ؛ ځكه قياس خطابي هغه قياس ته وائي چې د داسې مقدماتُ نه مركب وي چې په ظاهري لحاظ سره مقبول او مُسلّم عند **عامة الناس** وي ، هم دغه وجه ده چې قياس خطابي عند عامة الناس په نسبت د برهان قطعي باندې ډير أنفع او أوْفرْ فائدةً وي ؛ ځكه چې د قياس خطابي مقدمات د عامة الناس د مقبوليت په وجه باندې د جمهورُ د طعن د يرے نه څوك دا جُرئت نه شي كولے چې د دينه مخالفت اوكړي. او ديته قياس خطابي هم پدى وجه وائي چې عام طور خطباء او مقررين په خپلو خطبات او تقاريرُ كښې هم د دي قياس استعمال كوي ؛ ځكه چې اكثر خطباء او مقررين په خلقو د خپلے خبرے د منلو كوشش كوي ، او پدې مقصد كښې هغوی هم پدې قياس بيانولو سره كاميابۍ ته رسيږي.

قوله: و الّا فَإنْ أُرِيْدَ الْفَسَادَ: غرض د شارح رحمه الله پدى عبارت سره تفصيل د دليل د ملازمے او بطلان التالي دے پدې معنى چې دا دواړه ظني دي قطعي ندي ؛ نو د «إلّا» معنى دا شوه چې كه دا نه منئ چې دغه آيت كريمه حجت اقناعي دے بلكه د حجت قطعي دعوى كوئ او د مقدم او تالي په منيځ كښې دغه تلازم ته هم قطعي وائي ؛ نو بيا دا دليل تامولے نه شي ؛ ځكه چې د قياس استثنائي رفعي د تامولو دپاره دوه شرطه دي ۱۔ دليل د ملازمے به قطعي وي «يعنى تعدد آلهه». ۲۔ دليل د بطلان التالي به قطعي او يقيني وي «يعنى فساد» د دې دپاره چې مونږه د تالي استثناء وكړو او نتيجه نقيض د مقدم قطعًا او يقينًا راكړي. اوس دلته دا دواړه خبرې موجود ندي ؛ وجه دا ده چې مونږ ستاسو نه تپوس په جانب د تالي «فساد» كښې كوو چې مراد ستا د فساد نه فساد بالفعل دے كه فساد بالامكان دے ؟ كه مراد ستا د فساد نه فساد بالفعل وي ؛ نو دليل د ملازمے دي قطعي ندے ؛ ځكه تعدد د آلهه دي وي او دواړو دي په موجوده نظام باندې اتفاق كړے وي چې فساد او بدنظمي به نه جوړوو ؛ ځكه دا هم ممكن ده شارح رحمه الله وائي: **«فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام»**. لهذا اولنے شرط متحقق نه شو. او كه مراد ستا د فساد نه فساد بالامكان وي ؛ نو بيا دي دليل د بطلان التالي قطعي ندے چې فساد بالامكان باطل دے ؛ ځكه امكان الفساد د دې عالم خو منصوص دے كما قال تعالى: **يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ.** [الأنبياء: ۱۰۴] **وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِينِهِ.** [الزمر: ۶۷] **إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ۔ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ۔ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ.** [التكوير: ۱-۳] **إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ۔ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ.** [الانفطار: ۱،۲] **إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ۔ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ۔ وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ۔ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ۔ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ۔** [الانشقاق: ۱-۵] اوس چې داسې شوه ؛ نو **«فيكون ممكنًا لامحالة»** يعنى فساد يقينا چې ممكن دے لهذا دويم شرط متحقق نه شو.

بَيَانُ الْمُعَارَضَةِ

لَا يُقَالُ الْمُلَازَمَةُ قَطْعِيَّةٌ وَ الْمُرَادُ بِفَسَادِهِمَا عَدَمُ تَكَوُّنِهِمَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ فُرِضَ صَانِعَانِ لَأَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ فِي الْأَفْعَالِ كُلِّهَا فَلَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا صَانِعًا فَلَمْ يُوْجَدْ مَصْنُوْعٌ ؟ لِأَنَّا نَقُوْلُ إِمْكَانُ التَّمَانُعِ لَا يَسْتَلْزِمُ إِلَّا عَدَمَ تَعَدُّدِ الصَّانِعِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ إِنْتِفَاءَ الْمَصْنُوْعِ. عَلَىٰ أَنَّهُ يَرِدُ مَنْعُ الْمُلَازَمَةِ إِنْ أُرِيْدَ عَدَمُ التَّكَوُّنِ بِالْفِعْلِ ، وَ مَنْعُ إِنْتِفَاءِ اللَّازِمِ إِنْ أُرِيْدَ بِالْإِمْكَانِ. فَإِنْ قِيْلَ مُقْتَضَى كَلِمَةِ لَوْ إِنْتِفَاءُ الثَّانِيْ فِي الْمَاضِيْ بِسَبَبِ إِنْتِفَاءِ الْأَوَّلِ فَلَا يُفِيْدُ إِلَّا الدَّلَالَةَ عَلَىٰ أَنَّ إِنْتِفَاءَ الْفَسَادِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِيْ بِسَبَبِ إِنْتِفَاءِ التَّعَدُّدِ ؟ قُلْنَا نَعَمْ هٰذَا بِحَسَبِ أَصْلِ اللُّغَةِ لٰكِنْ قَدْ يُسْتَعْمَلُ لِلْإِسْتِدْلَالِ بِإِنْتِفَاءِ الْجَزَاءِ عَلَىٰ إِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَىٰ تَعْيِيْنِ زَمَانٍ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا: لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيْمًا لَكَانَ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ وَ الْاٰيَةُ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ ، وَ قَدْ يَشْتَبِهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَذْهَانِ أَحَدُ الْإِسْتِعْمَالَيْنِ بِالْاٰخَرِ فَيَقَعُ الْخَبْطُ. **ترجمه:** په طور د اعتراض نه شي ويلے کيدے چې ملازمه قطعي ده او مراد د فساد نه عدم وجود د زمکے او اسمان دے پدې معنی چې که فرض کړے شي دوه صانع ؛ نو خامخا به ممکنه شي په مينځ د دواړو کښې تمانع په ټولو افعالُ کښې پس نه به شي صانع يو هم د دې دواړو نه ، پس موجود به نه شي مصنوع ؟ ځکه چې مونږه په جواب کښې وايو چې امکان د تمانع مستلزم نه ګرځي مګر عدم تعدد د صانع لره او عدم تعدد د صانع نه ګرځي مستلزم انتفآء د مصنوع لره . علاوه لا دا وايو چې واردېږي منع د ملازمے که اراده کړے شي عدم تکون بالفعل او انتفاء د لازم که اراده کړے شي بالامکان. پس که چرته اعتراض اوکړے شي چې تقاضا د کلمے د «لَوْ» انتفاء د ثاني ده په زمانه ماضي کښې په سبب د انتفاء د اول ، پس نه فائده کوی دا مګر دلالت پدې چې انتفاء د فساد په زمانه ماضي کښې په سبب د انتفآء د تعدد ده ؟ مونږه وايو په جواب کښې چې آو ! دا په اعتبار د اصل لغت سره داسې ده ، ليکن کله کله دا استعماليږي دپاره د استدلال په انتفاء د جزآء په انتفاء د شرط باندې بغير د دلالت نه په تعيين د زمان باندې لکه زمونږه پدې قول کښې «لو کان العالم قديما لكان غير متغير» او آيت کريمه هم د دې قبيلے نه دے ، او کله کله مشتبه «کډ وډ» کيږي په بعض اذهانُ باندې يو د استعمالينُ د بل سره ؛ نو پس واقع کيږي خبط.

تَشْرِيْح: قوله: لا يقال الملازمة: ۷۔ اعتراض ذکر کوی په طريقه د معارضے سره. خبره پديکښې شروع ده چې برهان تمانع حجت اقناعی دے که قطعي دے ، مخکښې شارح رحمة الله عليه دا ثابته کړه چې دا حجت اقناعی دے ؛ ځکه يا دليل د ملازمه قطعي ندے که مراد د فساد نه فساد بالفعل شي ، او يا دليل د بطلان التالي قطعي ندے که مراد د فساد نه فساد بالامکان شي ، دا معارضے واله وائي چې فساد په دغه دوه صورتونو کښې منحصر کول صحيح ندی بلکه يو دريم صورت هم شته او هغه دا دے چې مراد د فساد نه «عدم تكوّن» د عالم ، يعنی عدم وجود د عالَم شي. حاصل د دليل به داسې شي چې « که په زمکه اسمان کښې متعدد آلهه راشي ؛ نو هيڅ مصنوع به موجود نه شي او تالي باطل پس مقدم ئی مثل شو. «دليل الملازمة» ته شارح رحمة الله عليه اشاره کوی پدې عبارت سره «بمعنى انه لو فرض صانعان» چې که آلهه متعدد شي ؛ نو د دواړو په مينځ کښې به تمانع راشي په ټولو افعالُ کښې ، او چې تمانع راغله ؛ نو يو به هم صانع نه شي او چې کله يو هم صانع نه شو ؛ نو هيڅ قسم مصنوع به هم موجود نه شي ؛ ځکه مصنوع خو د صانع په وجه وجود ته راځي او صانع چې کله صانع ثابت نه شو ؛ نو اشيآء لره به وجود څه ورکوی. «دليل بطلان التالي» هم

ظاهر دے ؛ ځکه چې بے شماره مصنوعات موجود دی لکه زمکه ، اسمان ، غرونه ، دریابونه وغیره. حاصل د معارضے دا شو چې تعدد د آلهه مستلزم دے امکان التمانع لره ، او امکان التمانع مستلزم ده عدم د مصنوع لره. اوس چې فساد پدی معنی سره مونږه واخلو ؛ نو پدی صورت کښې ملازمه قطعي ده لهذا حجت هم قطعي شو نه چې اقناعي ؟.

قوله: لانا نقول امکان التمانع: ۸ ـ د معارضے مذکوره نه جواب کول دی. شارح رحمة الله عليه په دوه طریقو سره جواب ورکوی. د اولے طریقے حاصل دا دے چې'د معارضے دلیل د ملازمے دی نه منم ؛ ځکه ته وائی: «تعدد د آلهه مستلزم دے امکان التمانع لره» دا خبره دی مسلم ده ، خو بیا وائی: «امکان التمانع مستلزم ده عدم د مصنوع لره» دا خبره نشم منلے ؛ ځکه امکان التمانع مستلزم عدم د مصنوع لره نه کرځی بلکه وقوع التمانع مستلزم کرځی عدم د مصنوع لره او وقوع التمانع خو راغلی نده بلکه کیدے شی آلهه متعدد وی او صلح ئی کړی وی چې تمانع به نه واقع کوو. لهذا ملازمه دی بیا قطعي نه شوه ؛ نو څنکه به حجت قطعي شی ؟.

قوله: علی انه یرد منع الملازمة: په دویمه طریقے سره جواب ورکوی چې تا او ویل: «امکان التمانع مستلزم ده عدم د مصنوع لره» دا عدم د مصنوع ته په کومه طریقه سره وائی بالفعل که بالقوه ؟ په اول صورت کښې ملازمه قطعي نده ؛ ځکه اتفاق ممکن دے ، او په دویم صورت کښې بطلان التالی قطعي ندے ؛ ځکه عدم د مصنوع منصوص دے **کما مرَّ**.

وُرُوْدُ الاِعْتِرَاضِ عَلٰی بُرْهَانِ التَّمَانُعِ

قوله: فان قیل مقتضی کلمة: ۹ـ دا اعتراض په اصل دلیل باندی دے. حاصل ئی دا دے چې د ملازمے او بطلان التالی خبره پریږده اصل دلیل دی صحیح ندے یعنی تا او ویل: چې آیت کریمه په اعتبار د عبارة النص سره حجت اقناعي او په اعتبار د اشارة النص سره حجت قطعي دے ، ځه وایم چې دا هډو حجت نه دے پاتی لا دا چې حجت قطعي یا اقناعي شی ؛ ځکه چې پدی آیت کریمه کښې کلمه د «لَوْ» ذکر ده ، او قانون په کلمه د «لَوْ» کښې دا دے چې دا راځی دپاره د انتفاء د ثانی «یعنی جزآء» په سبب د انتفاء د اول «یعنی شرط» په زمانه ماضی کښې لکه: «لَوْ جِئْتَنِی لَاَکْرَمْتُکَ» که چرته ته راغلے وی ؛ نو ما به ستا اکرام کړے وو. د دی مطلب دا دے چې اکرام «چې جزاء ده» منتفی دے په سبب د انتفاء د مجیئت «چې شرط دے» په زمانه ماضی کښې ، یعنی ته په زمانه ماضی کښې نه ئی راغلے ځکه دی اکرام ندے شوے. بنا پدی قانون باندی دلته دوه خرابئ راغلے. ۱ـ دا چې مقصود زمونږه نفی د تعدد ده د وجه د عدم د فساد نه ، او دلته د کلمے د «لَوْ» د وضع په مطابقت باندی انتفاء د فساد راغله د وجه د عدم د تعدد نه. ۲ـ مقصود زمونږه انتفاء د تعدد ده مطلقًا بغیر د اشتراط د زمان نه او دلته د «لَوْ» د وضع په مطابقت باندی انتفاء راغله صرف په زمانه ماضی کښې ، لهذا دا دلیل حجت ندے پاتی لا دا چې قطعي شی یا اقناعي شی ؟

قوله: قلنا نعم هذا بحسب: ۱ـ د جواب حاصل دا دے چې منم چې اصلِ وضع د «لَوْ» هم دغه ده چې تا بیان کړه خو کله کله د دی استعمال کیږی دپاره د انتفاء د اول په سبب د انتفاء د ثانی مُعرّیٰ عن الزمان لکه: پدی قول کښې «لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر» دلته هم دغه مطلب دے چې قدم د عالم «چې اول دے» منتفی دے د وجه د انتفاء د عدم تغیّر نه «چې ثانی دے» او آیة کریمه هم د دی قبیلے نه دے. **بالفاظ دیگر:** «لَوْ» دوه قسمه دے ۱ـ «لَوِ لُغوِیَّه خارِجیّه» او دا هغه «لَوْ» دے کوم چې په معنی اوله سره دے چې انتفآء د ثانی په سبب د انتفآء د اول فی الزمان الماضی. ۲ـ «لَوِ اسْتِدلالیه» او دا راځی دپاره د انتفآء د اول په سبب د انتفآء د ثانی **معرّی عن الزمان**، په آیة کریمه کښې مراد **استدلالیه** دے نه **لغویه خارجیه**. **بالالفاظ دیگر:** یو د «لَوْ» اصل وضع ده او دویم د دی استعمال دے، اصل وضع د دی هم دغه ده کومه چې معترض بیان کړه، او استعمال د دی برعکس دے دلته مراد زمونږه استعمال دے. (۱)

بَیَانُ صِفَاتِ الْبَارِیْ عَزَّ اِسْمُهٗ

﴿اَلْقَدِیْمُ﴾ هٰذَا تَصْرِیْحٌ بِمَاعُلِمَ اِلْتِزَامًا اِذِ الْوَاجِبُ لَایَکُوْنُ اِلَّا قَدِیْمًا اَیْ لَا اِبْتِدَآءَ لِوُجُوْدِهٖ اِذْ لَوْ کَانَ حَادِثًا مَسْبُوْقًا بِالْعَدَمِ لَکَانَ وُجُوْدُهٗ مِنْ غَیْرِهٖ ضَرُوْرَۃً حَتّٰی وَقَعَ فِیْ کَلَامِ بَعْضِهِمْ اِنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِیْمَ مُتَرَادِفَانِ لٰکِنَّهٗ لَیْسَ بِمُسْتَقِیْمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَایُرِ الْمَفْهُوْمَیْنِ وَ اِنَّمَا الْکَلَامُ فِی التَّسَاوِیْ بِحَسْبِ الصِّدْقِ فَاِنَّ بَعْضَهُمْ عَلٰی اَنَّ الْقَدِیْمَ اَعَمُّ مِنَ الْوَاجِبِ لِصِدْقِهٖ عَلٰی صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِخِلَافِ الْوَاجِبِ فَاِنَّهٗ لَا یَصْدِقُ عَلَیْهَا وَلَا اِسْتِحَالَۃَ فِیْ تَعَدُّدِ الصِّفَاتِ الْقَدِیْمَۃِ وَ اِنَّمَا الْمُسْتَحِیْلُ تَعَدُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِیْمَۃِ. **ترجمه:** الله جل شانه قدیم دے، دا تصریح ده په هغه څه چې څرګنبې معلوم شو التزاما؛ ځکه چې واجب نه وی مګر قدیم یعنی چې نه وی ابتدا د وجود د هغې دپاره؛ ځکه که چرته صانع حادث مسبوق بالعدم شی؛ نو یقینا د دی وجود به د غیر نه مستفاد وی، تر دی چې واقع شوی دی په کلام د بعض کښې دا چې واجب او قدیم مترادفین دی. لیکن دا خبره صحیح نده، د وجه د یقین نه په تغایر د مفهومین باندی. البته خبره د دی په تساوی باعتبار المصداق کښې ده، پس بیشکه مذهب د

(۱).. **بَیَانُ اَقْسَامِ لَوْ: ﴿فائدة﴾** «لو» په څلور قسمه دے: (۱).. «**لَوِ وَصلیه**» دا د «**اِن وصلیه**» غوندی عمل کوی لکه: **وَلَوْ تَلْتَقِیْ اَصْدَاؤُنَا بَعْدَ مَوْتِنَا**. (که میلاوډلے انګړ «د غر نه اواز تمبیدل»څما پس د مرګ څما نه) دغه شان پدی قول د عمر رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ کښې په باره د صهیب رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ کښې «**نِعْمَ الْعَبْدُ صُهَیْبٌ لَوْ لَمْ یَخَفِ اللّٰهَ لَمْ یَعْصِهٖ**» (ترجمه: ډیر ښه بنده دے صهیب اګر که دے د الله تَعَالٰی نه یریدلے هم نه خو بیا ئی هم د هغه نافرمانی نه کوله) یعنی د الله جل شانه اطاعت د الله تَعَالٰی د محبت په بنیاد کوی نه د الله تَعَالٰی د عذاب نه د ویرې په بنیاد باندی. (۲).. «**لَوِ مصدریه**» دا هغه «**لَوْ**» دے چې مابعد د دی به په معنی د مصدر سره وی په شان د «**اَنْ مصدریه**» البته عمل به د اَن مصدریه نه کوی یعنی نصب به مدخول لره نه ورکوی. کما قال تَعَالٰی: **وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُوْنَ [القلم: ۹]** وقال تَعَالٰی: **یَوَدُّ اَحَدُهُمْ لَوْ یُعَمَّرُ اَلْفَ سَنَۃٍ [البقرة: ۹۶]** (۳).. «**لو لُغویه خارجیه**» دا هغه «**لَوْ**» دے چې راځی دپاره د ترتیب خارجی پدی شان چې مقدم مؤخر پکښې معلوم وی خو دا پته نه لګی چې په حقیقت کښې کوم یو علت او سبب دے د بل دپاره. د دی «**لَوْ**» معنی ده «**انتفآء الثانی لاجل انتفآء الاول فی الزمان الماضی**» یعنی په خارج کښې اول علت د ثانی ګرځیدلے وی په زمانه ماضی کښې کما قال تَعَالٰی: **وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنٰهُ بِهَا [الأعراف: ۱۷۶]** (٤).. «**لو استدلالیه**» دا هغه دے چې د دی په ذریعه سره یو څیز د بل دپاره دلیل ګرځولے شی، دا «**لَوْ**» راځی دپاره د انتفآء د اول په سبب د انتفآء د ثانی معرّی عن الزمان لکه: «**لَوْ کَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَۃٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا**» **﴿شرح التصریح علی التوضیح أو التصریح بمضمون التوضیح فی النحو: ۲/ ٤۱۶﴾ ﴿أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك : ٤/ ۲۲۱﴾**

بعض د دوينه دا دے چې قديم اعم دے د واجب نه ؛ ځکه چې قديم صادق دے په صفات د باري تعالى باندې په خلاف د واجب باندې ؛ ځکه چې دا نه صادقيږي په دغه صفات باندې ؛ او نشته دے څه استحاله په تعدد د صفات قديمه كښې او بيشكه مستحيل تعدد د ذوات قديمه دے.

تشريح: ربط: هر كله چې فارغ شو ماتن رحمة الله عليه د بيان د دوه دعوو د مقصود نه ؛ نو شروع ئې وكړه په بيان د دريمے دعوى د مقصود كښې چې بيان د صفاتُ د باري تعالى دے. په دغه صفات كښې يو صفت «القديم» دے ماتن رحمة الله عليه دا مستقلاً ذكر كړو دپاره د رد كولو په فلاسفۇ باندې، د فلاسفۇ مذهب دا دے چې يو ممكن علت د بل ممكن دپاره كيدے شي پدې شان چې هر سابق علت د لاحق دپاره شي. ده پرى رد وكړو چې علت هغه څيز كيدے شي چې د معلول د عدم تول طرق ختم كړي حتى چې په خپل ځان هم طريان العدم ختم كړي ، يعنى علت د ځان نه هم معدوم كيدل ختم كړي او قديم شي ، اوس كه دغه ممكن علت شي او د ځان نه طريان العدم ختم كړى ؛ نو دغه ممكن به علت د ځان دپاره شي او دا باطل ده ؛ ځكه لازميږي علتيت د شي لنفسه ، او كه طريان العدم د ځان نه ختم نه كړي ؛ نو بيا خو معلول موجود كولے نه شي لهذا معلومه شوه چې ممكن د چا دپاره علت نه شي كيدے ؛ ځكه چې ممكن قديم ندے بلكه قديم صرف يو ذات د الله تعالى دے او هم دغه واجب تعالى محدِث او صانع د عالَم دے.

﴿فائدة﴾.. صفات د باري تعالى اولا په دوه قسمه دى. ۱ـ صفات مستقله. ۲ـ صفات التزاميه. بيا صفات مستقله دوه قسمه دى. ۱ـ صفات ثبوتيه . ۲ـ صفات سلبيه چې ديته تنزيهات د باري تعالى هم وائى. بيا صفات ثبوتيه درى قسمه دى. ۱ـ صفات ثبوتيه حقيقيه محضه. ۲ـ صفات ثبوتيه حقيقيه ذات الاضافة. ۳ـ صفات ثبوتيه اضافيه محضه.

صفات مستقله خو هغه صفات دى چې په طريقے د استقلال سره اصالةً باري تعالى لره ثابت دى لكه: «حيوٰة ، قدرة وغيره». صفات التزاميه هغه صفات دى چې د الله جل شانه دپاره ثابت وى ليكن اصالةً نه بلكه په ضمن د بل صفت كښې لكه «القديم» چې په ضمن د واجب الوجود كښې ثابت دے. صفات ثبوتيه هغه صفات د كمال دى چې د الله تبارك وتعالى خلوَ د هغى نه ممتنع ده لكه: «حيوة ، علم ، قدرة» وغيره. او صفات سلبيه هغه صفات د نقص دى چې د الله تبارك وتعالى تنزيه او خلوَ د هغى نه واجب او ضروري ده لكه: «عرضيت ، جسميت» وغيره صفات. بيا صفات ثبوتيه حقيقيه محضه هغه صفات دى چې د الله تبارك وتعالى دپاره ثابت وى خو په خپل ثبوت كښې نه تحققًا په چا پورې موقوف وى او نه تعقلًا لكه: «الله هُوَ الحَىُّ القَيُّومُ». او صفات حقيقيه ذات الاضافة هغه صفات د باري تعالى دى چې په خپل ثبوت كښې تعقلًا خو چاته محتاج نه وى البته تحققًا په غير پورې موقوف وى. لكه: «الله هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ» اوس سمع بصر د الله تبارك وتعالى دپاره ثابت دى چې مسموع او مبصَر ئې متحقق شي خو بغير د مسموع مبصر نه هم الله جل شانه سميع ، بصير دے. صفات ثبوتيه اضافى محضه هغه صفات دى چې هم تعقلًا او هم تحققًا په غير پورې موقوف وى لكه: «الله خالقٌ ، رازقٌ ، محيٌ ، مميتٌ وغيره» اوس الله تبارك وتعالى بغير د مخلوق نه خالق ندے ، بغير د مرزوق نه رازق نه دے ؛ ځكه الله تعالى خو نه خپل خلق كوى او نه ځان لره رزق وركوى.

أغراض الشارح رحمه الله علیه: ﴿۱﴾.. دفع الاعتراض به اوکړی «**هذا تصریح**» سره. ﴿۲﴾.. معنی د قدیم به ذکر کړی «**لا ابتدآء لوجوده**» سره. ﴿۳﴾.. دلیل د ثبوت د دی صفت به ذکر کړی «**إذ لو کان حادثًا**» سره. ﴿٤﴾.. تفریع به اوکړی په نقل د کلام د بعض «**حتی وقع فی**» سره. ﴿٥﴾.. رد به اوکړی په دغه کلام د بعض باندی «**لکنه لیس بمستقیم**» سره. ﴿٦﴾.. نسبت به ذکر کړی په مینځ د قدیم او واجب کښې سره د بیان الاختلاف نه «**و انما الکلام فی التساوی**» سره. بیا د اختلاف په ضمن کښې خپلې خبرې دی هلته به ذکر کړے شی.

قوله: هذا تصریح: ۱ـ دفع د اعتراض ده چې ذکر د «**القدیم**» صفت پس د بیان د اثبات د الله تَعَالیٰ واجب الوجود نه صحیح ندے بلکه مستدرک دے ؛ وجه دا ده چې «**اذ الواجب لا یکون الا قدیما**» یعنی که واجب الوجود قدیم نه شی ؛ نو حادث به شی او چې حادث شو ؛ نو ممکن شو او دا ناجائز ده چې د واجب نه ممکن جوړ شی ؛ ځکه د دی سره قلب الموضوع لازمیږی. لهذا ذکر د قدیم پس د الله تَعَالیٰ واجب الوجود نه مستدرک شو ؟ **جواب:** دیته استدراک نه وائی بلکه دا تصریح بما علم التزامًا ده او دا په کلام د فصحآء کښې شائع ذائع ده.

قوله: ای لا ابتداء لوجوده: ۲ـ د قدیم معنی کوی چې «**لا ابتدآء لوجوده**» **بالفاظ دیگر:** «**ما لا یکون مسبوقًا بالعدم**».

قوله: اذ لو کان حادثا: ۳ـ دلیل د قِدم د باری تَعَالیٰ ذکر کوی. چې که الله تَعَالیٰ قدیم نه شی ؛ نو واجب الوجود به هم نه شی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. بطلان التالی ظاهر دے ؛ ځکه د باری تَعَالیٰ وجوب الوجود مونږه په دلائلُ سره ثابت کړے دے. دلیل د ملازمے دا دے چې که باری تَعَالیٰ قدیم نه شی ؛ نو حادث به وی ورنه ارتفاع د متنافیین به راشی. او چې باری تَعَالیٰ حادث «یعنی مسبوق بالعدم» شو ؛ نو خا مخا به محتاج الی الغیر وی او احتیاج الی الغیر منافی دے د وجوب الوجود سره لهذا الله تَعَالیٰ به واجب الوجود نه شی.

قوله: حتی وقع فی کلام: ٤ـ تفریع کوی په ماقبل باندی په نقل د کلام د بعض سره چې د واجب او قدیم په مینځ کښې دومره قوی التزام دے چې په کلام د بعض کښې قول په ترادف د دی باندی واقع شوے دے او وائی: چې دا لفظین مترادفین (۱) دی ، اوس که د دی دواړو په مینځ کښې تلازم نه وے ؛ نو دا قول به بعض نه کولے.

قوله: لکنه لیس بمستقیم: ٥ـ شارح رحمه الله علیه رد کوی په دغه بعض باندی چې دیته لفظین مترادفین ویل صحیح ندی ؛ ځکه په ترادف کښې اتحاد فی المفهوم شرط دے لکه: «**الاسد ، الغضنفر**» چې د دواړو مفهوم یو دے چې «**حیوانٌ مفترسٌ**» او په مینځ د واجب او قدیم کښې باعتبار المفهوم اتحاد نشته ؛ ځکه د واجب معنی د متکلمین په نیز ده «**ما یکون وجوده من ذاته**» او د فلاسفو په نیز باندی ده «**ما یکون وجوده ضروریا**» او قدیم عبارت دے د «**ما لا یکون مسبوقا بالعدم ، ما لا ابتدآء لوجوده**» نه.

---

(۱).. ترادف وائی: «**رکوب احد خلف الاخر**» ته ، او ترادف عبارت دے د دینه چې د یوی معنی دپاره مختلف الفاظ وی گویه که معنی سورلی ده او لفظین پری سواره دی.

بیان النسبة بین الواجب والقدیم

قوله: و انما الكلام فی التساوی: ٦۔ نسبت ذکر کوی په مینځ د واجب او قدیم کښې سره د بیان الاختلاف نه. مخکښې شارح رحمۃ اللہ علیه په هغه خلقو رد وکړو چې قول د ترادف ئې کړے وو په مینځ د واجب او قدیم کښې؛ ځکه چې په دواړو کښې اتحاد فی المفهوم نشته، سائل سوال کوی چې اتحاد فی المفهوم خو بینهما نشته البته اتحاد فی الذات خو شته؛ نو پدیکښې بحسب الصدق و المصداق څه نسبت دے؟ شارح رحمۃ اللہ علیه وائی: چې پدی مسئله کښې اختلاف دے دوه رأی دی: شارح رحمۃ اللہ علیه دغه اختلاف ذکر کوی، د هر مذهب واله دلیل به ذکر کړی. په هر یو مذهب باندی اعتراض او د هغی جواب به ذکر کړی، په آخر کښې به تفصیل المقام وړاندی کړی.

قوله: فان بعضهم علی ان القدیم: ۱۔ د بعض متقدمین اشاعره رأی دا ده چې د واجب او قدیم په مینځ کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے، پدی شان چې واجب اخص مطلق او قدیم اعم مطلق دے لهذا هر واجب قدیم دے خو عکس کلی نشته، یعنی د جانب د واجب نه قضیه موجبه کلیه صادق ده او د جانب د قدیم نه قضیه موجبه جزئیه صادق ده.

قوله: لصدقه: پدی عبارت سره دغه بعض اشاعره دلیل او مثال ذکر کوی. چې قدیم د واجب نه ځکه اعم دے چې قدیم په صفاتُ د باری تَعَالیٰ صادق دے او وجوب پری نه صادقیږی؛ ځکه بیا خو تعدد د وجباء راځی او دا باطل دے؛ ځکه مونږه په برهان سره توحید د باری تَعَالیٰ ثابت کړے دے.

قوله: و لا استحالة فی: په بعض اشاعره باندی اعتراض راځی دوی د هغی نه جواب کوی. اعتراض دا دے چې قدم د صفاتُ باطل دے؛ ځکه که صفات د باری تعالی قدیم شی؛ نو چونکه صفات د باری تَعَالیٰ خو ډیر دی؛ نو لازم به شی تعدد د قدمآء او تعدد د قدمآء باطل دے لکه چې تعدد د وجبآء باطل دے؟ **جواب:** تعدد د قدمآء چې په کوم حیثیت سره باطل دے په هغی مونږه قول ندے کړے او مونږه چې د تعدد د قدمآء په کوم حیثیت سره قول کړے دے هغه باطل ندے، یعنی یو تعدد د ذوات قدیمه دے دویم تعدد د صفات قدیمه دے، باطل اول قسم دے او د هغی مونږه قائل نه یو، او مونږه د ثانی قائل یو خو هغه باطل ندے لکه زید ذات یو دے او صفات ئې متعدد کیدے شی چې مثلاً: عالم، کاتب، تاجر، شاعر وغیره، خو په دی صفاتُ سره د زید په ذات کښې تعدد نه راځی البته چې ذوات متعدد شی؛ نو بیا نقصان دے؛ وجه دا ده چې ذوات د یو بل نه مغائر او مبائن وی او د دی د تعدد سره شرک او اشتراک لازمیږی، په خلاف د صفاتُ د باری تَعَالیٰ که دا متعدد شی نو خیر دے؛ ځکه چې دا عین د باری تَعَالیٰ ندی لکه چې غیر هم ندی.

وَ فِی کَلَامِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِیْنَ کَالْإِمَامِ حَمِیْدُ الدِّیْنِ الضَّرِیْرِی رحمۃ اللہ علیه و مَنْ تَبِعَهٗ تَصْرِیْحٌ بِاَنَّ الْوَاجِبَ الْوُجُوْدَ لِذَاتِهٖ هُوَ اللّٰهُ تَعَالیٰ و صِفَاتُهٗ، و اسْتَدَلُّوْا عَلیٰ اَنَّ کُلَّ مَا هُوَ قَدِیْمٌ فَهُوَ وَاجِبٌ لِذَاتِهٖ بِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَکُنْ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ لَکَانَ جَائِزَ الْعَدَمِ فِیْ نَفْسِهٖ فَیَحْتَاجُ فِیْ وُجُوْدِهٖ اِلیٰ مُخَصِّصٍ فَیَکُوْنُ مُحْدَثًا، اِذْ لَا نَعْنِیْ بِالْمُحْدَثِ اِلَّا مَا

يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهُ بِإِيْجَادِ شَيْءٍ آخَرَ. ثُمَّ اعْتَرَضُوْا بِأَنَّ الصِّفَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا لَكَانَتْ بَاقِيَةً وَ الْبَقَاءُ مَعْنًى فَيَلْزَمُ قِيَامُ المعنىٰ بِالْمَعْنىٰ ؟ فَأَجَابُوْا بِأَنَّ كُلَّ صِفَةٍ فَهِيَ بَاقِيَةٌ بِبَقَاءٍ هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ. وَ هٰذَا كَلَامٌ فِي غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِتَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيْدِ وَ الْقَوْلُ بِإِمْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِيْ قَوْلَهُمْ بِأَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ حَادِثٌ. فَإِنْ زَعَمُوْا أَنَّهَا قَدِيْمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَ هٰذَا لَايُنَافِي الْحُدُوْثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْإِحْتِيَاجِ إِلٰى ذَاتِ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ إِنْقِسَامِ كُلٍّ مِّنَ الْقِدَمِ وَ الْحُدُوْثِ إِلَى الذَّاتِيِّ وَالزَّمَانِيِّ وَفِيْهِ رِفْضٌ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْقَوَاعِدِ وَسَيَأْتِيْ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ إِنْ شَاءَاللهُ تَعَالىٰ.

ترجمه: او په کلام د بعض متأخرينُ کښې لکه امام حميد الدين الضريري او د ده متبعين شو تصريح ده پدې باندې چې يقينا واجب الوجود لذاته الله تَعَالىٰ او صفات د هغه دی ، او دليل ئې نيولے دے پدې باندې چې بيشکه هر هغه څه چې قديم وی هغه به واجب لذاته وی ؛ ځکه چې که قديم واجب لذاته نه شی ؛ نو خامخا به ممکن العدم فی ذاته شی ، پس محتاج به شی به خپل وجود کښې مخصص ته پس حادث به شی ؛ ځکه چې مونږه نه قصد کوو په حادث سره مګر هغه چې متعلق وی وجود د هغه په ايجاد د بل شئ پورې. بيا دوی «متأخرينُ» په ځان اعتراض وکړو چې که صفات د باری تَعَالىٰ واجب لذاتها شی ؛ نو خامخا به دا باقی شی او بقآء خو معنی ده ، پس لازم شو قيام العنی بالمعنی او دا محال او باطل ده ؟ پس دوی جواب ورکړے دے ځانله چې بيشکه هر صفت چې دا باقی دے په داسی بقاء سره چې هغه بقآء هم عينِ دغه صفت دے. او دا خبره انتهائی ګرانه ده ؛ ځکه چې وينا کول په تعدد د واجب باندی منافی ده د توحيد سره ، او وينا کول په امکان د صفاتُ باندی منافی ده د دی قول د دوی سره چې هر ممکن حادث وی. پس که دوی ګمان اوکړی چې دا قديم بالزمان دے په معنی د عدم المسبوقيت بالعدم باندی او دا ندے منافی د حدوث ذاتی سره په معنی د احتياج د دی ذات د واجب ته ؛ نو پس دا وينا کول دی په هغه څه چې فلاسفه ورته تلی دی د تقسيم د هر واحد د قدم او حادث نه ذاتی او زمانی ته او پديکښې پريخودل دی ډيرو قواعدُ د اسلام لره او زر ده چې رابه شی د دی دپاره زيات تحقيق ان شاء الله.

تَشْرِيْحْ: قوله: و فی کلام بعض المتأخرين: ۲۔ پدی عبارت سره دويم مذهب ذکر کوی د متأخرين لکه د امام حميد الدين الضرری رحمة الله عليه رأی دا ده چې د دی دواړو په مينځ کښې نسبت د تساوی دے. يعنی هر واجب قديم او هر قديم واجب دے ځکه چې په نسبت د تساوی کښې قضيه موجبه کليه جوړيږی د طرفينُ نه.

قوله: واستدلو علی أن کل ما هو قديم: پدی عبارت سره دليل د فريق ثانی دپاره ذکر کوی. چونکه په نسبت د تساوی کښې دوه دعوی يعنی قضايا وی او هره يوه کليه وی ، دلته اوله دعوی عند المتقدمين والمتأخرين اتفاقی ده چې **«کل ما هو واجب فهو قديم»** ځکه واجب د هغوی په نيز باندی اخص مطلق وو او د اخص مطلق په هر فرد باندی اعم مطلق صادقيږی په کلی طريقے سره **کما مرَّ** هم دغه وجه ده چې د دی دعوی دپاره متأخرين دليل نه پيش کوی. البته دويمه دعوی چې **«کل ما هو قديم فهو واجبٌ»** اختلافی ده ، متأخرين دا دعوی مُبَرْهَنه کوی په دليل سره چې حاصل ئې دا دے: که هر قديم واجب نه شی ؛ نو ممکن به شی او په ممکن کښې استواء الطرفين وی پدی شان چې عدم او وجود ئې يو شان وی لهذا دغه ممکن چې د عدم نه وجود ته راغلے دے د دی دپاره به مخصص او مرجح ضروری وی **«و الّا لزم التَّرجيح بلا مُرجحٍ»** او چې مخصص ته قديم محتاج شو ؛ نو حادث شو ، وجه دا ده چې حادث ديته وائی چې د بل د ايجاد نتيجه وی يعنی **«ما لوجوده ابتداء»** او چې کله دا حادث شو ؛ نو قديم نه شی کيدے ؛ ځکه د حادث او قديم په مينځ

کښې منافات دے پدې شان چې قدیم **«ما لا ابتداء لوجوده»** وی. اوس دا نقصان پدې وجه لازم شو چې مونږه قدیم نه ممکن ویلے دے لهذا د قدیم ممکن کیدل باطل شو او چې د قدیم ممکن کیدل باطل شو؛ نو زمونږه دعوی ثابته شوه چې **«کل ما هو قدیم فهو واجب»** و هو المطلوب.

قوله: ثم اعترضوا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ په فریق ثانی چې کوم اعتراض دے د هغی نقل کوی چونکه دا اعتراض متأخرین پخپله په ځان کوی او جواب ئی هم پخپله کوی. د اعتراض نه مخکښې دری مقدمات ذهن نشین کول ضروری دی. ۱ـ صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ قدیم دی او هر قدیم عندهم واجب دے لهذا صفات د باری تَعَالیٰ هم واجب شو. ۲ـ کوم څیز چې واجب وی دغه به هسیشه دپاره باقی وی فنا به پری نه راځی. ۳ـ کوم شئ چې قائم بالذات نه وی بلکه په وجود کښې د یو محل او موصوف تابع وی او د موصوف او محل نه بغیر د دی د وجود هدو تصور نه شی کیدے دیته متکلمین معنی وائی، او فلاسفه ورته عرض وائی. صفات د باری تَعَالیٰ هم د دی قبیلے نه دی چې بغیر د موصوف یعنی باری تَعَالیٰ نه، نه شی موجود کیدے.

اوس د اعتراض حاصل دا شو چې هر قدیم واجب کیدل باطل دی؛ ځکه که هر قدیم واجب شی؛ نو صفات د باری تَعَالیٰ به هم واجب شی په حکم د مقدمه اولی باندی، اوس چې صفات د باری تَعَالیٰ واجب شو؛ نو د دی عدم او فنا به محال وی او چې عدم او فنا ئی محال شوه؛ نو دا به خامخا باقی وی په حکم د مقدمه ثانیه باندی. او بقاء د صفات محال ده؛ ځکه که د صفاتُ دپاره بقاء ثابته شی؛ نو لازم به شی قیام المعنی بالمعنی **«عند المتکلمین»** او قیام العرض بالعرض **«عند الفلاسفه»** او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. **«دلیل الملازمة»** دا دے چې کله صفات د باری تَعَالیٰ باقی شو؛ نو حمل د **«باقیة»** مشتق به په صفاتُ صحیح وی او مونږه به داسی ویلے شو چې **«الصفات باقیة»** او قانون دا دی چې یو مشتق حمل شی په یو شئ باندی؛ نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتق به قائم وی په دغه شئ پوری، دلته به هم مبدأ الاشتقاق د باقیةٌ چې **«بقآء»** ده قائم شی په صفاتُ پوری او بقآء پخپله صفت، معنی او عرض دے؛ نو لازم شو قیام الصفة بالصفة، قیام المعنی بالمعنی قیام العرض بالعرض. و ذا باطل. **«دلیل بطلان التالی»** ظاهر دے چې قیام العرض بالعرض نه شی کیدے؛ ځکه د قیام العرض معنی مخکښې شوی ده **«التبعیة فی التحیز»** یعنی عرض به په خپل تحیز کښې تابع د تحیز د شئ آخر وی چې عین دے. او د عرض دپاره خپله څه تحیز نشته، اوس چې د یو شئ دپاره خپله تحیز نه وی؛ نو هغه به بل لره څه چیز ورکړی. لهذا صفات د باری تَعَالیٰ قدیم دی خو واجب لذاته نه دی؟

قوله: فأجابوا: متأخرین د دی خپل اعتراض نه پخپله جواب کوی، حاصل ئی دا دے: چې دلیل د ملازمے دی نه منم چې دلته قیام المعنی بالمعنی یا قیام العرض بالعرض راځی؛ ځکه قیام نسبت دے او هر نسبت تقاضا د منتسبین کوی چې ماقام او ماقام به دی، او دغه منتسبین به خامخا متغائرین وی ورنه نسبت د دی په منیځ کښې نه شی متحقق کیدے او دلته د ماقام **«بقاء»** او ماقام به **«صفاتُ»** په مینځ کښې هیڅ قسم مغایرت نشته؛ ځکه بقآء امرِ زائده خارجه مغائر د صفاتُ نه نده بلکه بقآء د صفات د باری تَعَالیٰ عین ده د صفاتُ سره، لهذا دلته قیام متحقق ندے نو قیام المعنی بالمعنی یا قیام العرض بالعرض د کوم ځائے نه راغے.

بَيَانُ الرَّدِّ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ

قوله: و هذا كلام فى غاية الصعوبة: غرض د شارح رحمه الله پدى عبارت سره تفصيل المقام وراندى كول دى. دلته د «**هذا**» په مشار اليه كښې اختلاف دے بعض شارحين د دى مشاراليه كلام د متأخرينُ گرځولے دے ، خو د ما بعد كلام نوعيت ته چې وكتلے شى ؛ نو معلوميږى دا چې دا مخكښې مجموعه كلام مشاراليه د «**هذا**» دے او دا اولى ده ، يعنى مقصود د شارح رحمه الله پدى عبارت سره رد كول دى په كلام د بعض اشاعرؤ باندى چې په مابين د واجب او قديم كښې په نسبت د عموم خصوص مطلق قائل دى او په كلام د متأخرين هم چې دوى په نسبت د مساوات قائل دى.

﴿**الرد على قول المتأخرين**﴾ شارح رحمه الله اول بيان د صعوبت په كلام د متأخرين كښې كوى پدى الفاظ سره «**فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد**» حاصل ئې دا دے چې كه د واجب او قديم په مينځ كښې نسبت د تساوى واخلو لكه چې مذهب د متأخرين او امام حميد الدين الضريرى رحمه الله دے ؛ نو بيا لازميږى قول په تعدد د وجبآء ؛ ځكه بنا د دوى په مذهب به صفات د بارى تَعَالىٰ چې متعدد دى ټول واجب شى لهذا تعدد د وجبآء ظاهر دے او تعدد د وجبآء منافى دے د توحيد سره.

﴿**الرد على قول بعض الاشاعرة**﴾ بيان د صعوبت په كلام د بعض اشاعره كښې پدى الفاظ سره كوى چې «**و القول بامكان الصفات**» حاصل ئې دا دے چې كه هر قديم واجب نه شى ؛ نو صفات د بارى تَعَالىٰ به هم واجب نه شى ، او صفات د بارى تعالىٰ چې واجب نه شو ؛ نو ممكن به شى ؛ ځكه ممتنع خو كيدلے نه شى ، او چې ممكن شو ؛ نو هر ممكن حادث وى لهذا صفات د بارى تَعَالىٰ هم حادث شول حالانكه دوى صفات د بارى تَعَالىٰ قديم گنړلى دى نه چې حادث ؛ ځكه د قدم او حدوث په مينځ كښې منافات دے **هذا خلف**. دويم دا چې كه صفات د بارى تَعَالىٰ حادث شى ؛ نو د دى محل به هم حادث وى ؛ ځكه حدوث د حال مستلزم دے حدوث د محل لره او محل د صفاتُ خو ذات د بارى تَعَالىٰ دے لهذا واجب تَعَالىٰ هم حادث شو **و هٰذا خلف ثانٍ**.

قوله: فان زَعمُوا أنها قديمة: غرض د شارح رحمه الله پدى عبارت سره د اشاعرؤ د طرف نه جواب نقل كول دى او بيا په هغى باندى رد كول دى. د حاصل الجواب نه مخكښې يوه مقدمه ياد ساتل ضرورى دى. هغه دا چې د فلاسفؤ په نيز باندى هر واحد د قِدم او حُدُوث نه په دوه قسمه دى. «**قدم ذاتى ، قدم زمانى ، حدوث ذاتى ، حدوث زمانى**» د هر قسم تعريف او مثال سره د ذكر د نسبت نه په مينځ د دى اقسامُ كښې ملاحظه كول ضرورى دى.

۱ـ **قدم ذاتى: «ما لا يكون محتاجا الى الغير» و بعبارة اخرى: «ما هو مستغنٍ عن الجاعل»** لكه: واجب الوجود شو.

۲ـ **قِدَمِ زَمَانِى: «هو مالا يكون مسبوقا بالعدم» و بعبارة اخرى: «هو مالا اَوَّلَ لِزمانه»** لكه: افلاک ، عقول شو عند الفلاسفة.

۳۔ حدوث ذاتي: «هو ما يكون محتاجا الى الغير في وجوده» لكه: عقول، او افلاک شو.
٤۔ حدوث زماني: «هو ما يكون مسبوقا بالعدم» و بعبارة اخرى: «ما لِوجوده بداية» لكه: زيد، عمرو، بکر أفراد الانسان شو مثلا.
تفصيل د نسبت په مينځ د دی اقسامُ کښې دا دے:
﴿۱﴾.. د قدم ذاتي او قدم زماني په مينځ کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے پدی شان چې هر قديم بالذات قديم بالزمان دے لكه واجب تَعَالىٰ شو، خو هر قديم بالزمان قديم بالذات ندے لکه عقول، او افلاک شو عندهم.
﴿۲﴾.. د قدم ذاتي د حدوث ذاتي او حدوث زماني دواړو سره نسبت د تباين دے.
﴿۳﴾.. د قدم زماني د حدوث ذاتي سره نسبت د عموم خصوص من وجه دے دری مادی ئې دا دی. ماده د اجتماع ئې عقول او افلاک دی چې هم قديم بالزمان دی عندهم او هم حادث بالذات دی. يوه ماده د افتراق چې قديم بالزمان وی نه چې حادث بالذات لكه: واجب تَعَالىٰ شو. او دويمه ماده د افتراق چې حادث بالذات وی نه چې قديم بالزمان لكه: زيد، عمرو، بكر وغيره شو.
﴿٤﴾.. په مينځ د قديم بالزمان او حادث بالزمان کښې نسبت د تباين دے.
﴿٥﴾.. د حدوث ذاتي او حدوث زماني په مينځ کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے پدی شان چې هر حادث بالزمان حادث بالذات دے لكه زيد، عمرو، بكر شو، او هر حادث بالذات حادث بالزمان ندے لکه عقول او افلاک شو.

بعد التمهيد حاصل الجواب دا دے چې بعض اشاعره وائی: چې مونږه چې صفاتُ ته قديم وايو؛ نو دا په معنى د قديم بالزمان سره چې **«ما لا يكون مسبوقا بالعدم»** او صفات د باری تَعَالىٰ واقعي دا سی دی؛ ځکه چې صفات د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ مستند دی ذات د واجب تَعَالىٰ ته او واجب تَعَالىٰ خو هميشه دے او هميشه به وی د دی سره به صفات هم هميشه وی. او ته چې وائی چې که صفات د باری تَعَالىٰ چې واجب نه شی نو حادث به شی، مونږه وايو چې حادث دی شی خير دے؛ ځکه مراد د حدوث نه حدوث ذاتي دے په معنى د محتاج الى الغير باندی او صفات د باری تَعَالىٰ هم داسی دی؛ ځکه چې صفات د باری تَعَالىٰ محتاج دی ذات د واجب ته، او د حدوث ذاتي او قدم زماني په مينځ کښې نسبت د عموم خصوص مطلق وو، لهذا د دی دواړو په مينځ کښې څه منافات نشته.

قوله: فهو قول بما ذهب اليه: شارح رحمہ اللہ علیہ پدی عبارت سره رد کوی په جواب د.دغه بعض اشاعره باندی چې دا قول د اشاعرۇ چې صفات د باری تَعَالىٰ قديم بالزمان او حادث بالذات دی دا مذهب او رأى د فلاسفۇ ده چې هغوی قدم او حدوث تقسيم کړے دے قسمينُ ته، متکلمين دا تقسيم نه مني بلکه د دوی په نيز باندی قدم او حدوث يو يو قسم دے چې قدم او حدوث زماني دی.

قوله: و فيه رفض لكثير: غرض د شارح رحمہ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده چې پدی تقسيم سره بهترين تطبيق اوشو او اشكال ختم شو؛ نو اكر چې د فلاسفۇ قول دے خو ودی منلے شی؟ **جواب:** چې د فلاسفۇ دا قيصے او تقسيمات نه شو منلے؛ ځکه چې پديکښې د ډيرو قواعدُ اسلاميه او مُسَلَّمَاتُ پريخودل لا زميږی مثلا: دا خلق وائی چې عالَم د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ نه صادر بالاضطرار دے او

دغه شان الله تبارک وتعالیٰ هم فاعل بالاضطرار دے او فاعل بالاضطرار همیشه دپاره عاجز وی، اوس چې د دوی دغه تقسیم او تفصیل او منو؛ نو دا خبرې به ورسره هم منل لازمی وی، او د دی د منلو سره عجز فی الواجب لازمیږی «والله تعالیٰ منزهٌ عن ذٰلک»؛ ځکه عجز فی الواجب ډیر لوی نقصان دے لهٰذا د اشاعرؤ دا جواب صحیح نه دے.

قوله: و سیأتی لهٰذا: یعنی صفات واجب دی که ممکن دی د دی پوره بحث په باب د صفاتُ کښې را روان دے ان شاء الله تبارک وتعالیٰ.

بَیَانُ الصِّفَاتِ الثُّبُوْتِیَّةِ مُجْمَلًا

﴿الحَیُّ القَادِرُ السَّمِیْعُ البَصِیْرُ الشَّائِیُ المُرِیْدُ﴾ لِاَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ جَازِمَةٌ بِاَنَّ مُحْدِثَ الْعَالَمِ عَلٰی هٰذَا النَّمَطِ الْبَدِیْعِ وَ النِّظَامِ الْمُحْکَمِ مَعَ مَایَشْتَمِلُ عَلَیْهِ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُتْقَنَةِ وَ النُّقُوْشِ الْمُسْتَحْسَنَةِ لَایَکُوْنُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّفَاتِ، عَلٰی اَنَّ اَضْدَادَهَا نَقَائِصُ یَجِبُ تَنْزِیْهُ اللهِ تَعَالٰی عَنْهَا، وَ اَیْضًا قَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِهَا وَ بَعْضُهَا مِمَّا لَا یَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَیْهَا فَیَصِحُّ التَّمَسُّکُ بِالشَّرْعِ فِیْهَا کَالتَّوْحِیْدِ بِخِلَافِ وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَ کَلَامِهٖ وَ نَحْوُ ذٰلِکَ مِمَّا یَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَیْهِ. ترجمه: صانع د عالم ژوندے، قدرت واله، علم واله، اوریدونکے، لیدونکے، مشیت او اراده لرونکے ذات دے؛ ځکه چې عقل بداهةً د دی خبرې یقین کونکے دے چې پیدا کونکے د دی عالَم پدی عجیبه او ناشنا طرز، طریقه باندی او دا نظام چې مظبوط دے سره د هغه نه چې مشتمل دے دا په مظبوطُ کارونو باندی او په خائسته نقشو باندی «دغه صانع» به نه وی بغیر د دی صفاتُ نه. علاوه لا دا وایو چې اضداد د دی صفاتُ نقائص دی چې واجب ده صفائی د الله تبارک وتعالیٰ د دغے نه، او هم دغه رنګ بیشکه وارد شوے دے شریعت پدی باندی، او بعض د دی صفاتُ نه هغه دی چې ندے موقوف ثبوت د شرع په هغی پورې پس صحیح کیږی دلیل نیول په شریعت سره په هغی کښې، لکه: توحید د باری تعالی شو، په خلاف د وجود د صانع او کلام د هغے او د دی غوندکی د هغه نه چې ثبوت د شریعت موقوف دے په هغی پورې.

تَشْرِیْح: ربط: بحث د صفاتُ شروع دے، مخکښې ماتن رحمۃ اللہ علیہ هغه صفاتُ طرف ته اشاره وکړه چې واجب تعالیٰ لره التزامًا ثابت وو، اوس بیان د صفاتِ مستقله شروع کوی، مصنف صفات مستقله ثبوتیه اجمالا ذکر کوی؛ ځکه اصل صفات، صفاتِ ثبوتیه دی صفات سلبیه خو مجازًا صفات دی، بیا تفصیل د صفات سلبیه کوی بیا به تفصیل د بعض صفات ثبوتیه اوکړی.

اُغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دری دلائل به ذکر کړی په ثبوت د دی صفاتُ د واجب تعالیٰ دپاره «**لانَّ بداهَةَ العقلِ / عَلا انَّ اضدادها / وایضًا قد وَرَدَ**» سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «**و بعضها مِمّا لا یتوقف**» سره.

قوله: لانَّ بداهَةَ العقْل: ۱ـ دا اول دلیل دے دعوی زمونږه دا ده چې «**اللهُ تَعَالیٰ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِ الْکَمَالِ**» دلیل په نمط د قیاس استثنائی وضعی سره به داسی شی چې «که عالَم مشاهد مشتمل وی په نَمَطِ بدیع او نظام مُحْکَم او اَفْعَال مُتْقَنَه او نُقُوْشِ مُسْتَحْسَنَه باندې؛ نو لازم ده چې د دی صانع به خاوند د صفاتُ وی لیکن مقدم حق پس تالی هم حق شو» «**دلیلُ حقیَّة المقدم**» دا دے چې پدی

کائناتُ لګ نظر واچولی شی چې څومره عجیبه ، مُحکم ، مضبوط ، منظَّم نظام د دی عالَم روان دے ، بره اَبِیْ رنګ واله اسمان چې بے ستنو ولاړ دے ، او بیا د اسمان خائست او د انسان د ضرورت د پوره کولو دپاره روښانه نمر ، سپوږمئ او ستوری پرقیدونکی ، دا دنګ دنګ غرونه ، سمندرونه او سیندونه ، وَنې بوټی ، همواره ، لوړه جوړه زمکه او په هغې کښې د هر ځائے مناسب مخلوق پیدا کول ، د شپے ورځې مناسب بدلون ، لنډه دا چې دا کائنات مع المصَالح والحِکَم چې په جوړ نظر سره انصاف پسند انسان مطالعه اوکړی ؛ نو د ده عقل به بے اختیاره دا فیصله اوکړی چې ضرور د دی عالَم او نظام دپاره صانع او څوک چلونکے شته ، او بیا دغه صانع داسی اَخوا دیخوا نه بلکه داسی ذات به وی چې موصوف به وی په ټولو صفاتُ د کمال باندی او منزَّه به وی د ټولو صفاتُ د نقصان او عیوباتُ نه ؛ ځکه انسان چې یوه خائسته بنګله یا بل څه بهترین مصنوع اووینی ؛ نو د ده عقل به دا فیصله کوی چې د دی جوړونکے ډیر لوی ماهر او عظیم المرتبه شخصیت دے ، بلا تشبیه د دی مضبوط عالَم او خائسته نظام چلونکے به هم په ټولو خائستونو او صفاتُ د کمال موصوف وی چې همیشه ژوندے به وی ، قادر ، عالِم ، سمیع ، بصیر ، شائی ، مرید به وی. «دلیل الملازمة» ظاهر دے چې صانع د دی عالَم په صفات د کمال موصوف نه وی ؛ نو بیا ئی دا ښکلا واله عالَم څنګه په مناسب طریقے سره موجود کړو ؟ معلومه شوه چې الله تَعَالیٰ ذو صفاتِ الکمال دے.

قوله: عَلَا اَنّ اضدادها: دویم دلیل وړاندی کوی. دا دلیل په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره داسی دے «چې که واجب الوجود متصف په صفات د کمال باندی نه شی ؛ نو لازمه ده چې متصف کیږی به په اضدادُ د دغه صفاتُ باندی **«لکن التالی باطل فالمقدم مثله»** **«دلیل الملازمة»** دا دے چې کله د واجب تَعَالیٰ دپاره دغه مذکوره صفات د کمال ثابت نه شی ؛ نو خامخا به د دی اضداد ثابتوی ورنه لازمیږی ارتفاع النقیضین او دا باطل ده. **«دلیل بطلان التالی»** دا دے چې د دی صفاتُ اضداد: موت ، عجز ، جهل ، عمی ، اصم کیدل ، غیر مرید او غیر مشائی کیدل دی او دا ټول صفات د نقصان دی چې د الله تَعَالیٰ تنزیه ترینه واجب ده.

قوله: و ایضًا قد ورد: دریم دلیل بیانول دی. دا دلیل په نمط د قیاس اقترانی شکل اول سره دے چې **«لانها قد ورد الشرع باثبات الصفات ، و کل ما هذا شانه فهو ثابت لله تَعَالیٰ ، فالصفات ثابت لله تَعَالیٰ»**. **«دلیل الکبری»** ظاهر دے او **«دلیل الصغری»** دا دے چې قرآن کریم ناطق دے په اثبات د صفاتُ باندی د الله تَعَالیٰ دپاره مثلا: **اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ** [آل عمران: ۲] **اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ وَّاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** [الطلاق: ۱۲] **اِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ** [غافر: ۲۰] **اِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيْدُ** [الحج: ۱۴] **اِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ** [الحج: ۱۸]

قوله: و بعضها لا یتوقف: ۲ـ دفع د اعتراض ده. اعتراض په دریم دلیل واردیږی چې ته وائی شریعت وارد دے په اثبات د صفاتُ باندی دا دلیل دی صحیح ندے ؛ ځکه چې دا دلیل مستلزم دے مُحال لره ، او هر هغه دلیل چې شان ئی دا وی صحیح نه وی لهذا دا دلیل هم صحیح نه شو. کبری ظاهره ده ، دلیل د صغری دا دے چې پدی دلیل کښې صفات محتاج شو په خپل ثبوت کښې شرع ته ، خو بل طرف ته شرع محتاج ده په خپل ثبوت کښې صفاتُ ته پدی معنی چې شریعت او

قانون به د هغه چا معتبر وی چې موجود وی ، متکلّم بکلام وی ؛ نو شریعت په خپل ثبوت کښې محتاج شو صفت وجود او صفت کلام د الله تَعَالیٰ ته او دا ندے مگر دور او دور محال دے ؟
جواب: صفات د الله تَعَالیٰ دوه قسمه دی: یو قسم هغه دی چې شریعت په خپل ثبوت کښې هغې ته محتاج دے لکه چې معترض د هغې نشاندیهی وکړه، دویم قسم صفات هغه دی چې شریعت په خپل ثبوت کښې هغې ته محتاج ندے لکه: توحید د باری تَعَالیٰ شو وجه دا ده که بالفرض آلهه متعدد هم شی بیا به هم د دوی یو شریعت او قانون وی لهذا شریعت توحید ته محتاج نه شو ، دغه شان سمع ، بصر وغیره ته هم شریعت محتاج ندے. اوس مونږه هغه صفات په شریعت سره ثابتوو چې شریعت واپس په خپل ثبوت کښې محتاج دغه صفاتُ ته نه وی. پاتې شو هغه صفات چې شریعت هغې ته محتاج دے د هغې ثبوت مونږه په شریعت سره نه کوو بلکه په دغه نورو دلائلُ سره د هغې اثبات کوو **فلا دور ولا اشکال.**

تَفْصِيلُ صِفَاتِ السَّلْبِيَّةِ

﴿لَيْسَ بِعَرَضٍ﴾ لانَّهُ لَا يَقُومُ بِذَاتِه بَلْ يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ يُقَوِّمُهُ فَيَكُونُ مُمْكِنًا وَ لِأَنَّهُ يَمْتَنِعُ بَقَاؤُهُ وَ إِلَّا لَكَانَ الْبَقَاءُ مَعْنًى قَائِمًا بِه فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنَى بِالْمَعْنٰى وَ هُوَ مُحَالٌ لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ اَنَّ تَحَيُّزَهُ تَابِعٌ لِتَحَيُّزِه وَ الْعَرَضُ لَاتَحَيُّزَ لَهُ بِذَاتِه حَتّٰى يَتَحَيَّزَ غَيْرُهُ بِتَبَعِيَّتِه. وَ هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى اَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنًى زَائِدٌ عَلٰى وُجُوْدِه وَ اَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِيَّةُ فِي التَّحَيُّزِ ، وَ الْحَقُّ اَنَّ الْبَقَاءَ اِسْتِمْرَارُ الْوُجُوْدِ وَ عَدَمُ زَوَالِه ، وَ حَقِيْقَتُهُ الْوُجُوْدُ مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةِ إِلَى الزَّمَانِ الثَّانِيْ ، وَ مَعْنٰى قَوْلِنَا وُجِدَ وَ لَمْ يَبْقَ اَنَّهُ حَدَثَ فَلَمْ يَسْتَمِرَّ وُجُوْدُهُ وَ لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي الزَّمَانِ الثَّانِيْ ، وَ اَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِتُ كَمَا فِيْ أَوْصَافِ الْبَارِيْ تَعَالٰى فَاِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللهِ تَعَالٰى وَ لَا تَتَحَيَّزُ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ لِتَنْزِيْهِه تَعَالٰى عَنِ التَّحَيُّزِ ، وَ اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِيْ كُلِّ اٰنٍ وَّ مُشَاهَدَةَ بَقَائِهَا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ لَيْسَ بِاَبْعَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِي الْاَعْرَاضِ. **ترجمه:** صانع د عالَم عرض ندے ؛ ځکه چې د عرض دپاره قیام بذاته نشته بلکه دے محتاج وی یو محل ته چې هغه ورلره وجود ورکوی پس دا ممکن شو ، او بل پدې وجه چې ممتنع ده بقآء د عرض ولې که داسې نه شی ؛ نو شی به بقآء معنی قائمه په عرض پورې پس لازم به شی قیام المعنی بالمعنی او دا محال ده ؛ ځکه چې معنی د قیام العرض بالشئ دا ده چې تحیز د دی تابع وی د تحیز د دغه شئ او د عرض دپاره پخپله تحیز نشته تر دې چې متحیز شی غیر د دینه د ده په تبعیت باندی ، او دا دلیل بنا دے پدې خبره باندی چې بقآء د شئ امر زائده دے په وجود د شئ باندی او قیام معنی د دی تبعیت فی التحیز ده ، او حقه خبره دا ده چې بقآء استمرار الوجود او عدم زوال د شئ دے ، او حقیقت د بقآء وجود دے په اعتبار د نسبت سره زمانه ثانی طرف ته ، او معنی د دی قول زمونږه چې «وجد و لم یبق» دا ده چې پیدا شو خو همیشه نه شو وجود د دی او ثابت نه شو په دویمه زمانه کښې. او بیشکه د قیام معنی اختصاص ناعتی ده لکه په صفاتُ د باری تَعَالیٰ کښې چې دغه صفات قائم دی په ذات د الله تَعَالیٰ پورې او ندی متحیز په طریقے د تبعیت سره ؛ ځکه الله تَعَالیٰ د تحیز نه پاک دے. او بیشکه «حقه ده» چې انتفآء د اجسامُ په هر وخت کښې او مشاهده د بقآء د دی په تجدد د امثال سره نده دیره بعیده د دینه په اعراض کښې.

تَشْرِيْح: ربط: هر کله چې فارغ شو ماتن رحمة الله عليه د بیان د صفات ثبوتیه نه اجمالا ؛ نو شروع ئې وکړه په تفصیل د صفات سلبیه کښې. بیا مصنف رحمة الله عليه صفات ثبوتیه په اجمال کښې ځکه ذکر کړه ځکه چې صفت د شئ قائم بالشئ وی بنا پدی باندی اصل صفات ، صفات ثبوتیه دی. باقی شو صفات سلبیه ؛ نو دیته صفات ویل مجازی اطلاق دے ؛ ځکه صفت د شئ خو قائم بالشئ وی او دا خو قائم په واجب تَعَالٰی پوری ندی بلکه سلب دی ترینه ، لهذا د دی حقیقةً نوم تنزیهات دی.

بیا په تفصیل کښې ماتن رحمة الله عليه صفات سلبیه مقدم کړه په صفات ثبوتیه باندی ؛ ځکه چې صفات سلبیه مرتبه د تخلّی ده ، او صفات ثبوتیه مرتبه د تحلّی ده ، او مرتبه د تخلّی مقدم وی په مرتبه د تحلّی باندی لکه: اول د لرګی صفائی اوکړے شی بیا ئی رنګ روغن کیږی. بیا صفات سلبیه دومره زیات دی چې د شمیر نه بهر دی ، هم دغه وجه ده چې بعض خلقو د دی هډو تذکره او تعین ندے کړے خو چې په کوم صفت کښې نقص دے هغه منتفی او سلب دے د واجب تَعَالٰی نه. البته مصنف رحمة الله عليه په طور د نمونې بعض ذکر کړی دی ، هغه چې د هغې نقص ډیر ظاهر دے.

بیا ماتن رحمة الله عليه اولاً هغه صفات سلبیه ذکر کوی چې د هغې نقص په حق د باری تَعَالٰی کښې ډیر ظاهر دے په هغې کښې د ټولو نه اول ظاهر البطلان «عرضیت» د باری تَعَالٰی دے ؛ ځکه د الوهیت او عرضیت په مینځ کښې تناق ډیره واضحه ده تر دی چې په عالَم کښې هیڅ څوک هم د عرضیت د إله قائل نشته ، او که باعتبار الظاهر څوک د یو عرض د الوهیت قائل هم شی ؛ نو هغه به د دی دپاره داسی صفات ثابتوی چې هغه د جوهر خاصه وی لهذا دغه عرض به د هغوی په نیز عرض باقی نه وی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دلیل د ماتریدیه به ذکر کړی په نفی د صفت عرض. «**لانه لا یقوم بذاته**» سره. ﴿۲﴾.. د لیل د اشاعره به ذکر کړی «**و لِاَنّه یمتنع بقائه**» سره. ﴿۳﴾.. تمهید به کیدی رد ته په اشاعرؤ باندی «**و هٰذا مبنیٌّ علیٰ**» سره. ﴿٤﴾.. رد به اوکړی په دلیل د اشاعره باندی «**و الحق اَنّ البقآء**» سره. ﴿٥﴾.. رد به اوکړی په فلاسفؤ باندی «**نَعَمْ تمسُّکهم فی قیام العَرَضِ**» سره. ﴿٦﴾.. تفریع به اوکړی «**و بهٰذا تبیّن ان لّیست**» سره.

قوله: لانه لا یقوم بذاته: ۱ـ بیان د دلیل د ماتریدیه په نفی د عرض باندی کوی. دعوی دا ده چې صانع العالم عرض ندے. دلیل ئی په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره دے چې که صانع عرض شی ؛ نو لازم شی کیدل د صانع ممکن او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» بار بار بیان شوے دے چې صانع ممکن ندے. «**دلیل الملازمة**» شارح رحمة الله عليه بیان کړے دے پدی الفاظ سره «**لانه لا یقوم بذاته بل یفتقر الی محل یقومه**» حاصل ئی دا دے چې که صانع عرض شی ؛ نو د عرض دپاره قیام بذاته نه وی بلکه عرض قائم بالغیر وی چې محل دے ، او پدی صورت کښې به صانع محتاج شي یو محل ته په وجود کښې او احتیاج اماره د حدوث او امکان ده.

قوله: و لانّه یمتنع بقائه: ۲ـ بیان د دلیل د اشاعره کوی په نفی د عرض باندی. دا دلیل هم په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره دے چې که صانع عرض شی ؛ نو بقاء به ورله ثابته نه شی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «**دلیل بطلان التّالی**» بیا ظاهر دے ؛ ځکه د الله جل شانه وجوب الوجود ثابت شوے دے. «**دلیل الملازمة**» شارح رحمة الله عليه ذکر کړے دے پدی عبارت سره چې «**و اِلّا لکان**

که صانع باقی شی ؛ نو لازم به شی قیام المعنی بالمعنی «علی اصطلاح المتکلمین» او البقاء معنیً» چې قیام العرض بالعرض «علی اصطلاح الفلاسفة» او قیام الصفة بالصفة «علی اصطلاح اهل اللغة» او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دلیل الملازمة» دا دے چې بقآء هم عرض او معنی ده ، او عرض خو عرض دے اوس صانع خو باقی دے او مخکښې قانون تیر شوے دے چې مشتقی حمل شی په یو شئ باندی ؛ نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتقی به قائم وی په دغه شئ پورې ، اوس چې صانع عرض شی ؛ نو بقآء به پورې قائم شی چې عرض دے ؛ نو قیام المعنی بالمعنی راغلو. «دلیل بطلان التالی» شارح رحمة الله علیه پدی الفاظ سره پیش کوی چې «لان قیام العرض بالشیء» یعني معنی د قیام العرض بالشئ دا ده چې تحیز د دی عرض به تابع وی د تحیز د شئ آخر. او د عرض دپاره پخپله تحیز نشته ؛ نو بل شئ به د ده په تبعیت سره څه متحیز شی.

قوله: و هٰذا مبنیٌّ علی: ۳ـ تمهید الی الرَّد دے. د اشاعرؤ دلیل بنا دے په مقدمتیْن باندی. ۱ـ دا چې بقآء د شئ امر زائده دے په وجود شئ باندی ، یعنی بقآء د شئ ځانله شئ دے او وجود د شئ ځانله شئ دے. ۲ـ دا چې د قیام العرض معنی تبعیت فی التحیُّز ده ، یعنی د جوهر د تحیز په وجه به دغه عرض مشار الیه کرځی په اشاره حسی سره.

قوله: و الحقُّ أن البقآء: ٤ـ رد دے په دلیل د اشاعره باندی. حاصل ئې دا دے چې د اشاعره دلیل چې په کومه دوه مقدمو بنا دے هغه دواړه مقدمی غلطی دی. اوله مقدمه خو ځکه غلطه ده چې بقآء د شئ غیر د شئ او امر زائده د شئ نه ندے بلکه عین وجود د شئ دے ، پدی شان چې یو څیز په کوم آن کښې د عدم نه وجود ته راشی ، دی حُدوث ته وجود وائی ، او بیا چې دغه شئ په دویمه زمانه کښې ثابت شی او مستمر الوجود شی دیته بقآء وائی. یعنی بقآء بعینه دغه وجود دے خو هله چې په دویمه زمانه کښې ثابت شی. حاصل دا چې په آن الحدوث کښې نوم د دغه شئ وجود دے او چې دغه وجود لګ مستمر شی د دی نوم بقآء ده. لهٰذا بقآء د عرض د عرض نه غیر شئ ندے بلکه عرض او بقآء عینین دی ؛ نو قیام العرض بالعرض متحقق نه شو ؛ ځکه د ماقام او ماقام به په مینځ کښې مغایرت ضروری دے او هغه دلته نشته.(۱)

قوله: و معنی وجد و لم یبق: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې څه نه منم دا چې بقآء د شئ عین وجود د شئ دے ؛ ولی که دا خبره صحیح شی ؛ نو لازم به شی تناقض په دی قول مشهور د عقلآء کښې چې «وجد و لم یبق» او تالی باطل پس مقدم ئې مثل. «وجه الملازمة» دا ده چې بقآء او وجود یو شئ شو ؛ نو د دی کلام حاصل به شی «وجد و لم یوجد» او دا صراحةً تناقض دے لهٰذا بقآء د شئ عین وجود د شئ نه شی کیدے ؟. **جواب:** شارح رحمة الله علیه وائی: په قول د عقلاء کښې تناقض نشته بلکه د دی په معنی ځان پوهه کړه ، هغه دا چې د «وجد و لم یبق» معنی ده «وجد فلم یستمرَّ وجوده» یعنی دغه شئ موجود شو خو د آن الحدوث نه روسته په بله زمانه کښې موجود او ثابت نه شو ، اوس تناقض رانغلو ؛ ځکه چې د «وَجَد» اثبات تعلق د زمانه اول سره

---

(۱)... و الجواب عن جانب الاشاعرة انا لانسلم ان البقآء لیس بامر زائد علی وجود الشیء ، بل هو امر زائد لا محالة ؛ لان تعریف البقآء کما قلت «هو استمرار الوجود» فالوجود فی هذا التعریف هو المضاف الیه ، والمضاف الیه امر زائد خارج عن المضاف ، فبقآء العرض باطل و الا یلزم قیام العرض بالعرض کما قالت الاشاعرة.

دے او د «لَمْ یَبْقَ» نفی تعلق د زمانه ثانی سره دے ، اوس چې وحدت د زمان رانغے ؛ نو تناقض هم ثابت نه شو.

قوله: و انَّ القیام هو الاختصاص: دا رد دے په دویمه مقدمه د اشاعرؤ باندی چې معنی د قیام العرض هغوی تبعیت فی التحیز کړی وه. دے وائی چې دا صحیح نده ؛ ځکه بیا به په صفات باری تَعَالیٰ کښې هم دا معنی کوی چې صفات د باری تَعَالیٰ تابع د باری تَعَالیٰ دی په تحیز کښې او دا باطل ده ؛ ځکه واجب تَعَالیٰ د تحیز نه منزه دے پدی معنی چې نه ذات د باری تَعَالیٰ متحیز دے او نه ئې صفات متحیز دی **لا بالذات و لا بالتبع**. بلکه حقه دا ده چې د قیام العرض بالشئ معنی ده اختصاص ناعتی ، یعنی شئ اول چې ما قام دے د شئ ثانی سره چې ماقام به دے داسی تعلق راشی چې شئ اول نعت او صفت د ثانی دپاره شی او شئ ثانی ئې منعوت او موصوف شی او دغه نعت په منعوت باندی حمل شی په حمل اشتقاق سره. لکه «**الله ذو قدرة ، الله ذو علم**» او مشتق ئې پری حمل شی په حمل مواطاتی سره لکه: «**الله قادر ، الله عالم**» وغیره ، او پدی معنی سره قیام العرض بالعرض راتلے شی چې یو عرض نعت او بل ئې منعوت شی لهذا دغه دویمه مقدمه بنائیه هم صحیح نه شوه.(١)

قوله: و انَّ اِنتفآء الاجسام: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره رد کول دی په اشاعرؤ باندی خو مخکښې ئې په دلیل باندی رد وکړو اوس ئې په اصل دعوی رد کوی چې بقآء د اعراض مُحال ده. حاصل د رد دا دے چې دغه اشاعره وائی چې جسم په هر آن کښې فنا کیږی یعنی پرون چې کوم جسم وو نن هغه نشته ، که ته ورته او وائی چې زید خو پرون هم وو او نن هم شته ، دوی وائی چې جسم لره وجود شته او ضروری دے خو په تَجَدُّد د امثالُ سره ، یعنی دا نن چې تا ته کوم جسم ښکاری او لیدلے کیږی دا د پرونی جسم مثل دے. اوس مونږه اشاعرؤ ته وایو چې کله اجسام منتفی کیږی په هر آن کښې او مشاهده د بقآء ئې په تجدد د امثالُ سره کیږی او سره د امکان نه ئې وجود ضروری دے ؛ نو دا بعید از قیاس نده د دینه په اعراضُ کښې چې د اعراضُ دپاره دی هم بقاء ثابته شی په تَجَدُّد د امثالُ سره بلکه ضروری دی شی.

خو دا رد صحیح ندے او قیاسِ د اعراضُ په اجسامُ هم قیاس مع الفارق دے ؛ ځکه د اجسام بقآء اصالةً ضروری ده او په تَجَدُّد د امثال سره باطل ده ؛ وجه دا ده که چرته اجسام په هر آن کښې منتفی شی او بقآء ئې په تَجَدُّد د امثالُ سره ثابت شی ؛ نو بیا خو به جزآء او سزا ، قصاص او حدود هر سره ساقط شی ؛ ځکه چې زید مثلا د جمعے په ورځ باندی بکر لره قتل کړو او بیا ترینه قصاص په بله ورځ کښې اغستے کیږی ؛ نو دا دی صحیح نه شی ؛ ځکه چې د جمعے په ورځ چې قتل کوم زید کړے وو د قصاص په ورځ هغه زید ندے موجود بلکه د هغی مثل موجود دے او قصاص خو د مثل نه اغستل نه صحیح کیږی بلکه د عین قاتل نه به قصاص اغستے شی لهذا دا قاعده باطله ده.

---

(١).. و الجواب عنه أن هذا معنى القيام على رأى الحكماء و الفلاسفة و نحن على ملهب المتكلمين ، و عندهم معنى القيام التبعية فى التحيز كمامر تفصيله.

نَعَمْ تَمَسُّكُهُمْ فِيْ قِيَامِ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ بِسُرْعَةِ الْحَرَكَةِ وَ بُطْوئِهَا لَيْسَ بِتَامٍ إِذْ لَيْسَ هٰهُنَا شَيْءٌ هُوَ حَرَكَةٌ وَ آخَرُ وَهُوَ سُرْعَةٌ اَوْ بُطُوْءٌ بَلْ هٰهُنَا حَرَكَةٌ مَخْصُوْصَةٌ تُسَمّٰى بِالنِّسْبَةِ إِلٰى بَعْضِ الْحَرَكَاتِ سَرِيْعَةٌ وَ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى الْبَعْضِ بَطِيْئَةٌ وَ بِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنْ لَيْسَتِ السُّرْعَةُ وَ الْبُطُوْءُ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ مِنَ الْحَرَكَةِ إِذِ الْاَنْوَاعُ الْحَقِيْقِيَّةُ لَا تَخْتَلِفُ بِالْإِضَافَاتِ.

ترجمه: آو! دليل نيول د فلاسفوٚ په قيام العرض بالعرض کښې په سرعت د حرکت او سُست والی د حرکت سره تام ندے ؛ ځکه چې نشته د لته څه شئ چې هغه حرکت شی او بل شئ چې هغه بطوء شی ، بلکه دلته کښې يو مخصوص حرکت دے چې مسمّیٰ کولے شی په نسبت سره بعض حرکات ته سريع «تيز» او په نسبت سره بعض ته بطئ «سُسْت» ، او پدی سره واضحه شوه دا خبره چې ندے سرعت او بطوء دوه مختلفے نوع د حرکت ؛ ځکه چې انواع حقيقيه نه مختلف کيږی په نسبتونو «اعتباراتْ» سره.

تَشْرِيْحُ: قوله: نعم تمسُّكهم: ۴- رد کوی په فلاسفوٚ باندی. مخکښې شارح رحمة الله عليه په بطلان د قيام العرض بالعرض کښې په دلائلُ د اشاعره متکلمين باندی رد وکړو ؛ نو واهم وهم وکړو چې گنی شارح رحمة الله عليه په قيام العرض بالعرض کښې په مذهب د فلاسفوٚ باندی دے ؛ ځکه چې هغوی په جواز د قيام العرض بالعرض باندی قائل دی ؛ نو شارح رحمة الله عليه جواب کوی چې نه د فلاسفوٚ دليل هم کمزورے او غير تام دے په خپله مدعی باندی ، هغه دليل دا دے چې حرکت د جسم دپاره يو عرض دے او پدی حرکت پوری سرعت او بطوء قائميږی ؛ ځکه حرکت يا سريع «تيز» وی او يا بطوء «سُست» وی او لهذا قيام العرض بالعرض ثابت شو. شارح رحمة الله عليه رد کوی په دوی باندی چې په قيام العرض بالعرض کښې د سرعة الحرکة او بطوئها نه دليل نيول تام ندی او فلاسفه پدی مثال کښې په غلط فهمئ کښې واقع شوی دی چې د دی په بنا ئی قيام العرض بالعرض جائز کړے دے ؛ ځکه چې د قيام الشئ بالشئ دپاره شيئين متغائرين کيدل ضروری دی چې يو ماقام او بل ماقام به شی او په مثال مذکور کښې دا نشته ؛ ځکه چې دوی حرکت د سرعت او بطوء نه علاوه شئ گنړلے دے خو داسی نده بلکه دلته يو مخصوص حرکت دے چې د بعض حرکاتُ په مقابله کښې ورته سريع او د بعض نورو په مقابله کښې ورته بطيئ ويلے شی ، مثلا: د موټر سائيکل رفتار او حرکت بالنسبة الی السيارة «موټرته» بطيئ دے او هم دغه حرکت بالنسبة الی الدرّاجة «سائيکل ته» سريع دے. «يا لکه: حرکت د موټر په نسبت د ټانگے ، خر کاری او په نسبت د هوائی جهاز سره» اوس يو حرکت دے خو په يو اعتبار سره سريع او په بل اعتبار سره بطيئ شو لهذا حرکت او سرعت ، بطوء امرين متبائنين نه شو چې قيام پکښې متحقق شی بلکه يو شئ دے لهذا د فلاسفوٚ دليل تام ندے.

قوله: و بهذا تبيّن أن ليست: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره رد کول دی په بعض الناس باندی. بعض خلقو دا قول کړے دے چې سرعت او بطوء نوعين مختلفين متبائنين د حرکت دی. شارح رحمة الله عليه وائی: مونږه چې بره کوم تفصيل وکړو د دينه د دی خلقو د قول فساد واضح شو ، پدی شان چې سرعت او بطوء هيڅ کله هم نوعين مختلفين د حرکت نه شی کيدے ؛ ځکه چې تباين او اختلاف دانواع حقيقيه اعتباری ، نسبتی او اضافی نه وی بلکه ذاتی وی. «و بعبارةٍ أُخرىٰ» د انواع حقيقيه اختلاف او تباين د امور خارجيه په بنا باندی نه وی بلکه د امور داخله په بنياد باندی وی لکه: انسان او فرس نوعين متبائنين مختلفين د حيوان دی ، اوس د دوی اختلاف د يو بل سره د امور داخله ذاتيه په وجه دے چې د انسان ذاتيات «حيوان او ناطق» او د فرس ذاتيات «حيوان او

صاهل» دی. اوس که د انسان سره مونږه د ناطق په ځائے صاهل ولګوو ؛ نو دغه انسان انسان باقي نه شو بلکه فرس په ترینه جوړ شي. معلومه شوه چې سرعت او بطوء نوعین مختلفین د حرکت نه شو ؛ ځکه چې د دوی اختلاف اعتباري دے چې په نسبت د امر خارجي سره دے.

اعتراض: شارح رحمه الله چې په دلیل د اشاعره باندې رد وکړو او هغه ئې کمزورے بیکاره کړو ؛ نو ولې د شارح رحمه الله مقصد دا دے چې الله تعالی عرض دے څه ؟ **جواب:** داسې نده بلکه د شارح رحمه الله مقصد پدې رد سره یو خو ترجیح ورکول دی دلیل د امام ابومنصور ماتریدی رحمه الله لره او دویم مقصد د شارح رحمه الله دا دے چې که څکښې دا ثابته شوه چې الله تعالی واجب الوجود دے ؛ نو د الله تعالی عرض نه کیدل بدیهي خبره ده لهذا د دی د نفي دپاره دلیل ته هډو ضرورت نشته ، او که بالفرض څوک ئې دلیل پیش کوي ؛ نو بیا داسې کمزورے بیکاره دلیل ندی پیش کول پکار چې مستدل پکښې پخپله راګیر شي ؛ ځکه چې د اشاعرو دا خبره چې عرض لره بقاء په تجدد د امثال سره شته داسې خبره ده چې خلاف الحس و البداهت دواړه ده.

بَيَانُ نَفْيِ الْجِسْمِيَّةِ وَالْجَوْهَرِيَّةِ عَنْهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى

﴿وَلَا جِسْمٌ﴾ لِاَنَّهُ مُتَرَكِّبٌ وَّ مُتَحَيِّزٌ وَ ذٰلِكَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ ﴿وَلَا جَوْهَرٌ﴾ اَمَّا عِنْدَنَا فَلِاَنَّهُ اِسْمٌ لِّلْجُزْءِ الَّذِىْ لَا يَتَجَزّٰى وَ هُوَ مُتَحَيِّزٌ وَجُزْءٌ مِّنَ الْجِسْمِ وَ اللهُ تَعَالٰى مُتَعَالٍ عَنْ ذٰلِكَ وَ اَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ فَلِاَنَّهُمْ وَ اِنْ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِّلْمَوْجُوْدِ لَا فِىْ مَوْضُوْعٍ مُجَرَّدًا كَانَ اَوْ مُتَحَيِّزًا لٰكِنَّهُمْ جَعَلُوْهُ مِنْ اَقْسَامِ الْمُمْكِنِ وَ اَرَادُوْا بِهِ الْمَاهِيَّةَ الْمُمْكِنَةَ الَّتِىْ اِذَا وُجِدَتْ كَانَتْ لَا فِىْ مَوْضُوْعٍ وَ اَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِهِمَا الْقَائِمُ بِذَاتِهٖ وَ الْمَوْجُوْدُ لَا فِىْ مَوْضُوْعٍ فَاِنَّمَا يَمْتَنِعُ اِطْلَاقُهُمَا عَلَى الصَّانِعِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِذٰلِكَ مَعَ تَبَادُرِ الْفَهْمِ اِلَى الْمُرَكَّبِ وَ الْمُتَحَيِّزِ ، وَ ذِهَابِ الْمُجَسِّمَةِ وَ النَّصَارٰى اِلٰى اِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَ الْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الَّذِىْ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللهِ تَعَالٰى عَنْهُ.

ترجمه: او صانع د عالم جسم ندے ؛ ځکه چې جسم مرکب او متحیز وي او دا علامه د حدوث ده. او صانع جوهر ندے ، هر چې زمونږه په نیز ده ؛ نو ځکه چې دا نوم دے د جزء لایتجزی دپاره او هغه متحیز دے او جزء دے د جسم نه او الله پاک منزه دے د دغے نه ، او هر چې په نیز د فلاسفؤ دے ؛ نو بیشکه دوی اګر چې ګرځولے دے جوهر لره نوم دپاره د موجود چې د موضوع تابع نه وي برابره خبره ده که مجرد وي یا متحیز وي لیکن دوی ګرځولے دے جوهر لره د اقسام د ممکن نه او دوی اراده کړے دے پدې سره ماهیت ممکنه هغه چې کله موجود شي ؛ نو نه وي په موضوع کښې ، او هر چې دا ده چې اراده کړے شي په دی دواړو «جسم ، جوهر» سره قائم بذاته او موجود لا في موضوع ، پس بیشکه بیا ممتنع دے اطلاق د دی په صانع باندې د جهته د نشت والی د راتللو د شرع نه پدې باندې ، سره د جلت تګ د فهم نه مرکب او متحیز ته ، او په وجه د تګ د مجسمه او نصاری نه اطلاق د جسم او جوهر ته په صانع باندې په هغه معنی سره چې واجب ده صفائی د الله تعالی د هغی نه.

تَشْرِيْح: **ربط:** غرض د ماتن رحمه الله خو دویم صفت د صفات سلبیه نه ذکر کول دی چې الله تعالی جسم ندے. او غرض د شارح رحمه الله په دوه طریقو سره دلیل ذکر کول دی د عدم جسمیت د صانع دپاره. یو دلیل په «لِاَنَّهُ مُتَرَكِّبٌ» سره ، دویم دلیل په «وَّ مُتَحَيِّزٌ» سره.

قوله: لانه مترکبٌ: اول دلیل په نمط د قیاس اقترانی سره دے چې «**لانه مترکب**» صغری. «**و کل ما هذا شانه فهو حادث**» کبری. «**فالله تَعَالیٰ حادث**» نتیجه شوه. دلیل د صغری دا دے چې جسم عین مرکب دے او د دی دوه قسمه اجزاء دی ۱۔ اجزاء ذهنیه چې جنس او فصل دی. ۲۔ اجزاء خارجیه چې عند المتکلمین اجزاء لا تتجزی ، او عند الحکماء هیولی او صورت دی. دغه شان هر جسم په حِصَصُ او اَبعاضُ باندی مشتمل وی چې دا ئی اجزاء وی. او د لیل د کبری شارح رحمة الله علیه ذکر کړے دے چې «**و ذٰلک امارة الحدوث**» یعنی ترکب علامه د حدوث ده ؛ ځکه چې په ترکب کښې احتیاج الی الاجزاء وی او احتیاج مستلزم دے حدوث لره.

قوله: و متحیزٌ: دا د دویم دلیل صغری ده «**و کل ما هذا شانه فهو حادث**» کبری ده ، و نتیجه کما مر. دلیل د صغری ظاهر دے چې هر جسم متحیز وی یقینًا. دلیل د کبری دا دے چې کله جسم محتاج شو حیز ته ؛ نو احتیاج الی الغیر علامه د حدوث ده. دویم دا چې هر هغه شئ چې متحیز وی هغه قابلِ تقسیم وی ، او هر قابلِ تقسیم شئ قابل الانعدام وی (۱) ، او هر قابل الانعدام حادث وی پس که الله تَعَالیٰ جسم شی ؛ نو حادث به شی ، حلانکه دا خبره مخکښې ثابته شوی ده چې صانع د عالم واجب الوجود او قدیم دے.

د دینه علاوه نور هم ډیر دلائل دی په سلب د جسمیت د الله تَعَالیٰ نه ، من جمله د دغه دلائلُ نه هغه دلیل هم دے چې شارح مقاصد بیان کړے دے. چې که واجب تَعَالیٰ جسم شی ؛ نو یا به ورلره ټول صفات د جسم ثابتوئ ، یا به ترینه ټول منتفی کوئ ، او یا به ورلره بعض ثابتوئ او بعض نه ؟ شق اول باطل دے په وجه د اجتماع د ضدین باندی ؛ ځکه په کل صفات د جسم کښې حرکت او سکون ، سواد او بیاض هم دی پس واجب تَعَالیٰ به په یو ځل په حرکت ، سکون . او سواد ، بیاض موصوف شی او دا نده مګر اجتماع الضدین ده. شق ثانی هم باطل دے په وجه د ارتفاع الضدین ، او بل پدی وجه هم چې بعض صفات من لوازم الجسم دی لکه: ذو ابعاد ثلثه کیدل. او شق ثالث هم باطل دے ؛ ځکه ثبوت د بعض صفات چې ته کوی ؛ نو یا به د مُرجّح په وجه ثابتوی پس لازمیږی احتیاج د باری تَعَالیٰ مُرجِّح ته ، او احتیاج علامه د حدوث ده. او یا به ئی بغیر د مُرجِّح نه ثابتوی پس لازمیږی ترجیح بلا مرجح او دا ټول باطل دی. لهٰذا د باری تَعَالیٰ دپاره ثبوت د جسمیت هم باطل شو.

دا دلیل هم کیدے چې الله تَعَالیٰ جسم ندے. ولی که جسم شی ؛ نو الله تَعَالیٰ به متناهی شی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے ، دلیل د بطلان التالی خو ظاهر دے چې الله تَعَالیٰ متناهی ندے ، دلیل د ملازمے دا دے چې که الله تَعَالیٰ جسم شی ؛ نو ضرور به ذو اَبعاد وی ، او عدم تناهی د ابعاد باطل ده ، اوس چې باری تَعَالیٰ متناهی شو ؛ نو خامخا به متشکل وی ؛ ځکه شکل عبارت دے د «هغه هیئت نه چې حاصل شی جسم ته د احاطی د حد واحد یا حدودُ نه» معلومه شوه چې یو شئ متناهی وی هغه به خامخا متشکل وی د وجه د احاطے نه ، اوس چې باری تَعَالیٰ متشکل شو ؛ نو یا به ورلره کل اشکال ثابتوی یا بعض اشکال ؟ اول صورت باطل دے په وجه د

---

(۱).. هر قابل تقسیم شئ ځکه قابل انعدام وی چې تقسیم عبارت دے د وجود د منفصلینُ نه په اختتام د متصل وحدانی باندی ، او یا تقسیم عبارت دے د «**احداث الکثیر فی واحد المبهم**» نه ، اوس چې متصل وحدانی ختم شی ، یا احداث د کثرت راشی په واحد مبهم کښې دا بعینه انعدام دے.

اجتماع الاضداد، او شق ثانی هم باطل دے؛ ځکه لازمیږي احتیاج الی الغیر که دغه شکل د بو مخصص په وجه ثابت شوے وی، او یا لازمیږي ترجیح بلا مرجح که مخصص ورلره نه وی.

قوله: و لا جوهر: غرض د ماتن رحمه الله خو دریم صفت سلبي د باری تَعَالیٰ ذکر کوی چې الله تَعَالیٰ جَوْهَرْ ندے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمه الله: ﴿۱﴾.. دلیل د متکلمین به ذکر کړی په عدم د دی صفت باندی «أما عندنا» سره. ﴿۲﴾.. دلیل د فلاسفو به ذکر کړی په «و أما عند الفلاسفة» سره. ﴿۳﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «و أما اذا ارید» سره. ﴿٤﴾.. اعتراض به اوکړی «فان قیل فکیف» سره. ﴿٥﴾.. جواب به اوکړی «قلنا بالاجماع» سره. ﴿٦﴾.. د یو چا جواب به رانقل کړی «و قد یقال» سره. ﴿۷﴾.. رد به اوکړی په دغه جواب باندی «و فیه نظر» سره.

قوله: أما عندنا فلانه اسم: ۱۔ دا خبره د متکلمین او د فلاسفو په نیز اتفاقی ده چې واجب تَعَالیٰ جوهر ندے، خو دلائل د دواړو جدا جدا دی. اول د متکلمین دلیل نقل کوی چې: «الله تَعَالیٰ لیس بجوهر» دلیل ئې په نمط قیاس استثنائی رفعی سره داسی دے «**لو کان الواجب جوهر یلزم أن یکون متحیزًا و جزءًا من الجسم لکن التالی باطل فالمقدم مثله**» «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے؛ ځکه که الله تَعَالیٰ متحیز شی؛ نو محتاج الی الغیر به شی **کَمَا مَرَّ**. دغه شان الله تَعَالیٰ جزء الجسم هم ندے؛ ځکه چې کله جسم متحیز شو؛ نو د دی جزء هم متحیز شو او دا باطل ده. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې کله عند المتکلمین جوهر عبارت دے د جزء لایتجزی نه او جزء لایتجزی جزء الجسم دے او جزء الجسم او جسم دواړه متحیز دی، اوس که واجب تَعَالیٰ جوهر شی؛ نو دا به هم متحیز شی او دا باطل ده.

قوله: و أما عند الفلاسفة فلانهم: ۲۔ د فلاسفو دلیل په سلب د صفتِ جوهر عن الله تَعَالیٰ دا دے: چې دوی د جوهر تعریف کوی «**الموجود لا فی موضوع**» یعنی هغه موجود چې په خپل وجود کښې یو محل او موضوع ته محتاج نه وی، برابره خبره ده که مجرد عن الماده وی لکه واجب تَعَالیٰ، عقول، نفوس وغیره شو عندهم، یا متحیز وی لکه: جسم، هیولی، صورت وغیره شو. اوس پدی تعریف باندی پکار ده چې جائز شی اطلاق د جوهر په واجب تَعَالیٰ باندی خو فلاسفه بیا هم د جوهر اطلاق نه کوی په باری تَعَالیٰ باندی؛ ځکه چې دوی جوهر قسم د ممکن کرځولے دے پدی شان چې دوی وائی: چې مفهوم یعنی «**ما حصل فی الذهن**» په دوه قسمه دے ۱۔ **واجب تَعَالیٰ**. ۲۔ **ممکن**. بیا ئې ممکن دوه قسمه کړے دے ۱۔ **جوهر**. ۲۔ **عرض**. او بیا ئې د جوهر تعریف کړے دے په دی الفاظ سره چې «**ماهیةٌ ممکنةٌ اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع**» لهذا جوهر عندهم قسم د ممکن شو او ممکن ئې مقسم شو او مقسم مرعی وی په أقسامُ کښې اوس که واجب تَعَالیٰ ته جوهر او وایو؛ نو ممکن به ورته هم وایو، بل طرف ته د امکان او وجوب په مینځ کښې منافات دے.

قوله: و أما اذا ارید بهما القائم: ۳۔ دفع د اعتراض ده چې «جسم» او «جوهر» هر یو د دینه یوه بله معنی هم لری مثلا: د جسم معنی ده «**القائم بالذات**» او د جوهر معنی ده «**الموجود لا فی موضوع**» او

پدی معنی سره بلا قباحته اطلاق د جسم او جوهر په باری تَعَالیٰ کیدلے شی خو بیا هم تاسو د جسم او جوهر اطلاق ته مطلقًا صحیح نه وائی دا ولی ؟ **جواب:** چې د جسم او جوهر اطلاق په باری تَعَالیٰ باندی اگر چې په دغه معنی سره صحیح دے خو بیا هم مونږه اطلاق نه شو کولے د دری عِلّلو او وجوهُ په بنا باندی چې لاندی ذکر کولے شی.

قوله: من جهة عدم ورود الشرع: اوله وجه دا ده چې د اطلاق د جسم او جوهر په شریعت کښې ورود ندے راغلے ، چونکه د علمآء اتفاق دے پدی خبره چې اسمآء د اللهتَبَارَكَ وَتَعَالیٰ توقیفی او سمعی دی ، لهذا د هغه نوم اطلاق به په باری تَعَالیٰ جائز وی چې په قرآن کریم یا په احادیث د رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کښې پری اطلاق شوے وی.

قوله: مع تبادر الفهم: دویمه وجه دا ده چې کله د جسم او جوهر اطلاق وشی ؛ نو ذهن سبقت کوی مرکب او متحیز ته نه «**قائم بالذات**» او نه «**موجود لا فی موضوع**» ته او د مرکب او متحیز نسبت باری تَعَالیٰ ته صحیح ندے لهذا د جسم او جوهر اطلاق هم صحیح نه شو.

قوله: و ذهاب المجسمة و النصاری: دریمه وجه دا ده چې یوه ډله ده چې مجسمه ورته وائی د هغوی عقیده دا ده چې د واجب تَعَالیٰ دپاره څما او ستا په شان جسم دے ، او بله ډله د نصاری ده دوی وائی چې باری تَعَالیٰ جوهر دے او د دری اجزاء نه مرکب دے «**آب ، ابن ، روح القدس**» د اهل الحق تولو اتفاق او اجماع ده پدی خبره باندی چې مجسمه او نصاری چې کومه عقیده په حق د باری تَعَالیٰ کښې لری د دینه تنزیه د باری تَعَالیٰ واجب او اشد ضروری ده ، اوس که مونږه اطلاق د جسم او جوهر په واجب تَعَالیٰ باندی وکړو اگر چې په معنی د «**القائم بالذات ، الموجود لا فی موضوع**» ولی نه وی خو د جسم په اطلاق کښې به د مجسمه او د جوهر په اطلاق کښې به د نصاری سره توافق او مشابهت لازم شی ، او دا په شریعت کښې ممنوع دے ؛ ځکه «**من تشبه بقوم فهو منهم**» لهذا په الله تَعَالیٰ باندی د جسم او جوهر اطلاق صحیح ندے.

بَيَانُ الْإِعْتِرَاض

فَإِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ يَصِحُّ إِطْلَاقُ الْمَوْجُوْدِ وَ الْوَاجِبِ وَ الْقَدِيْمِ وَ نَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ ؟ قُلْنَا بِالْإِجْمَاعِ وَ هُوَ مِنْ أَدِلَّةِ الشَّرْعِ. وَ قَدْ يُقَالُ إِنَّ اللهَ تَعَالیٰ وَ الْوَاجِبَ وَ الْقَدِيْمَ أَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ وَ الْمَوْجُوْدُ لَازِمٌ لِلْوَاجِبِ وَ إِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِإِطْلَاقِ اِسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ إِذْنٌ بِإِطْلَاقِ مَا يُرَادِفُهُ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ أَوْ مِنْ لُغَةٍ أُخْرٰى وَمَا يُلَازِمُ مَعْنَاهُ. وَ فِيْهِ نَظَرٌ. **ترجمه:** پس که چرته د اعتراض په طور او ویلے شی چې څنګه به صحیح شی اطلاق د موجود ، او واجب ، او قدیم او د دی پشان باندی د هغه نومونو چې نده وارده شوی شَرْعَ په هغی باندی ؟ مونږ په جواب کښې وایو : چې د اجماع په وجه باندی او دا د ادلة الشرع نه ده. او کله ویلے کیږی چې بیشکه الله تَعَالیٰ او واجب او قدیم الفاظ مترادفه دی اوموجود لازم د واجب دے ، او کله چې وارد شی شریعت په اطلاق د یو نوم باندی په یوه ژبه «**لغت**» کښې پس دا به اجازت وی په اطلاق د هغه نوم چې مرادف د دی وی د دغه ژبے نه او یا د بلے ژبے نه او په هغه چې لازم وی د معنی د دی لغت سره. او پدیکښې نظر «**اعتراض**» دے.

تشريح: قوله: فان قيل: ۵۔ منشأ د اعتراض اولنے علت د عدم اطلاق د جسم او جوهر دے چې شارح رحمة الله عليه ويلي وو: «من جهة عدم ورود الشرع» حاصل د اعتراض دا دے چې تا اوس او ويل: چې په واجب تعالیٰ باندې اطلاق د جسم او جوهر پدې وجه ندے صحيح چې پدې باندې شريعت ندے وارد شوے، اوس كله چې خبره هم دا ده؛ نو بيا خو دې په الله تعالیٰ باندې اطلاق د واجب، قديم، موجود وغيره په عربۍ ژبه كښې هم صحيح نه شي. دغه شان په نورو ژبو كښې هم په الله تعالیٰ څه اطلاقات كيږي لكه په فارسۍ كښې «خدا، پروردگار» په تركۍ كښې «تنكرى» په انګريزۍ كښې «ګاډ» په پښتو كښې «تول واكو» وغيره اطلاقات په باري تعالیٰ باندې كيږي او خلق ورته جائز وائي حالانكه دا يو نوم هم د شريعت نه ثابت ندے؟

قوله: قلنا بالاجماع: ۵۔ د جواب حاصل دا دے چې دا خبره غلطه ده چې دا اسماء د شريعت نه ندي ثابت بلكه دا په اجماع د امت سره ثابت دي او اجماع د دلائل شرعيه نه يو دليل دے؛ ځكه ادله د شرع څلور دي «كتاب الله، سنة رسول، اجماع الامة، قياس» باقي شوه دا خبره چې د دې خبرې څه دليل دے چې اجماع د دلائل شرعيه نه يو دليل دے؟ **جواب:** دا دے چې دا په كتاب الله اوسنت رسول دواړو سره ثابت دي چې اجماع د دې امت دليل شرعي دے. د كتاب الله نه دليل دا آيت كريمه دے: **وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا** [البقرة: ۱۴۳] إمام ابو منصور ماتريدى رحمة الله عليه فرمائي: چې دا آيت كريمه د قرآن كريم نه دليل دے په حجتيت د اجماع باندې، پدې شان چې پدې آيت كښې الله تبارك وتعالیٰ دې امت لره په عدالت باندې موصوف كړې دې او هم دغه عدالت ئې د شهادت او د قبول شهادت دپاره مدار ګرځولے دے، لهذا دا امت چې په كوم شئ اجماع اوكړي او د هغې شهادت اوكړي هغه به قابل قبول وي. دغه شان د امام شافعي رحمة الله عليه نه د اجماع د حجتيت په باره كښې چا تپوس اوكړو، هغه درينه مهلت طلب كړو، اوپس د طلب نه ئې جواب وركړو چې د قرآن كريم دا آيت كريمه: **وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا** [النساء: ۱۱۵] د اجماع د حجتيت دليل دے. د سنت رسول عليه السلام نه حديث د «المستدرك على الصحيحين للحاكم :۱/ ۱۹۹» دے نبي عليه السلام فرمائي: **لَا يَجْمَعُ اللهُ هٰذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا وَقَالَ: يَدُ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ فَاتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ، فَإِنَّهُ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ** يعني په ضلالت او غلطه خبره د دې امت اجماع نه شي كيدے او د امت د لوى جماعت تابع داري ضروري ده او ځانله والے نقصاني دے.

قوله: و قد يقال: ٦۔ پدې عبارت سره شارح رحمة الله عليه د مذكور اعتراض نه د يو چا جواب رانقل كوي چې د واجب، قديم، موجود وغيره اطلاق په الله تعالیٰ صحيح دے، دوې مقدمتين وضع كړې دي او بيا ئې قاعده كليه پيش كړې ده او جواب ئې كړے دے. هغه مقدمتين دا دي:

۱۔ الله، واجب، قديم الفاظ مترادفه دي. ۲۔ موجود معنى التزامي د مفهوم د واجب ده؛ ځكه كوم شئ چې واجب وي خامخا به هغه موجود وي ورنه بيا به ورته څوك واجب نه وائي.

قاعده كليه دا ده چې كله شريعت اجازت اوكړي په اطلاق د يو اسم په واجب تعالیٰ باندې په يو لغت كښې پس دا به اجازت وي په جواز د اطلاق د مرادف د دغه لفظ او په اطلاق د لازم د دې باندې، برابره خبره ده كه **مِنْ هٰذِهِ اللُّغَةِ** وي او كه **من لغةٍ أُخرى** وي. اوس كله چې اصول دا

مقرر دي ؛ نو جواب دا شو چې شریعت خو اجازت د اطلاق د «الله» کړے دے په واجب تَعَالیٰ په عربۍ لغت کښې ؛ نو په حکم د مقد متیْن به دا اجازت وی په اطلاق د مرادف د دی لفظ په عربۍ کښې چې واجب ، او قدیم دی ، او یا په بله ژبه کښې لکه خُدَا ، تنګری ، یزدان ، کاد او نول واکو وغیره الفاظ دی. دغه شان دا به اجازت وی په اطلاق د لازم د دی لفظ چې لفظ د «موجود» دے په عربۍ ژبه کښې او یا په بله ژبه کښې.

د دینه دا معلوم شو چې اطلاق د لفظِ خُدا په اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ جائز دے ؛ ځکه چې دا معنی د الله ده یا لازم د معنی د الله تَعَالیٰ ده ؛ وجه دا ده چې خُدا په اصل کښې «خود آ» اسم فاعل دے ، معنی ئې ده «پخپله راغلے» د کثرت استعمال په وجه باندې پکښې تخفیف راغلے دے واو حذف شوے دے «خُدَا» ترینه جوړ شو.

قوله: وفيه نظر: ۷ـ پدې جواب باندې رد دے ؛ ځکه خو شارح رحمۃ اللہ علیہ دا جواب په صیغې د تمریض «**قد يُقال**» سره ذکر کړو. حاصل د رد دا دے چې کوم مُقدمتیْن د جواب چې تا پیش کړے او بیا دی جواب اوکړو دا ټول غلط دی. اوله مقدمه خو ځکه غلطه ده چې د ترادف دپاره اتحاد فی المفهوم شرط دے او د «الله ، واجب ، قدیم» په مابین کښې اتحاد فی المفهوم نشته بلکه تغایر فی المفهوم دے پدی شان چې د الله تَعَالیٰ مفهوم دے «**الذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال**» او د واجب مفهوم دے «**ما يكونُ وجُودُه من ذاته**» او د قدیم مفهوم دے «**ما لا يكون مسبوقا بالعدم**» لهذا پدیکښې ترادف نشته ، البته باعتبار المصداق پدیکښې اتحاد شته خو هغه جدا خبره ده. دویمه مقدمه دی هم غلطه ده چې موجود معنی التزامی د واجب ده ؛ ځکه د معنی التزامی دپاره لزوم ذهنی شرط دے او هغه دلته نشته. دریمه قاعده ئې هم غلطه ده چې ده او ویل: چې کله په شریعت کښې اجازت د اطلاق د یو اسم وشی ؛ نو دا به اجازت وی په اطلاق د مترادف د دغې لفظ باندې ، اوس دا ځکه غلطه ده چې په شریعت کښې اطلاق د «**عَالِم**» په اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ شوے دے کما قال تَعَالیٰ: **عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ** ﴿التغابن: ۱۸﴾ او د دی د مترادف چې «**عاقل**» دے اطلاق په باری تَعَالیٰ باندې نا جائز دے ؛ ځکه د عقل معنی ده تړل «**قيد**» او د دی اطلاق نقص دے په حق د باری تَعَالیٰ کښې. د دی سره سره ئې دا قاعده هم غلطه ده چې اطلاق د یو اسم په باری تَعَالیٰ وشی ؛ نو دا به اجازت وی په اطلاق د لازم د هغې باندې ؛ ځکه په شریعت کښې اطلاق د خالق په الله تَعَالیٰ شوے دے کما قال تَعَالیٰ: **اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** ﴿الزمر: ۶۲﴾ د دی سره لازم دا خبره ده چې الله تَعَالیٰ **خالق الكلب و الخنزير** هم دے ، حلانکه صاحب النبراس لیکلی دی چې دا اطلاق جائز ندے ؛ ځکه پدیکښې سوء ادب دے په حق د باری تَعَالیٰ کښې. لهذا صحیح جواب دغه اول دے چې د دی اسمآء اطلاق په باری تَعَالیٰ باندې په اجماع د امت سره ثابت دے ؛ نو د دی اطلاق صحیح دے برابره ده که عربۍ ژبه کښې وی او که په بله ژبه کښې وی.(۱)

---

(۱)ـ **بَيَانُ اِخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ فِيْ اِطْلَاقِ لَفْظِ خُدَا وَغَيْرِ ذٰلِكَ عَلَى اللهِ** تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ ﴿**تفصيل المقام**﴾.. د دی خبری وضاحت ضروری دے چې د کومو اسمآء اطلاق په واجب تَعَالیٰ صحیح دے او کومو ندے ؟ پدی مسئله کښې اختلاف دے یو څو مذاهب دی.

﴿۱﴾.. بعض وائی: اسمآء الهی کل په کل توقیفی یعنی موقوف علی السمع و الشرع دی لهذا د واجب او قدیم اطلاق په باری تَعَالیٰ صحیح ندے ؛ ځکه چې پدی باندې ورود د شرع ندے راغلے.

﴿وَلَا مُصَوَّرٌ﴾ اَىْ ذِىْ صُوْرَةٍ وَّ شَكْلٍ مِثْلِ صُوْرَةِ اِنْسَانٍ اَوْ فَرَسٍ لِاَنَّ تِلْكَ مِنْ خَوَاصِ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَهَا بِوَاسِطَةِ الْكَمِّيَّاتِ وَ الْكَيْفِيَّاتِ وَ اِحَاطَةِ الْحُدُوْدِ وَ النِّهَايَاتِ ﴿وَلَا مَحْدُوْدٌ﴾ اَىْ ذِىْ حَدٍّ وَّ نِهَايَةٍ ﴿وَلَا مَعْدُوْدٌ﴾ اَىْ ذِىْ عَدَدٍ وَّ كَثْرَةٍ ، يَعْنِىْ لَيْسَ مَحَلًّا لِلْكَمِّيَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ كَالْمَقَادِيْرِ وَلَا الْمُنْفَصِلَةِ كَالْاَعْدَادِ وَ هُوَ ظَاهِرٌ. ﴿وَ لَا مُتَبَعِّضٌ وَ لَا مُتَجَزٍ﴾ اَىْ ذِىْ اَبْعَاضٍ وَ اَجْزَاءٍ ﴿وَ لَا مُتَرَكَّبٌ مِّنْهَا﴾ لِمَا فِىْ كُلِّ ذٰلِكَ مِنَ الْاِحْتِيَاجِ الْمُنَافِىْ لِلْوُجُوْبِ فَمَا لَهُ اَجْزَاءٌ يُسَمّٰى بِاعْتِبَارِ تَاَلُّفِهٖ مِنْهَا مُتَرَكِّبًا وَ بِاعْتِبَارِ اِنْحِلَالِهٖ اِلَيْهَا مُتَبَعِّضًا وَ مُتَجَزِّيًا ﴿وَ لَا مُتَنَاهٍ﴾ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِيْرِ وَ الْاَعْدَادِ. ترجمة: او واجب تَعَالىٰ صورت والا يعنى خاوند د صورت او شكل ندے لكه صورت د انسان ، فرس شو ؛ ځكه چې دغه د خواصُ د اجسامُ نه دى چې حاصليږى دغه اجسامُ ته په واسطه د كميات او كيفياتُ او احاطے د حدودُ او نهاياتُ سره. او دغه الله محدود ندے يعنى خاوند د حد او انتهاء ندے او نه دغه الله معدود دے يعنى خاوند د عدد او كثرت. يعنى ندے الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ محل دپاره د كميات متصله لكه مقادير شو ، او د منفصله لكه اعداد شو او دا ظاهره ده. او نه الله متبعِّض دے او نه متجزى دے يعنى خاوند د أبعاضُ او اجزاء ، او نه مركب دے د دينه ؛ ځكه چې پدى ټولو كښې دے احتياج چې منافى دے د وجوب سره ؛ پس هغه څيز چې د هغى دپاره اجزاء وى ؛ نو په اعتبار د تاليف «په ترتيب جوړخ» سره د دغه اجزآء نه مسمى كولے شى په مركب سره ، او په اعتبار د تحليل «سپړدلو» سره دغه اجزآء ته متبعض او متجزى دے. او دغه الله متناهى هم ندے ؛ ځكه چې «متناهى كيدل» د صفاتُ د مقاديرُ او اعدادُ نه دى.

تَشْرِيْحْ: قَوْلُهُ: وَلَا مُصَوَّرٌ: غرض د ماتن رحمة الله عليه خلورم د صفات سلبيه نه ذكر كوى چې الله تَعَالىٰ مصوَّر ندے.

قوله: اى ذى صورة: غرض د شارح رحمة الله عليه خو يو تعين د صيغے د «مُصَوَّرٌ بفتح الواو» كوى چې دا صيغه د اسم مفعول ده ، او صيغه د اسم فاعل نده «بكسر الواو» ، دويم غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د اعتراض ده چې د دى صفت مذكوره سلب د الله تَعَالىٰ نه صحيح ندے ؛ ځكه الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ په كلام مجيد كښې ځانله دا صفت ثابت كړے دے او د اسماء الحسنى نه ئى شميرلے دے فرمائى: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ ﴿الحشر: ٢٤﴾ ؟ **جواب:** د الله جل شانه دپاره چې كوم صفت ثابت دے هغه

﴿٢﴾.. بعض محققين وائى: چې كوم اسمآء او صفات د الله تَعَالىٰ چې د عَلَمْ په مرتبه كښې دى د هغى اطلاق په بارى تَعَالىٰ صحيح دے برابره خبره ده كه دغه اسم په لغت عربئ كښې وى او كه من لغة اخرى وى. لكه په عربئ كښې لفظ د «الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ» چې عَلَم دے او په فارسئ كښې لفظ د «خُدَا» او په تركئ كښې لفظ د «تَنگرى» او په انګريزئ كښې لفظ د «گاډ God» او په پښتو كښې لفظ د «ټول واكوا» شو ، د دى اعلامُ توقف على الشرع ضرورى ندے البته كوم اسمآء چې مأخوذ من الصفات دى لكه «سميع ، بصير» وغيره شو د دى توقف على الشرع ضرورى دے.

﴿٣﴾.. معتزله ، كراميه وائى: چې هر هغه اسم چې عقل هغه صحيح او جائز وګڼړى د هغى اطلاق په بارى تَعَالىٰ جائز دے برابره ده كه شريعت په هغى باندى وارد شوے وى او كه نه وى ، لكه: قرآن كريم كښې راځى: ﴿وَسَيَجْزِى اللهُ الشّٰكِرِيْنَ﴾ [آل عمران: ١٤٤] پدى آيت كريمه كښې د جزآء فعل اسناد بارى تَعَالىٰ شوے دے ، اوس د فعل جزآء نه چې كوم اسم فاعل «جازى» جوړيږى د دى اطلاق عند المتعزله والكراميه په الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ باندى جائز دے.

﴿٤﴾.. بعض نور وائى: كوم اسمآء چې د اسمآء شرعيه مترادف دى د هغى اطلاق په بارى تَعَالىٰ باندى جائز دے ، البته هغه اسمآء چې د كفارو د ژبے سره خاص وى د هغى اطلاق به صحيح نوى ؛ ځكه دغه اسمآء موهِم نقص دى.

﴿٥﴾.. اسمآء د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ په دوه طريقے استعماليږى ١ـ من باب التسمية. لكه «ياالله ، يا رحمن ، يا غفار» وغيره چې د دعاء د غوښتو په وخت كښې ويلے كيږى يا د ذكر په طور ويلے كيږى پديكښې ورود د شرع ضرورى دے. ٢ـ من باب الاخبار. لكه «الله موجود ، الله قديم ، الله واجب» وغيره شو د دى دپاره ورود د شرع ضرورى ندے. لهذا كه څوک لفظ د «خُدَا» پدى اعتبار سره وائى چې دا معنى او ترجمه د لفظ د الله ده ؛ نو جائز دے لكه چې موږه د «رحمن» معنى په مهربان سره كوو ، البته كه په طور د ذكر څوک د دى وِرْد كوى ؛ نو ثواب ورته نه ميلاويږى. والله اعلم وعلمه اتم.

په صيغه د اسم فاعل سره دے او مونږه چې سلب کړے دے ؛ نو دا په صيغه د اسم مفعول سره دے يعنی واجب تَعَالیٰ ذی صورت ندے «ذی شکل» ئې عطف تفسير دے.

قوله: مثل صورة انسان: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه دفع د اعتراض ده. چې په حديث د صحيح مسلم شريف کښې دی «**إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ**» ﴿مسلم شريف: ٤/ ٢٠١٧﴾ د دينه دا معلوم شوه چې د الله تَعَالیٰ دپاره صورت شته لهذا د دی سلب د باری تَعَالیٰ نه صحيح ندے ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه اوکړو چې «**مثل صورة انسان و فرس**» يعنی د الله دپاره صورت کما يليق بشانه شته خو د انسان فرس وغيره غوندی صورت نه لری.

قوله: لان تلک من خواص الاجسام: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره دليل ذکر کول دی. دعوی دا ده چې «اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ مصوَّر مثل صورة انسان و فرس ندے» دليل ئې په نمط د قياس استثنائی رفعی سره دے چې که الله مصوَّر شی ؛ نو جسم به شی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**بطلان التالی**» ظاهر دے ؛ ځکه مخکښې مونږه ثابته کړی ده چې الله تَعَالیٰ د جسميت او جوهريت نه منزه دے. «**دليل الملازمة**» دا دے چې حصول د صورت او شکل په واسطه د کَمِّيَّاتُ ، کيفياتُ او احاطة الحدود والنهايات راځی او دا ټولے خبرے من خواص الاجسام دی ، لهذا د الله تَعَالیٰ صورت او شکل ثابتول مستلزم ګرځی جسميت د الله تَعَالیٰ لره. اوس صورت او شکل ځنګه په واسطه د کم ، کيف ، حدود او نهاياتُ سره حاصليږی ؟ ؛ نو دا داسی چې د شکل تعريف دوی کوی چې «**هَيْئَةُ مقدارٍ أحاطَ به حدٌّ واحدٌ او حدُودٌ**» يعنی دا عبارت دے د مقدار د هيئت نه چې احاطه پری کړی وی يو حد يا حدود. اوس که يو حد پری احاطه کړی وی ديته شکل مدوَّر وائی لکه شکل کروی. او که حدّين پری احاطه کړی وی ؛ نو ديته شکل مَخْرُوطِیْ وائی لکه د هاتی خرتم. او که دری حدودُ پری احاطه کړی وه ديته شکل مثلث وائی او داسی په بره شکل مُربَّع ، مُخَمَّس ، مُسدَّس. معلومه شوه چې د «**حدود**» جمع نه جمع لغوی مراد ده چې شکل مخروطی ته هم شامل شی. اوس په تعريف د شکل کښې د مقدار «**طول ، عرض ، عمق**» ذکر راغلو چې دا د قبيلے د کَمِّيَّاتُ نه دے. او د هيئت ذکر پکښې هم راغلو چې دا د قبيلے د کيفياتُ «رنګونه ، سيده والے ، کوږ والے وغيره» نه دے ، او د احاطة الحدود ذکر پکښې هم راغلو.

قوله: ولا محدود: ماتن رحمۃ اللہ علیه خو پنځم نمبر صفت د صفات سلبيه نه ذکر کوی چې الله محدود ندے.

قوله: ای ذی حدٍّ و نهايةٍ: شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره اعتراض دفع کوی چې سلب د حديت د باری تَعَالیٰ نه صحيح ندے ؛ ځکه حد عبارت دے د تعريف نه او د باری تَعَالیٰ تعريف خو کيدلے شی ؟ **جواب:** چې دلته مراد د حد نه حد منطقی ندے بلکه حد ځِګِړِی دے. پس د هغی نه حد په دوه قسمه دے ۱ـ **حد منطقی**. چې دا عبارت دے د تعريف د شئ نه په ذاتياتُ سره لکه: تعريف د نسان په «**الحيوان الناطق**» سره. ۲ـ حد ځِګِړِی. چې دا عبارت دے د انتهاء د شئ نه لکه:

نقطه د خط انتهاء ده ، خط د سطح او سطح د جسم تعليمي انتهاء ده. شارح رحمة الله عليه فرمائي: چې ماتن رحمة الله عليه پدې عبارت سره نفي د حد حِکَمِي کړې ده نه د حد منطقي.(۱)

قوله: و لا معدود: غرض د ماتن رحمة الله عليه خو شپږم د صفات سلبيه نه ذکر کوي چې الله تَعَالیٰ معدود ندے ؛ ځکه چې عدد مستلزم دے کثرت لره او کثرت په شئ کښې په دوه طريقو سره راځي. ۱ـ **کثرت باعتبار الاجزآء.** ۲ـ **کثرت باعتبار الجزئيات.** او باری تَعَالیٰ د دې دواړه قسمه کثرت نه منزه دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به اوکړي **«اى ذى عدد»** سره. ﴿۲﴾.. د مخکښې درے واړه صفات حاصل به ذکر کړي **«يعنى ليس محلا للكميات»** سره.

قوله: اى ذى عدد و كثرة: ۱ـ دفع د سوال ده چې عدد عند أَهْلِ الْحُسَّاب ديته وائي: چې واقع کيږي نصف د مجموعه د حاشِيَتَينُ **«طرفين»** بنا پدې تعريف باندې يو/۱ عدد ندے بلکه عدد به د دوه/۲ نه شروع کيږي ؛ ځکه چې د يو/۱ دپاره حاشتين نشته چې دا ئې نصف شي ، البته د دوه/۲ دپاره حاشتين شته چې «۱ او ۳» دے اوس چې دا حاشتين جمع کړے ؛ نو «۳+۱= ٤» راځي او د دې دپاره نصف «۲» راځي. بنا پدې تعريف واقعي چې باری تَعَالیٰ معدود ندے ؛ ځکه چې واجب تَعَالیٰ خو واحد لاشريک دے او واحد عدد نه شو. خو بل تعريف د عدد کيږي **«ما يُقَال فى جواب عَن»** هغه چې په جواب د **«عَدّ»** کښې واقع کيږي لکه: تا ته څوک او وائي چې **«عدّ آلِهتک»** نو ته به جواب ورکوې چې **«واحدٌ»** بنا پدې تعريف باندې **«واحدٌ»** په عدد کښې داخل دے لهذا واجب تَعَالیٰ هم د قبيلے د عدد نه دے ؛ ځکه الله تَعَالیٰ واحد دے. **جواب:** شارح رحمة الله عليه وکړو چې **«ذى عددٍ و كثرةٍ»** يعنى د واجب تَعَالیٰ نه نفي د معدوديت پدې معنى ده چې په باری تَعَالیٰ کښې کثرت نشته ځکه چې په عدد کښې کثرت دے ، پدې شان چې اول عدد د مفرد نه شروع شي تر لس پورې ، بيا مرکب بنائي شروع شي تر نولس پورې. او بيا مرکب عطفي شروع شي چې د هغې دپاره څه انتهاء نشته.

قوله: يعنى ليس محلًّا للكمّيات: ۲ـ حاصل د مخکښې درې واړه صفات ذکر کوي چې د الله تَعَالیٰ نه **«مصور ، محدود ، معدود»** صفات منتفي دي. د دې مقصد دا دے چې واجب تَعَالیٰ محل د کميّات متصله هم ندے لکه مقادير يعنى طول ، عرض ، عمق شو. وجه دا ده چې مقادير من خواص الاجسام دي او باری تَعَالیٰ جسم ندے **كما مَرّ.** دغه شان واجب تَعَالیٰ محل د کميّات منفصله هم ندے لکه اعداد شو ؛ ځکه چې باری تَعَالیٰ واجب الوجود دے او د واجب الوجود نه جزء وي او نه ئې شريک وي لهذا واجب تَعَالیٰ د قبيلے د عدد نه کرځول د ده دپاره اجزآء او د هغې نه ترکيب ثابتول دي و **الله تَعَالیٰ منزهٌ منها.**

﴿تنبيه﴾.. د کم اقسام او د هغې تعريفات مع الامثله مخکښې بيان شوي دي په طور د تعليق سره.

---

(۱).. ځکه چې د باری تَعَالیٰ نه حد حکمي منتفي دے دغه شان ترينه حد منطقي هم منتفي دے ؛ ځکه چې حد منطقي مستلزم دے ترکيب ذهني لره د جنس او فصل نه او باری تَعَالیٰ د ترکيب ذهني نه هم منزه دے لکه ځنګه چې د ترکيب خارجي نه منزه دے.

قوله: وَلَا مُتَبَعِّض وَ لَا مُتَجَزٍّ: غرض د ماتن رحمۃاللہ علیہ خو ۷ ، ۸ او ۹ نمبر دری صفات سلبیه په یو ځل ذکر کول دی چې د باری تَعَالیٰ دپاره تبعُّض ، تجزّی او ترکُّب نشته.

أغراض الشارح رحمۃاللہ علیہ : ﴿۱﴾.. دلیل به ذکر کړی د سلب د دی دری واړه صفاتُ دپاره «لما فی ذلک» سره. ﴿۲﴾.. فرق به ذکر کړی په مینځ د دی دری واړه صفات کښې «فما له اجزآء یسمی» سره.

قوله: لما فی ذلک من: ۱۔ دلیل ئې دا دے چې پدی دری واړه صفاتُ کښې احتیاج دے اجزآء ته او احتیاج منافی دے د وجوب سره ؛ ځکه احتیاج اماره د امکانِ او حدوث ده.

قوله: فما له اجزآء: ۲۔ شارح رحمۃاللہ علیہ د متبعِّضٌ ، متجَزّی او متَرکِّب په مینځ کښې فرق ذکر کوی. چې باعتبار الذات دا دری واړه یو شئ دے البته فرق ئې اعتباری دے پدی شان چې کوم شئ ذو اجزآء وی ؛ نو دا پدی حیثیت چې د اجزآءُ نه جوړ دے او دا مجموعه د اجزآء ده دیته مُترکّب وائی. او پدی حیثیت سره چې دغه اجزآءُ ته د دی انحلال او سپردل کیږی او ترکیبی حیثیت ئې ختمیږی دیته متبعَّض او متجزّی وائی. بیا د متبعِّض او مِتجزّی په مینځ کښې فرق دا دے چې د متبعِّض په صورت کښې دغه مُنحَل إلیهَا افراد او جزئیات د شئ وی او دغه شئ ئې کلی وی. او د متجزی په صورت کښې دغه مُنحَل إلیها اجزآء د شئ وی او دغه شئ ئې کُل وی. نو حاصل دا شو چې باری تَعَالیٰ نه کلی دے نه کل دے او نه مرکب من الاجزآء دے.

قوله: ولا مُتناهٍ: لسم د صفات سلبیه نه ذکر کوی چې اللہ تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ متناهی هم ندے.

قوله: لانَّ ذلک من: غرض د شارح رحمۃاللہ علیہ دلیل ذکر کول دی چې که اللہ تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ متناهی شی نو د قبیلے د مقدار او عدد نه به وګرځی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «بطلان التالی» ظاهر دے کما مرَّ تفصیله. «دلیل الملازمة» چې تناهی د عدد او مقدار صفت دے اوس که اللہ تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ متناهی شی ؛ نو خامخا به د قبیلے د مقدار او عدد نه کیدل لازم شی.

سوال: خلق خو وائی چې اعداد غیرُ متناهی دی او ته وائی چې تناهی د عدد صفت دے دا خو ښکاره تضاد دے ؟ **جواب:** مونږه چې عدد ته متناهی وایو ؛ نو په جدا معنی سره چې په خارج کښې بالفعل کوم عدد موجود وی دا به متناهی وی ، او خلق چې ورته غیر متناهی وائی ؛ نو هغه په جدا معنی سره دے چې لاتَقِفُ عِنْدَ حَدّ دے.

﴿وَلَایُوْصَفُ بِالْمَاهِیَةِ﴾ اَیْ الْمُجَانَسَةِ لِلْاَشْیَاءِ لِاَنَّ مَعْنٰی قَوْلِنَا مَا هُوَ مِنْ اَیِّ جِنْسٍ هُوَ وَ الْمُجَانَسَةُ تُوْجِبُ التَّمَایُزَ عَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُصُوْلٍ مُقَوِّمَةٍ فَیَلْزَمُ التَّرْکِیْبُ ﴿وَلَا بِالْکَیْفِیَةِ﴾ مِنَ اللَّوْنِ وَ الطَّعْمِ وَ الرَّائِحَةِ وَ الْحَرَارَةِ وَ الْبُرُوْدَةِ وَ الرُّطُوْبَةِ وَ الْیُبُوْسَةِ وَغَیْرَ ذٰلِکَ مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ وَتَوَابِعِ الْمِزَاجِ وَالتَّرْکِیْبِ.

ترجمه: او واجب تَعَالیٰ نه موصوف کیږی په ماهیت سره ، یعنی په مجانست دپاره د اشیآء ؛ ځکه چې معنی د دی قول زمونږه چې «ما هو» دے دا ده چې دا د کوم یو جنس نه دے ، او مجانست واجبوی جدائی د مشارکات جنسیه نه په فصول مقومه «ذاتیه» سره پس لازمیږی ترکیب. او نه موصوف کیږی باری تَعَالیٰ په کیفیت سره د رنګ ، خوند ، بوئ ، تود والی ، یخ والی ، لوند والی ، وچوالی او علاوه د دینه هغه چې هغه وی د صفاتُ د اجسامُ نه او د توابع د مِزاج او ترکیب نه.

تشريح: قوله: ولا يوصف بالماهية: ماتن رحمة الله عليه د صفات سلبيه نه يو لسم صفت ذكر كوى چې الله تعالىٰ په ماهيت نه موصوف كيږى. يعنى الله تبارك وتعالىٰ په داسى شئ نه موصوف كيږى چې د «ما هُوَ» په جواب كښې واقع كيږى؛ ځكه كه الله تبارك وتعالىٰ په ماهيت باندى موصوف شى؛ نو لازم به شى تركب په الله تعالىٰ كښې او تالى باطل پس مقدم ئى مثل شو. «دليل بطلان التالى» ظاهر دے كما مر تفصيله. «دليل الملازمة» دا دے چې كه الله موصوف بالماهية شى؛ نو جنس به شى او قاعده دا ده چې «كل ما لَهُ جنسٌ فَلَهُ فصلٌ و كُلُّ ما له جنسٌ و فصلٌ فهو مركبٌ ذهنًا» پس په بارى تعالىٰ كښې به هم تركيب ذهنى راشى او دا منافى دے د وجوب سره.

أغراضُ الشَّارح رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دفع د وهم به اوكړى «اى المجانسة» سره. ﴿۲﴾.. وجه د تسميه د ماهيت به ذكر كړى «لان معنى قولنا» سره. ﴿۳﴾.. دليل به ذكر كړى پدى خبره چې بارى تعالىٰ د چا سره شريك فى الجنس ندے «و المجانسة توجب» سره.

قوله: قوله: اى المجانسة للاشياء: ۱۔ دفع د وهم داسى ده چې مراد به د ماهيت نه «ما به الشئ هو هو» وى او پدى معنى سره خو نفى د ماهيت د بارى تعالىٰ نه صحيح نده؛ ځكه د هر شئ دپاره خپل څه ماهيت وى چې هغه شئ په هغى باندى شئ ګرځى، پس د بارى تعالىٰ دپاره به هم ضرور څه ماهيت وى چې د هغى په وجه بارى تعالىٰ واجب ګرځيدلے دے؟ **جواب:** دلته مراد د ماهيت نه مجانست دے او پدى معنى سره ماهيت د بارى تعالىٰ نه منتفى كول ضرورى دى.

قوله: لان معنى قولنا ماهو: ۲۔ وجه د تسميه د ماهيت ذكر كوى چې ماهيت ته ماهيت ځكه وائى چې دا په جواب د «ماهو» كښې واقع كيږى. ديته وائى «تسمية المسئول باسم آلة السُّؤال» ځكه «ماهو» آلة السوال ده او مسئول جنس دے د آلة السوال نوم جنس لره كيخودلے شو.

قوله: و المجانسة توجب التمايز: ۳۔ دليل ذكر كوى چې بارى تعالىٰ موصوف بالماهيت ندے يعنى د بارى تعالىٰ مجانست د اشياء سره نشته؛ ځكه چې د كوم شئ مجانست وى د اشياء سره هغه كښې عموم راشى او په شركاء كښې مُبهم شى، اوس د دى د امتياز دپاره يو فصل مقوّم ضرورى وى «يعنى دا سى فصل چې د ده په قِوَام او ذات كښې داخل شى» چې د نورو شركاءُ نه دا ممتاز كړى او جدا نوعه حاصل شى، پس د بارى تعالىٰ دپاره به هم فصل مقوّم لازم شى او دا قاعده مخكښې ذكر شوه چې «كل ما له جنس فله فصل، و كل ما له جنس و فصل فهو مركبٌ ذهنًا، و الله تعالىٰ متعال عن ذلك علوًّا كبيرًا» ځكه چې د كوم شئ دپاره اجزاء ذهنيه راشى؛ نو ضرور به د هغى دپاره اجزاء خارجيه هم راځى او احتياج الى الاجزاء اماره د حدوث او امكان ده چې منافى دے د وجوب سره.

قوله: فصل يقوّمه: غرض د شارح رحمة الله عليه د فصل سره د «يقوّمه» قيد په لګولو سره دفع د اعتراض ده، چې ته وائى د هر جنس دپاره لابدى وى د فصل نه؛ نو مراد به ستا د فصل نه فصل مُقسِّم وى او فصل مُقسِّم خود هر جنس دپاره ضرورى ندے؛ ځكه چې جنس عالى لكه جوهر شو د دى فصل مُقسِّمْ نشته چې تقسيم پكښې را ولى؟ **جواب:** مراد د فصل نه فصل مُقوِّمْ دے

چې د دې سره حصول د شئ راځي ، او فصل مُقَوِّمْ د هر جنس دپاره ضروري دے حتیٰ چې د جوهر دپاره هم فصل مُقَوِّمْ ضروري دے اګر چې فصل مُقَسِّمْ ئې ضروري ندے.

قوله: ولا بالكَيْفِيَّةِ: غرض د ماتن رحمة الله عليه څخو دولسم د صفات سلبيه نه ذکر کوي چې باري تَعَالىٰ په کيفيت نه موصوف کيږي.

قوله: مِنَ اللَّوْنِ و الطَّعمِ: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره يو د کيفيت تعيين کوي چې مراد د دينه رنګ ، خوند ، بوئ ، تود ، يخ ، لوند ، وچ وغيره کيفيات دي يعني پديکښې هر قسم کيفيت د باري تَعَالىٰ نه منتفي دے ، برابره ده که د هغې احساس په حواس ظاهره سره کيږي لکه دغه مذکوره کيفيات شو ، يا ئې ادراک په حواس باطنه سره کيږي لکه غم ، خوشحالي ، پښيمانتيا وغيره شو. دويم دليل ته اشاره کوي پدې عبارت سره چې «**ممَّا هُو من صفات الأَجْسام**» يعنې که باري تَعَالىٰ موصوف بالكيفية شي ؛ نو واجب تَعَالىٰ به جسم او مرکب وګرځي او تالي باعتبار الشقين باطل دے پس مقدم ئې مثل دے. «**دليل بطلان التالي**» ظاهر دے کما مرَّ مِرارًا. «**دليل الملازمة**» دا دے چې څومره کيفيات چې دي دا **مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَام و تَوَابِعِ الْمِزَاج** دي ، اوس که باري تَعَالىٰ موصوف بالكيفية شي ؛ نو لازمًا به جسم شي ، او مزاج چونکه مرکب وي لهذا باري تَعَالىٰ به هم مرکب شي.

قوله: من توابع المزاج: مزاج د مُمَازَجَتْ نه مأخوذ دے باب مفاعله ده په معنى د خلط ملط او کډوډ والے سره راځي. او په اصطلاح کښې: «**كيفيةٌ متشابهةٌ تحصل عن تَفَاعُلِ عناصرٍ منافرةٍ لأجزاء مماسةٍ ، بحيث تكسر سَورة كل منها سورة كيفية الآخر.**» ﴿التعريفات : ۲۱۱﴾ **ترجمه:** مزاج عبارت دے د هغه کيفيت نه چې حاصل شي د خلط د اشيآء «عناصر» متضاده نه پدې شان سره چې هر يو ضد کسر «ماتول» اوکړي د تيزه والي د ضد آخر. لکه: تود او يخ دوه مُتضاد عُنْصَرْ دي چې دا خلط شي د يو بل سره ؛ نو هر يو د بل زور کم کړي پس د دينه يو بين بين مزاج جوړ شي چې نه ډير يخ وي او نه ډير تود وي. دغه شان لوند او وچ چې د يو بل سره خلط شي هر يو کسر د تيزه والي د بل اوکړي ؛ نو د دينه هم يو معتدل مزاج حاصل شي.

بَيَانُ اَنَّ الْوَاجِبَ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ لَيْسَ بِمُتَمَكِّنٍ فِيْ مَكَانٍ

﴿وَلَا يَتَمَكَّنُ فِيْ مَكَانٍ﴾ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نُفُوْذِ بُعْدٍ فِيْ اٰخَرَ مُتَوَهَّمٍ اَوْ مُتَحَقِّقٍ يُسَمُّوْنَهُ المكَانَ وَالْبُعْدُ عِبَارَةٌ عَنْ اِمْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ اَوْ بِنَفْسِه عِنْدَ الْقَائِلِيْنَ بِوُجُوْدِ الْخَلَاءِ وَاللهُ تَعَالىٰ مُنَزَّهٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَ الْمِقْدَارِ لِاسْتِلْزَامِهِ التَّجَزِّيْ. فَاِنْ قِيْلَ اَلْجَوْهَرُ الْفَرْدُ مُتَحَيِّزٌ وَّلَابُعْدَ فِيْهِ وَ اِلَّا لَكَانَ مُتَجَزِّيًا ؟ قُلْنَا الْمُتَمَكِّنُ اَخَصُّ مِنَ الْمُتَحَيِّزِ لِاَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِيْ يَشْغَلُهُ شَيْءٌ مُمْتَدٌّ اَوْ غَيْرُ مُمْتَدٍّ فَمَا ذَكَرَ دَلِيْلٌ عَلىٰ عَدَمِ التَّمَكُّنِ فِي الْمَكَانِ وَ اَمَّا الدَّلِيْلُ عَلىٰ عَدَمِ التَّحَيُّزِ فَهُوَ اَنَّهُ لَوْ تَحَيَّزَ فَاِمَّا فِي الْاَزَلِ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْحَيِّزِ اَوْ لَا فَيَكُوْنَ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ ، وَ اَيْضًا اِمَّا اَنْ يُسَاوِيَ الْحَيِّزَ اَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُوْنَ مُتَنَاهِيًا اَوْ يَزِيْدَ عَلَيْهِ فَيَكُوْنَ مُتَجَزِّيًا وَ اِذَا لَمْ

يَكُنْ فِىْ مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِىْ جِهَةٍ لَا عَلُوٍّ وَلَا سِفْلٍ وَلَا غَيْرِهِمَا ؛ لِاَنَّهَا اِمَّا حُدُوْدٌ وَّ اَطْرَافٌ لِلْاَمْكِنَةِ اَوْ نَفْسُ الْاَمْكِنَةِ بِاِعْتِبَارِ عُرُوْضِ الْاِضَافَةِ اِلٰى شَىْءٍ . ترجمه: او بارى تَعَالىٰ متمكن ندے په يو مكان كښې ؛ ځكه چې تمكن عبارت دے د ننوتلو د يو بعد نه په بل بعد متوهم يا موجود كښې چې دوى نوم وركوى هغى ته مكان ، او بعد عبارت دے د هغه امتداد «طول ، عرض ، عمق» نه چې قائم دے تر جسم او يا قائم بالذات دے په نيز د هغه چا چې قائل دى په وجود د خلاء باندى ، او الله تَعَالىٰ پاک دے د امتداد او مقدار نه ؛ ځكه چې دا مستلزم دے تجزى لره ، پس كه او ويلے په طور د اعتراض چې جوهر الفرد متحيز دے او بعد پكښې نشته كنه بيا خو به متجزى شى ؟ مونږه وايو په جواب كښې چې متمكن اخص دے د متحيز نه ؛ ځكه چې حيز خلاء متوهم هغه دے چې مشغوله كړى هغى لره شئ كه ممتد وى او كه غير ممتد وى ، پس كوم څه چې ذكر شو دا دليل وو د بارى تَعَالىٰ په عدم تمكن فى المكان باندى او هر چې دے دليل په عدم تحيز فى حيز باندى ؛ نو هغه دا دے چې كه بارى تَعَالىٰ متحيز شى ؛ نو يا به په ازل كښې وى پس لازم شو قدم د حيز او كه په ازل كښې نه وى ؛ نو كيږى بارى تَعَالىٰ محل د حوادثُ ، دغه شان يا به دغه مساوى وى د حيز سره او يا به ترينه كم وى پس گرځى بارى تَعَالىٰ متناهى او يا به زيات وى د حيز نه پس كيږى بارى تَعَالىٰ متجزى. او كله چې دغه بارى تَعَالىٰ په مكان كښې نه شو ؛ نو نه كيږى په جهت كښې نه په بره او نه لاندى او نه علاوه د دى دوارو نه ؛ ځكه چې دغه جهات يا حدود او اطراف د امكنه دى او يا عين امكنه دى په اعتبار د عروض د نسبت د دى يو شئ ته.

تَشْرِيْح: قوله : **ولا يتمكَّنُ فى مكان:** غرض د ماتن رحمة الله عليه ديارلسم د صفات سلبيه نه ذكر كول دى چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ په يو مكان كښې ندے موجود ؛ ځكه د يو شئ په مكان كښې كيدلو مطلب دا دے چې دے په خپل وجود كښې مكان ته محتاج وى او الله تَعَالىٰ د احتياج نه منزه دے. بيا «**تمكُّن**» عبارت دے د «**كون فى المكان**» نه.

اعتراض: بيا خو ذكر د «**فى مكانٍ**» روسته د «**لا يتمكّنُ**» نه مستدرک دے ؛ ځكه «**تمكُّن**» دغه معنى ادا كوى ؛ نو «**فى مكانٍ**» ته ضرورت نشته ؟ **جواب:** ماتن رحمة الله عليه اضافه د «**فى مكانٍ**» د فائدے دپاره كړى ده چې دفع د وهم ده ، هغه دا چې «**تمكُّن**» په دوه معنو سره راځى يو په معنى د «**كون فى المكان**» سره ، او پدى معنى سره دا صفت د بارى تَعَالىٰ نه سلب دے ، دويم په معنى د «**قدرت**» سره راځى لكه قران كريم كښې راځى: **فَاَمْكَنَ مِنْهُمْ** [الأنفال: ۷۱] او پدى معنى سره دا صفت د بارى تَعَالىٰ دپاره ثابت دے ؛ نو ماتن رحمة الله عليه د «**فى مكانٍ**» اضافه وكړه د دى دپاره چې دلته اوله معنى مراد ده ، او واهم دى وهم ونكړى چې دلته به معنى ثانى مراده وى. بيا د بارى تَعَالىٰ دپاره **تمكُّن فى مكان** نشته پدى معنى سره چې د بارى تَعَالىٰ خاص يو مقام نشته چې الله تَعَالىٰ پكښې نفوذ كړے وى. او دا مذهب د اهل السنة والجماعة دے چې بارى تَعَالىٰ فوق العرش دے بغير د تمكن نه او كيفيت ئى هم مونږه ته معلوم ندے. د امام مالک رحمة الله عليه نه چا تپوس وكړو د استوآء على العرش په باره كښې ؛ نو هغه جواب وركړو چې «**الإستِوآءُ معلومٌ ، و الكَيْفُ مجهُولٌ ، والسُّؤالُ عنه بدْعَةٌ**» يعنى استوآء معلومه ده چې الله تعالى څنگه ويلى دى ، كيفيت ئى مجهول دے ، او تپوس كول د دى په باره كښې بدعت دے. او صاحب د بدأ الامالى فرمائى: **شعـــــــــــر.**

وَرَبُّ الْعَـرْشِ فَوْقَ الْعَـرْشِ لٰكِنْ * بِلَا وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَاتِّصَـالِ**

او دى قسمه صفاتُ ته متشابهات وائى چې پديكښې اختلاف دے : ۱۔ د متشبهه مذهب دا دے چې د بارى تَعَالىٰ دپاره دا صفات داسى ثابت دى څنگه چې د مخلوق دپاره ثابت دى مثلاً: په

قرآن کريم کښې راځي: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠) ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ (البقرة: ١١٥) ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم: ٤٢) دغه شان په حديث کښې راځي: «لن تمتلیء النار حتى يضع الجبار قدمه فيها ، فتقول قط قط قد امتلأت» (غرائب التفسير وعجائب التأويل : ٢/ ١١٣٣) حاصل دا چې دوی وائی «لَهُ يَدٌ كَأَيْدِينَا ، و وجهٌ كوجوهنا ، و ساقٌ كساقنا ، و قدمٌ كأقدامنا»

٢۔ رائی د جمهورُ اهل السنة والجماعة متقدمين ده ، دوی دا قسمه صفات باری تَعَالٰی لره ثابتوی بِلَا تَشْبِيهٍ وَلَا تَاوِيلٍ دوی وائی: «الله أعلم بمراده» يعنی د «يد ، وجه ، ساق» وغيره نه چې څه مراد دی زمونږه پری ايمان دے او د معنی مراد علم ئی الله تَعَالٰی دے.

٣۔ رائی د اهل السنة والجماعة متأخرينُ ده ، دوی وائی چې د باری تَعَالٰی دپاره دا قسمه صفات ثابت دی خو تأويل پکښې کوی پدی شان چې مثلا د «يد» نه مراد قدرت دے ، او د «وجه» نه مراد ذات د باری تَعَالٰی دے ، او د «ساق» نه مراد ظهور دے وغيره وغيره.

٤۔ دريم مذهب د علامه ابن تيميه رحمۃ اللہ علیه دے ، دے وائی چې مراد د «يد ، وجه ، ساق» نه مثلا حقيقی لاس ، مخ او پنډئ ده خو كما يليق بشانه ، يعنی هغه د دغه متشابهاتُ حقيقی معنی اخلی خو كما يليق بشانه ورسره وائی. بعض خلق د علامه ابن تيميه رحمۃ اللہ علیه د خبری په مقصد ندی پوهه شوی ؛ نو علامه ته ئی د «مجسّمه ، مشبّهه» نسبت کړے دے ، خو داسی نده بلکه د شيخ الاسلام علامه ابن تيميه رحمۃ اللہ علیه عقيده د عام اهل السنة والجماعة ده خو د لګ فرق سره چې هغه دقيق دے. والله أعلم.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیه : ﴿١﴾.. دليل د عدم تمکن فی مکان دپاره به ذکر کړی «لانَّ التَّمكُّن عبارةٌ» سره. ﴿٢﴾.. اشاره به اوکړی يو اختلاف ته «متوَّهم او متحقِّق» سره. ﴿٣﴾.. د بُعدْ تعريف به اوکړی «و البُعد عبارةٌ» سره. ﴿٤﴾.. اعتراض به اوکړی «فانْ قيل» سره. ﴿٥﴾.. جواب به اوکړی «قلنا» سره. ﴿٦﴾.. دفع د يو اعتراض به اوکړی «فما ذکر دليل على» سره. ﴿٧﴾.. دليل په عدم تحَيُّز فی حيزٍ «و أمّا الدَّليل على عدم التَّحيُّز» سره. ﴿٨﴾.. بعض نور صفات سلبيه د باری تعالی به ذکر کړی او د هغی د نفی دپاره به دليل ذکر کړی «و اذا لم يكن فی مکانٍ» سره.

بَيَانُ الْاِخْتِلَافِ فِيْ تَعْرِيْفِ الْمَكَانِ

قوله: لان التمکن: ١۔ دليل ذکر کول دی په نفی د صفت مذکوره باندی. د دليل نه مخکښې د يو خو خبرو وضاحت ضروری دے. ١۔ د «بُعد» نه څه مراد دے ؟ ٢۔ اختلاف فی تعريف المکان. ٣۔ د «تمکن فی مکان» نه څه مراد دے ؟ ٤۔ «خلاء» موجوده ده کنه ؟

﴿١﴾.. «ما هو البعد القائم بالجسم» ؟ عند الحكمآء و المتكلمين په هر جسم پوری يو بعد او إمتداد قائم وی چې دا عبارت دے د «طول ، عرض ، عمق» نه ، پدی شان چې دا بُعد عرضِ زائده علی

حقیقة الجسم دے ، دلیل او علامه د عرضیت او زائد والی ئی دا ده چې دا په یو ځائے نه پاتې کیږی بلکه بدلیږی رابدلیږی لکه: یو انسان ولاړ وی د هغی طول ، عرض ، عمق یو شان وی ، خو چې کله کینی ؛ نو بیا ئی طول ، عرض ، عمق بدل شی سره د دینه چې حجم ئی هم هغه حجم وی کوم چې په حالت د قیام کښې وو ، معلومه شوه چې امتداد د حقیقت د جسم نه علاوه څیز دے. بیا د دی امتداد مختلف اسمآء دی مثلا: «**بُعدِ مادی ، بُعدِ عَرض ، جِسْمِ تَعلیمِی**» وغیره. حکمآء او متکلمین دواړه په جسم کښې د امتداد د وجود قائل دی ، فرق ئی صرف دا دے چې حکمآء اشراقیّین دی لره موجود متحقّق منی ، او متکلمین دی بُعد ته متوهم وائی. عند المتکلمین دا ځکه غیر موجود دے چې د دوی په نیز باندی جسم مرکب دے د اجزآء لا تتجزی نه چې دا غیر محسوس اجزآء دی ؛ اوس کوم جسم چې د دینه مرکب شی هغه به هم قطعی نه وی بلکه یو امر موهوم به وی ؛ نو د دی بُعد هم متوهّم شو. او حکمآء جسم مرکب وائی د هیولی او صورت جسمی نه او دا موجود محسوس دی پدی وجه د دی بُعد هم موجود متحقّق شو.

﴿**تنبیه**﴾ دا تفصیل د هغه «**بُعد**» دے کوم چې قائم بالجسم وی ، دویم بُعد هغه دے چې مجرد عن الماده او قائم بالذات دے چې دوی هغی ته مکان وائی ، دی «**بُعد**» ته هم حکمآء موجود او متکلمین موهوم وائی.

﴿۲﴾.. «**الاختلاف فی تعریف المکان**» په تعریف د مکان کښې اختلاف دے دری مذاهب دی: ۱۔ عند المشائیّین مکان عبارت دے د «**السَّطحُ البَاطِنُ من الجِسم الحَاوِی المماسُ للسَّطح الظَّاهِرِ من الجِسْمِ المحْوِی**» **کالمآء فی الکوز ، کما مر.**

۲۔ عند أفلاطون و الاشراقیین مکان عبارت دے د «**نُفُوذُ بُعْدٍ فِی بُعْدٍ أخر مُتَحَقِّقٍ**» یعنی ننوتل د یو بُعد په بل بُعد کښې چې متحقّق موجود وی لکه: یو تش حوض دے د دی یو خپل بُعد دے چې د دی حوض اطراف په هغی کیره اچولی ده ، خو مینځ ئی د هوا نه ډک دے کله چې پدیکښې اوبو نفوذ وکړو ؛ نو د دی حوض نه هوا خارجه شوه او اوبه پکښې حاصل شوی چې د هغی خپل **طول ، عرض ، عمق** دے ، خو دی اوبو د حوض په اصل طول عرض عمق کښې هیڅ قسم تغییر را نه وستلو بلکه هغه په خپل ځائے قائم متحقق علی حاله دے ، داسی نده چې د حوض نه دغه بُعد او وتلو او بل ځائے حاصل شو ، دیته بُعدِ جَوْهَرِی او بُعدِ مجرد عن المادّه هم وائی.

۳۔ عند المتکلیمن مکان عبارت دے د «**نُفُوذُ بعدٍ فی بُعدٍ أخَرَ موهومٍ**» نه په مثال مذکور کښې د دغه تش حوض دپاره بعد شته خو موهوم دے متحقق ندے کله چې پکښې او به حاصل شوی ؛ نو هغی پکښې ځانله بُعد حاصل کړو.

﴿۳﴾ **ما المراد من التمکن فی مکانٍ ؟** د تمکن فی مکان نه مراد دا دے چې یو بعد (مراد د جسم بُعد دے.) په بل بُعد کښې (مراد د مکان بُعد دے) نفوذ او سرایت او ننوتل اوکړی برابره خبره ده که دا دویم بُعد متحقّق وی لکه دا رائی د اشراقیینُ او افلاطون وه ، او که متوهّم وی لکه دا رائی د متکلمین وه.

﴿٤﴾ **الخلاء موجودٌ أمْ لا ؟** خلاء عبارت دے د هغه بُعد نه چې یو جسم هغی لره مشغول کړے نه وی. پدی مسئله کښې د عقلآء اختلاف دے چې په عالَم کښې خلاء موجود متحقّق ده او که نه

غیر موجود متوهَّم ده. د افلاطون او د هغه د مُتَّبِعین ، اشراقیین مذهب دا دے چې د خلاء دپاره وجود شته ، او دا مذهب د متکلمین هم دے خو فرق دا دے چې أفلاطون او اشراقیین خلاء جوهرِ موجود بالفعل منی ، او متکلمین خلاء جوهرِ موجود مَوْهُومِ مَحْض منی ، یعنی خلاء د دوی په نیز باندی «لاشیٔ محض» دے. او د جمهورُ حکمآء مذهب دا دے چې خلاء غیر موجود شیٔ دے. و **التفصیل فی فن الحکمة.**

پس د دی تمهید نه اوس دلیل ملاحظه کوو هغه دا چې باری تَعَالیٰ متمکن فی مکان ندے «دعوی» ؛ ځکه چې که باری تَعَالیٰ متمکن فی مکانٍ شی ؛ نو حادث به شی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے او بار بار تیر شوے دے چې باری تَعَالیٰ حادث ندے ، «**دلیل الملازمة**» شارح رحمه الله ذکر کړے دے چې تمکن عبارت دے د «**نفوذ بعد فی بعد اخر متحقق عند الاشراقیین او متوهم عند المتکلمین**» نه ، د دی تعریف نه دا معلوم شوه چې هر متمکن فی مکانٍ ذِیْ بُعْدٍ یعنی طول ، عرض ، عمق واله وی ، اوس که باری تَعَالیٰ متمکن فی مکانٍ شی ؛ نو د ده دپاره به هم بعد ثابت شی ، او ذی بعد قابل تقسیم وی ؛ ځکه طول په یو جانب او عرض په جانبین او عمق په دری جوانبُ تقسیم قبلوی ، او هر قابل تقسیم شیٔ قابل انعدام وی ، او هر قابل انعدام حادث وی پس باری تَعَالیٰ به هم حادث شی.

قوله: نفوذ بُعْدٍ: د دی بُعد نه مراد هغه بُعد دے چې قائم بالجسم وی. او «**فی بُعْدٍ أُخر**» نه مراد هغه بُعد دے چې مجرد عن الماده وی.

قوله: متوهَّم: ۲ـ اختلاف ته اشاره ده چې مخکښې ئې تفصیل بیان شو ، «**متوهم عند المتکلمین**» او «**متحقق عند الاشراقیین**»

قوله: و البُعد عبارة: ۳ـ د بعد تعریف کول دی. چې بعد هغه امتداد «**طول ، عرض ، عمق**» دے چې قائم بالجسم دے چې دیته بعد قائمه بالجسم وائی. او یا هغه امتداد چې قائم بنفسه دے چې دیته بعد مجرد عن الماده وائی ، او «**عند القائلین بوجود الخلاء**» نه مراد متکلمین او اشراقیین دی ، **کما مر التفصیل.**

قوله: فَاِنْ قِیل الجوهر الفرد: ٤ـ اعتراض په تعریف مذکور د تمکُّن دے ، منشأ د اعتراض عدم فرق دے بین المکان و الحیز. حاصل د اعتراض دا دے چې تا د باری تَعَالیٰ د عدم تمکن فی مکانٍ دپاره دلیل دا پیش کړو چې په باری تَعَالیٰ کښې بُعد نشته ، او په کوم شیٔ کښې چې بُعد نه وی د هغه دپاره مکان او حیز هم نه وی ، دا قاعده ستا صحیح نده ؛ ځکه چې **جوهر الفرد** بمعنی **الجزء الذی لایتجزّی** بالاتفاق متحیز دے ، حلانکه په جوهر الفرد کښې بُعد نشته ؛ ځکه که بعد پکښې راشی ؛ نو جوهر الفرد به قابل تقسیم او متجزی شی او دا باطل ده ؟

قوله: قلنا المتکمن: ٥ـ جواب ذکر کوی منشأ د جواب فرق دے په مینځ د حیز او مکان کښې. حاصل د جواب دا دے چې دا اعتراض ستا صحیح وو خو که حیز او مکان یو شیٔ وو او د دواړو په مینځ کښې نسبت د تساوی وو ، حلانکه پدی دواړو کښې فرق دے په ضمن د عموم خصوص مطلق کښې ، مکان اخص مطلق او حیز اعم مطلق دے ؛ ځکه چې مکان د هغه څیز دپاره وی چې په هغی کښې بُعد او امتداد وی په خلاف د متحیز فی حیز چې د دی دپاره دا ضروری نده

بلکه حيز د هغه شيئ دپاره هم کيدلے شي چې ممتد وي لکه جسم ، او د هغه دپاره هم کيدلے شي چې غير ممتد وي لکه **جوهر الفرد** بمعنی **الجزء الذی لايتجزی.** لهذا جوهر الفرد متحيز دے خو متمکن ندے چې بعد ورلره لازمي شي او قابل تقسيم شي.

قوله: فيا ذکر دليل: ٦۔ دفع د اعتراض ده چې مکان خاص شو او حيز عام شو؛ نو تا خو نفي د تمکن في مکان وکړه د باري تعالیٰ نه او نفي د خاص مستلزم نفي د عام لره نه کرځي او باري تعالیٰ چې څنګه متمکن في مکان ندے دغه شان متحيز في حيز هم ندے ؛ نو د هغې دپاره خو دليل ذکر نه شو ؟ **جواب:** شارح رحمه الله فرمائي: چې ستا خبره صحيح ده ، د عدم تحيز دپاره دليل واوره په دوه طريقو سره.

قوله: فهو انه لو تحيز: ۷۔ دليل اول دا دے چې که الله تعالیٰ متحيز في حيز شي ؛ نو دا به يا به ازل کښې وي او يا به په لايزال کښې وي ، او تالي په اعتبار د شقين سره باطل دے پس مقدم ئي مثل شو. **«دليل بطلان التالي باعتبار الشق الاول»** که باري تعالیٰ په ازل کښې متحيِّز شي ؛ نو لازم به شي قدم الحيز او دا باطل ده ؛ څکه حيز ماسوی الله من العالم دے او مونږه مخکښې حدوث د عالم بجميع اجزائه ثابت کړے دے لهذا حيز هم حادث شو. **«دليل بطلان التالي باعتبار الشق الثاني»** که باري تعالیٰ په لايزال کښې متحيز في حيز شي ؛ نو لازم به شي کيدل د باري تعالیٰ محل د حوادثُ او دا هم باطل ده ؛ څکه کوم شيئ چې محَل د حوادثُ وي هغه حادث وي لهذا باري تعالیٰ به هم حادث شي.

قوله: و ايضًا إما أن يُساوی: دا دويم دليل دے دعوی ئي هم هغه ده چې باري تعالیٰ متحيز في حيز ندے ؛ څکه که باري تعالیٰ متحيز في حيزِ شي ؛ نو بيا به خالي نه وي يا به مساوي وي د حيز سره يا به ترينه ناقص وي او يا به ترينه زائد وي ، او تالي په اعتبار د شقوق ثلثه سره باطل دے پس مقدم ئي مثل شو. **«دليل الملازمة»** ظاهر دے ؛ څکه شقوق هم دغه درې دي بل نشته. **«دليل بطلان التالي»** باعتبار الشق الاول والثاني ، دے چې چونکه حيز متناهي دے او مساوي د متناهي يا انقص من المتناهي ، متناهي وي پس باري تعالیٰ هم متناهي شو او دا باطل ده ؛ څکه چې تناهي من باب المقادير والاعداد ده او باري تعالیٰ نه من جنس المقادير دے او نه من جنس الاعداد دے. **«بطلان التالي باعتبار الشق الثالث»** داسې دے چې که باري تعالیٰ زائد شي د حيز نه ؛ نو پدې صورت کښې به تقسيم راشي په باري تعالیٰ کښې پدې شان چې څه حصه به په حيز کښې دننه شي او څه حصه به د حيز نه بهر شي او تقسيم په واجب تعالیٰ کښې هم باطل دے.

قوله: و اذا لم يکن في مکان: ۸ ۔ څه بعض نور صفات د باري تعالیٰ ذکر کوي او پدې سره مقصود د شارح رحمه الله دفع د اعتراض ده. **اعتراض** دا دے چې تاسو د باري تعالیٰ نه نفي د مکان او حيز خو وکړه خو دا معلومه نه شوه چې د باري تعالیٰ دپاره جهت شته او کنه ؟ **جواب:** چې کله ماتن رحمه الله د باري تعالیٰ نه نفي د مکان وکړه ؛ نو د دې سره نفي د جهت خود بخود وشوه ، يعني نفي د مکان مستلزم ده نفي د جهت لره پدې شان چې د جهت په تعريف کښې اختلاف دے ، او بنا بر هر تقدير نفي د مکان مستلزم ده نفي د جهت لره. خو مراد د جهت نه خاص جهت دے ، پدې عبارت سره مونږه دفع د سوال وکړه **سوال:** دا دے چې نفي د جهت د باري تعالیٰ نه صحيح نده ؛

ځکه باری تعالیٰ خانله پخپله جهت ثابت کړے دے فرمائی: وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴿الأنعام: ۱۸﴾ وَهُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِی الْأَرْضِ إِلٰهٌ ﴿الزخرف: ۸۴﴾ معلومه شوه چې د باری تعالی دپاره جهت شته؟ **جواب:** مراد د جهت نه خاص جهت دے **لا کما یلیق بشانه.**

قوله: لانّها امّا حُدُودٌ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دلیل ذکر کول دی په نفی د جهت باندی حاصل ئې دا دے چې عند الحکماء د جهت تعریف دے: «**حُدُودُ الْأَمْكِنَةِ و أَطْرَافُهَا**» یعنی «جهت حدود او اطراف د أمکنه دے» ځکه جهت عبارت دے د منتهی د اشاره حسیه نه، او منتهی د اشاره حسیه سطح **محَدَّبْ** «بره طرف» د **فلک الافلاک** دے او فلک الافلاک د ټول عالَم دپاره مکان دے لهذا جهات اطراف او حدود د مکان شو، بنا پدی تعریف باندی جهات د مکان دپاره عوارض دی اوس باری تعَالیٰ چې څنګه د مکان نه پاک دے؛ نو د عوارضُ د مکان نه هم پاک دے.

قوله: او نفس الامکنة: عند المتکلمین جهت عبارت دے د عین مکان نه، یعنی «**انفوذ بُعدٍ فی بُعدٍ أخر**» ته جهت وائی. لیکن «**باعتبار عروض الاضافة الیه**» مثلا دری منزله مکان دے پدیکښې مینځ واله منزل فوق دے په نسبت د اول منزل او تحت دے په نسبت د دریم منزل باندی سره د دینه چې دغه دریم منزل هم مکان دے. معلومه شوه چې جهت عین مکان دے او فرق ئې اضافی او نسبتی دے. او چې باری تعَالیٰ مکانی نه شو؛ نو جهت واله هم ندے.

﴿**وَلَا يَجْرِیْ عَلَيْهِ زَمَانٌ**﴾ لِأَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مُتَجَدِّدٍ يُقَدَّرُ بِهِ مُتَجَدِّدٌ أٰخَرَ، وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ عَنْ مِقْدَارِ الْحَرَكَةِ وَاللهُ تَعَالیٰ مُنَزَّهٌ عَنْ ذٰلِكَ. وَ اعْلَمْ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ مِنَ التَّنْزِيهَاتِ بَعْضُهُ يُغْنِیْ عَنِ الْبَعْضِ إِلَّا أَنَّهُ حَاوَلَ التَّفْصِيلَ وَالتَّوْضِيحَ قَضَاءً لِحَقِّ الْوَاجِبِ فِیْ بَابِ التَّنْزِيهِ وَرَدًّا عَلَی الْمُشَبِّهَةِ وَ الْمُجَسِّمَةِ وَ سَائِرِ فِرَقِ الضَّلَالِ وَ الطُّغْيَانِ بِأَبْلَغِ وَجْهٍ وَ أَوْكَدِه فَلَمْ يُبَالِ بِتَكْرِيرِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَ التَّصْرِيحِ بِمَا عُلِمَ بِطَرِيقِ الْإِلْتِزَامِ. **ترجمه:** او نه جاری کیږی په صانع باندی زمانه؛ ځکه چې زمانه زمونږه په نیز عبارت دے د نوی امر نه چې اندازه کولے شی پدی سره یو بل نوے امر، او د فلاسفوٴ په نیز باندی عبارت دے د مقدار د حرکت نه، او الله تعَالیٰ پاک دے د دینه، پوهه شه هغه چې ذکر کړی دی ماتن رحمۃ اللہ علیہ په باب د تنزیهاتُ کښې بعض د دینه بے پرواهی راولی د بعض نورو نه، مګر دومره ده چې بیشکه مصنف رحمۃ اللہ علیہ قصد د تفصیل او توضیح کړے دے دپاره د پوره کولو د حق واجب تعَالیٰ په باب د تنزیه کښې او دپاره د رد کولو په مشبّهه او مجسّمه او په ټولو ګمراه او سرکشه فرقو باندی په کامل طریقے او مظبوطی طریقے سره، پس باک ئې ندے کړے په تکرار د الفاظ مترادفه باندی او په تصریح د هغه چې معلوم شوی دی په طریقے د التزام سره.

تَشْرِيحْ: قَوْلُهُ: وَلَا يَجْرِیْ عَلَيْهِ زَمَانٌ: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ څوارلسم صفت سلبی ذکر کول دی چې په الله تعَالیٰ باندی زمانه نه جاری کیږی، د جریان الزمان مقصد دا دے چې باری تعَالیٰ زمانی ندے داسې چې بغیر د زمانے نه د الله تعَالیٰ وجود نه شی متصور کیدے، حاصل د مخکښې او دی صفت دا شو باری تعَالیٰ نه مکانی دے او نه زمانی دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیل به ذکر کړی په سلب د دی صفت باندی عند المتکلمین «**لان الزمان عندنا**» سره. ﴿۲﴾.. دلیل به ذکر کړی په سلب د دی صفت عند الفلاسفة «**و عند الفلاسفة**» سره. ﴿۳﴾.. نقل د یو اعتراض به اوکړی «**و اعلم أن ماذکره**» سره. ﴿۴﴾.. جواب به ئې ذکر کړی «**إِلَّا أَنَّهُ حَاوَلَ التَّنْبِيهَ**» سره. ﴿۵﴾.. دفع د یو اعتراض به اوکړی «**ثُمَّ ان مبنیٰ التَّنْزِيه**» سره.

﴿٦﴾.. دلائل د مخالفینٔ به ذکر کړی «و احتجَّ المخَالِفُ» سره. ﴿٧﴾.. رد به اوکړی په دلائلُ د دوی باندی «و الجواب انَّ ذٰلِکَ» سره.

قوله: لانَّ الزَّمان عندنا عبارةٌ: ١ـ چونکه په تعریف د زمانی کښې اختلاف دے لهذا دلیل د متکلمین او د فلاسفؤ په اصطلاح باندی جدا جدا دے. د متکلمین په نیز باندی زمانه عبارت دے د مُتَجَدِّدْ «نوی» نه چې اندازه کولے شی پرې یو بل مُتَجَدِّدْ شیٔ. مُتَجَدِّدْ هر هغه څیز ته ویلے شی چې په یو حالت باندی قائم نه پاتی کیږی بلکه تغیّر او تبدُّل پکښې راځی. مثلا په میشتونو سره د کنتو او په کنتو سره د ورځو او په ورځو سره د میاشتو او په میاشتو سره د کلونو او په کلونو سره د عمر اندازه لګولے شی. اوس دلیل دا سی شو چې که باری تَعَالیٰ زمانی شی ؛ نو باری تَعَالیٰ به مُتَجَدِّدْ او حادث شی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ د تجدد او حدوث نه پاک دے. «دلیل الملازمة» د تعریف د زمانی نه معلوم شو چې په زمانه کښې تجدُّد او حدوث دے لهذا اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ زمانی نه شی کیدے.

قوله: و عند الفلاسفة: ٢ـ د فلاسفؤ په نیز باندی چونکه زمانه عبارت دے د مقدار د حرکت د فلک الافلاک نه ، یعنی زمانه یو داسی شیٔ دے چې زیات او کم ته تقسیم قبلوی مثلا نیمه ورځ د پورهٔ ورځے نه کمه او پوره ورځ ترینه زیاته ده. اوس دا کمے زیاتے په واسطه د حرکت د فلک الافلاک باندی معلومیږی اوس که باری تَعَالیٰ زمانی شی ؛ نو لازم به شی دا چې په باری تَعَالیٰ به فلک الافلاک احاطه کړی وی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دلیل بطلان التالی؛ لان الشیٔ المُحاط متناه و الله تَعَالیٰ منزه عن ذٰلک. «دلیل الملازمة» د تعریف د حرکت نه معلوم شو. لهذا باری تَعَالیٰ عند المتکلمین والفلاسفه زمانی نه شی کیدے.

اَلْاِعْتِرَاضُ وَالْجَوَابُ

قوله: و اعلم انَّ ماذکره: ٣ـ اعتراض دا دے چې ماتن رحمة الله علیه په کوم نمط او عبارت سره صفات سلبیه ذکر کړه دا صحیح ندی «دعوی» ځکه چې دا مشتمل دی په حَشْوِ او تکرار باندی «صغری» او کوم عبارت چې شان ئې دا وی هغه صحیح نه وی «کبری». دلیل د کبری خو واضح دے. دلیل د صغری دا دے چې د تنزیهاتُ د بیان په سلسله کښې چې مصنف رحمة الله علیه د «لیس بعرضٍ» نه واخله تر «لا یجری علیه زمان» پوری کومه تنزیهات ذکر کړه پدیکښې بعض تنزیهات داسی دی چې د هغی د نفی کولو سره د بعض نورو نفی التزامًا معلومیږی مثلا: نفی د «جوهرٌ» مستلزم ده نفی د «جسمٌ» لره ؛ ځکه جوهر جزء د جسم دے او په نفی د جزء سره نفی د کل راځی ، دغه شان نفی د «مصورٌ» مستلزم ده نفی د «محدودٌ ، معدودٌ ، متناهٍ» لره ؛ ځکه د صورت او شکل سره مقدار لازم دے او په محدود ، معدود ، متناهی کښې هم مقدار وی. دغه شان نفی د «متبعض»

مستلزم ده نفي د «متركب، متجزی» وغيره لره، لهذا د ماتن رحمه الله كلام مشتمل دے په تكرار باندی «و التكرار شنيع جداً»؟

قوله: إلا أنه حاول التفصيل: ۴ـ د جواب حاصل دا دے چې صغری دی مسلم ده چې د ماتن رحمه الله عبارت په تكرار باندی مشتمل دے خو كليت د كبری دی نه منم چې هر تكرار صحيح نه وی ځکه تكرار دوه قسمه دے، يو تكرار **لا لنكتة و لا لفائدة** وی، دويم تكرار **لنكتة و لفائدة** وی، اول باطل دے خو راغلے ندے او ثانی راغلے دے خو باطل ندے، دلته د دوه فائدو په وجه باندی تكرار راغلے دے. ۱ـ **«قضاءاً لحق الواجب»** چې ماتن رحمه الله تفصيل وكړو پدی وجه چې پوره والے وشی د حق الواجب په باب د تنزيه كښې چې باری تعالیٰ د هر نقص نه پاک دے. ۲ـ **«و رداً على المشبهة»** پدی وجه چې په ښكاره او كامل الفاظ سره رد وشی په فرق ضاله باندی خاصكر په مشبهه او مجسمه باندی، د دی دوه وجهٔ په بنا باندی ماتن رحمه الله د الفاظ مترادفه هدو باک ونكړو، او نه ئې د دی خيال وساتو چې تصريح بما علم التزماً اوكړی.

دَفْعُ الْإِعْتِرَاضِ عَنِ الشَّارِحِ رحمه الله

ثُمَّ إِنَّ مَبْنَى التَّنْزِيهِ عَمَّا ذَكَرْتُ عَلَىٰ أَنَّهَا تُنَافِي وُجُوْبَ الْوُجُوْدِ لِمَا فِيهِ مِنْ شَائِبَةِ الْحُدُوْثِ وَ الْإِمْكَانِ عَلَىٰ مَا أَشَرْنَا إِلَيْهِ لَا عَلَىٰ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشَايِخُ مِنْ أَنَّ مَعْنَى الْعَرَضِ بِحَسَبِ اللُّغَةِ مَا يَمْتَنِعُ بَقَاؤُهُ، وَ مَعْنَى الْجَوْهَرِ مَا يَتَرَكَّبُ عَنْهُ غَيْرُهُ وَ مَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكَّبُ هُوَ عَنْ غَيْرِهِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهِمْ هٰذَا أَجْسَمُ مِنْ ذٰلِكَ، وَ أَنَّ الْوَاجِبَ لَوْ تُرُكِّبَ فَأَجْزَاؤُهُ إِمَّا أَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزَمُ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ أَوْ لَا فَيَلْزَمُ النَّقْصُ وَ الْحُدُوْثُ، وَ أَيْضًا إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ عَلَىٰ جَمِيْعِ الصُّوَرِ وَ الْأَشْكَالِ وَ الْمَقَادِيْرِ وَالْكَيْفِيَّاتِ فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعُ الْأَضْدَادِ أَوْ عَلَى بَعْضِهَا وَهِيَ مُسْتَوِيَةُ الْإِقْدَامِ فِيْ إِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنَّقْصِ وَفِيْ عَدَمِ دَلَالَةِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَيْهِ فَيَفْتَقِرُ إِلَى مُخَصِّصٍ وَ يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ الْغَيْرِ فَيَكُوْنَ حَادِثًا بِخِلَافِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ فَإِنَّهَا صِفَاتُ الْكَمَالِ تَدُلُّ الْمُحْدَثَاتُ عَلَى ثُبُوْتِهَا وَ أَضْدَادُهَا صِفَاتُ نُقْصَانٍ لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلَى ثُبُوْتِهَا؛ لِأَنَّهَا تَمَسُّكَاتٌ ضَعِيْفَةٌ تُوْهِنُ عَقَائِدَ الطَّالِبِيْنَ وَ تُوَسِّعُ مَجَالَ الطَّاعِنِيْنَ زَعْمًا مِنْهُمْ أَنَّ تِلْكَ الْمَطَالِبَ الْعَالِيَةَ مَبْنِيَّةٌ عَلَى أَمْثَالِ هٰذِهِ الشُّبَهِ الْوَاهِيَةِ.

ترجمه: بيا بيشكه بنا د تنزيه هغه چې ما ذكر كړه پدی خبره ده چې دا منافی دی د وجوب الوجود سره؛ ځكه چې پديكښې شائبه د حدوث او امكان ده لكه چې مونږه ورته اشاره اوكړه، نه په هغه «دلائل» چې ذكر كړی دی هغی لره مشائخ، مثلا دا چې معنی د عرض په اعتبار د لغت سره دا ده چې ممتنع وی بقاء د دی، او معنی د جوهر دا چې مركب كيږی د دينه غير، او معنی د جسم دا چې دا مركب كيږی د غير نه، په دليل د قول د دوی چې دا ډير زيات جسم واله دے د هغه نه، او دا چې كه واجب مركب شی؛ نو اجزاء د دی به يا متصف كړځی به صفاتُ د كمال باندی پس لازميږی تعدد د واجب تعالیٰ، او يا به موصوف نه كرځی پس لازميږی نقص او حدوث. او دغه شان يا به واجب تعالیٰ موصوف كرځی په ټولو صورتونو او اشكالُ او مقاديرُ او كيفياتُ باندی پس لازميږی اجتماع د اضدادُ؛ او يا په بعض د دی متصف كرځی حلانكه دا ټول برابر مرتبے واله دی په إفاده د مدح او نقص كښې، او په عدم دلالت د محدثاتُ پدی باندی پس احتياج به راځی يو مخصص ته او داخليږی به واجب

تَعَالیٰ لا ندی د قدرت د غیر نه پس کبری به حادث. په خلاف د مثل علم، او قدرت غوندی صفات باندی؛ ځکه چې دا صفات د کمال دی چې دلالت کوی محدثات په ثبوت د دی باندی، او اضداد د دی صفات د نقصان دی چې نشته دلالت د محدثاتُ دپاره په ثبوت د دی باندی (پدی مذکوره دلائلُ باندی دا تنزیهات ندی بنا)؛ ځکه چې دا ټول ضعیف تمسکات دی چې کمزوری کوی عقائد د طلبآء، او کولاوهی میدان د طعن لګونکو، د وجه د ګمان د دوی نه چې دا دومره اوچت شان واله مطالب پداسی فاسد او کمزورو دلائلُ باندی بنا دی.

تَشرِیْح: قوله: ثم إنَّ مبنى التّنزيه: ۵۔ دفع د یو اعتراض ده چې شارحه تا چې د دی صفاتُ سلبیه د نفی دپاره کومه دلائل ذکر کړه دا صحیح ندی **«دعوی»** ځکه چې دا خلاف دی د دلائلُ د مشائخُ نه **«صغری»** او کومه دلائل چې شان ئی دا وی صحیح نه وی **«کبری»** لهذا دا دلائل هم صحیح نه شو **«نتیجه»** **«دلیل الکبری»** ظاهر دے د مشائخُ او علمآء د فن نه خلاف کول ندی پکار ځکه دوی ماهرین د فن دی کوم دلیل چې دوی ذکر کړے وی هغه به عمده وی. **«دلیل الصغری»** دا دے چې مشائخُ د دی صفاتُ دپاره څه نور دلائل ذکر کړی دی **«کما سیذکره الشارح رحمۃ اللہ علیه»**

جواب: حاصل ئی دا دے چې صغری دی منم خو کلیت د کبری دی نه منم؛ ځکه د مشائخُ نه خلاف ناجائز دے خو هله په چې **لالفائدةٍ** او **لا لنکتةٍ** وی او دلته ما خلاف کړے دے خو **لفائدةٍ او لنکتةٍ** دے، هغه دا چې ذکر کرده دلائل د مشائخُ په نفی د دی صفاتُ باندی ضعیف، بیکاره او کمزوری دی لهذا دغه دلائل قابل د بیان ندی؛ ځکه بیا به مخالفین وائی چې دا دومره لوی شان واله اسلامی مطالب په ذومره بیکاره دلائلُ بنا دی پس د دی خبرو په وجه به طلبآء په احساس کمتریځ کښې واقع شی او وائی به چې واقعی زمونږه دلائل ډیر کمزوری دی؛ نو بله ورځ به ئی خپله عقیده پریخودی وی او په بل چا پسی به روان شی. شارح رحمۃ اللہ علیه وائی: البته ځما دلائل قوی او عمده دی؛ ځکه ځما په دلائلُ کښې خبره دیته رسیدلی ده چې دا صفات منافی دی د وجوب الوجود سره؛ ځکه چې پدیکښې شائبه د حدوث او امکان ده چې دا دواړه منافی دی د وجوب الوجود سره.

قوله: لا على ما ذهب اليه: مراد د **«مَا»** نه دلائل دی. او مراد د **«مشائخُ»** نه ماتریدیه او اشاعره دی.

قوله: من أن معنى العرض: دا **«مِنْ»** بیان د هغه **«مَا»** دے چې په **«مَا ذَهَبَ اِلَیه»** کښې ذکر دے. غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه بطور نمونه یو څو دلائل د مشهورینُ نقل کول دی، مونږه به د هغی تَشرِیْح او وجه د ضعف ذکر کړو. مثلا د **«لیس بعرض»** دپاره مشائخُ د اشاعرؤ دا دلیل پیش کړے دے چې باری تَعَالیٰ عرض ندے؛ ځکه که عرض شی؛ نو باق به نه شی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل **«دلیل بطلان التالی»** ظاهر دے؛ ځکه باری تَعَالیٰ باق لا یفنی ذات دے. **«دلیل الملازمه»** دا دے چې عرض په لغت کښې هغه څیز ته وائی چې د هغی وجود او بقاء ممتنع وی او په یو حالت باندی قائم نه وی. اوس که عرض د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت شی؛ نو د دی معنی به دا وی چې د باری تَعَالیٰ دپاره بقآء او وجود مستقله نشته **«واللہ تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ متعالٍ عن ذٰلک علوًا کبیرًا»** **«وجهُ ضعفِ هٰذا الدلیل»** د دی دلیل د ضعف وجه دا ده چې پدی دلیل کښې د عرض نفی باعتبار اللغة د باری تَعَالیٰ نه

وشوه خو اصطلاحًا و نه شوه حلانکه زمونږه مقصود نفی د عرض ده د باری تَعَالیٰ نه هم په اعتبار د معنی لغوی سره او هم په اعتبار د معنی اصطلاحی سره.

قوله: و معنی الجوهر: په نفی د «جوهرٌ» دلیل د مشائخ دا دے چې باری تَعَالیٰ ځکه جوهر ندے چې جوهر د یته وائی چې دا د بل سره میلاو شی او بل شئ ترینه مرکب شی ، اوس که باری تَعَالیٰ جوهر شی ؛ نو باری تَعَالیٰ به د بل څیز سره جزء د ثالث وګرځی او دا باطل ده ؛ ځکه باری تَعَالیٰ دا چا جزء ندے. «وجه ضعف هذ الدلیل» مخالفین ویلے شی چې تاسو د جوهر دغه تعریف کوئ خو مونږه جوهر «القائم بذاته» ته وایو برابره ده که مرکب وی او که غیر مرکب وی. یا مونږه تعریف د جوهر کوو په «هو الموجود لا فی مَوْضُوعٍ» سره او پدی دوارو معنو سره اطلاق د «جوهرٌ» په باری تَعَالیٰ صحیح دے. لهذا د مشائخ تعریف د جوهر فی محل التأمل دے او دلیل ئی کمزورے دے.

قوله: و معنی الجسم ما یترکب: د «لیس بجسم» دپاره مشائخ دا دلیل پیش کړے دے چې جسم دیته وائی چې دے د بل نه مرکب وی ؛ دلیل ئی دا دے چې خلق وائی «هٰذَا اَجْسَمُ مِنْ ذٰلِکَ» او دا په هغه صورت کښې ویلے شی چې د یو جسم اجزاء د بل نه زیات وی ، دغه شان حجم ئی هم د بل نه غټ وی اوس که باری تَعَالیٰ جسم شی ؛ نو لازم به شی دا چې اللّٰه تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ به د غیر نه مرکب وی او پدیکښې احتیاج الی الغیر راځی او اللّٰه تَعَالیٰ چاته محتاج ندے. «و جهُ ضعفِ هذا الدلیل» مقابل ویلے شی چې دجسم دا تفصیل او تعریف په محل د تأمل کښې دے ؛ ځکه جسم مونږه دیته وایو چې قائم بذاته وی او پدی معنی سره اطلاق د جسم صحیح کیږی.

قوله: و أن الواجب لو ترکب: د «لا مرکبٌ» دپاره د مشائخ دلیل دا دے چې که باری تَعَالیٰ مرکب شی د اجزاء نه ؛ نو دغه اجزاء به خالی نه وی ، یا به په ټولو اوصافُ د کمال باندی متصف وی او یا نه ، په اول صورت کښې تعدد د وُجباء راځی ؛ ځکه چې د کمال په صفاتُ کښې د ټولو نه لوی او عمده صفت وجوب دے لهذا دغه ټول اجزاء به په وجوب باندی متصف شی او د دی سره تعدد د وُجباء ضروری دے او تعدد د وُجباء د توحید سره منافی دے. او که دغه اجزاء په اوصاف د کمال باندی موصوف نه وی ؛ نو بیا دوه صورتونه دی ، یو دا چې په هیڅ قسم صفت باندی نه وی متصف ، پدی صورت کښې به لازم شی نقص په حق د باری تَعَالیٰ کښې ؛ ځکه چې نقص په جزء کښې مستلزم دے نقص لره په کل کښې ؛ نو باری تَعَالیٰ به عالِم ، قادِر ، حی ، سمیع ، بصیر وغیره هم نه شی او دا باطل ده ، دویم صورت دا دے چې په بعض صفات باندی موصوف وی او په بعض باندی به نه وی ، پدی صورت کښې به دغه اجزاء یو مخصص ته محتاج شی او احتیاج د اجزاء مستلزم دے احتیاج د کل لره ؛ نو باری تَعَالیٰ به محتاج شی او احتیاج اماره دحدوث ده او باری تَعَالیٰ د حدوث نه هم منزه دے. «وجهُ ضعفِ هذا الدلیل» خصم ویلے شی چې مونږه دغه اجزاء په ټولو صفاتُ د کمال باندی متصف وایو خو علاوه د واجب نه لهذا تعدد د وُجباء نه شی راتلے. دویمه وجه د ضُعف دا هم کیدے شی چې خصم ویلے شی چې په ټولو اوصافُ د کمال باندی متصف کیدل خاصه د اجزاء نه شی کیدلے بلکه دا خاصه د مجموعه ده چې باری تَعَالیٰ دے او باری تَعَالیٰ په وجوب باندی موصوف دے بغیر د تعدد د وُجباء نه.

قوله: و أيضا إما أن يكون على جميع: شارح رحمة الله عليه د مشائخُ دليل نقل کوي په نفي د صورت ، شکل کیفیت او مقدار باندی د باری تَعَالىٰ نه. چې باری تَعَالىٰ که پدی صفاتُ موصوف شی ؛ نو د حالتَیْنُ نه به خالی نه وی ، یا به په ټولو اشکالُ ، صُوَرُ ، کیفیاتُ او مقادیرُ باندی موصوف وی او یا به په بعض موصوف او بعض باندی نه وی. اول صورت باطل دے په وجه د اجتماع د اضدادُ باندی ؛ ځکه چې په ټولو صورتونو باندیَ موصوف کیدل به داسی وی چې باری تَعَالىٰ به هم په حسن صورت او هم په قبیح صورت «العیاذ بالله» موصوف وی ، دغه شان که په ټولو اشکالُ موصوف شی ؛ نو په شکل د انسان او فرس دواړو به هم موصوف وی ، او په ټولو کیفیاتُ موصوف کیدل به دا وی چې هم به سپین وی او هم به تور وی مثلا ، او په ټولو مقادیرُ موصوف کیدل به دا وی چې هم به طویل او هم به قصیر وی ، او پدی ټولو صورتونو کښې اجتماع د اضداد ده. او دویم صورت هم باطل دے ؛ ځکه په دغه صورت کښې احتیاج د باری تَعَالىٰ راځی غیر ته او داخلیدل د باری تَعَالىٰ تحت قدرة الغیر لازمیږی او دا شقین باطل دی ؛ وجه دا ده چې دغه ټول صُوَرْ ، اشکال ، مقادیر او کیفیات په صورت د ثبوت کښې باری تَعَالىٰ لره په افاده د مَدْح کښې ، او په صورت د عدم ثبوت کښې باری تَعَالىٰ لره په افاده د ذَمْ کښې یو شان (مُسْتَوِیَةُ الْإِقْدَام) دی. دغه شان پدی کښې هم یو شان دی چې ممکنات او محدَثات دلالت نه کوی د دی په ثبوت باندی دپاره د باری تَعَالىٰ. اوس که باری تَعَالىٰ پدی اشیآء کښې په بعض متصف شی ؛ نو دا به د یو مخصص او مرجح په وجه باندی وی چې ترجیح بلا مرجح لازم نه شی ؛ ځکه مونږه ثابته کړه چې دا ټول مُسْتَوِیَةُ الْإِقْدَام دی. لهذا احتیاج د باری تَعَالىٰ لازم شو مرجّح او مخصّص ته او کوم شیْ چې مرجح او مخصص ته محتاج وی هغه د دغه مرجّح او مُخصّص د قدرت د لاندی وی ، او کوم شیْ چې داخل تحت قدرة الغیر وی هغه حادث وی او باری تَعَالىٰ منزه دے د حدوث او امارات الحدوث نه. «وجه ضعف هذا الدلیل» خصم دا ویلے شی چې دغه مخصص او مرجح پخپله باری تَعَالىٰ دے لهذا دخول تحت قدرة الغیر نه لازمیږی ؛ نو حدوث هم نه لازمیږی.

قوله: بخلاف مثل العلم و القدرة: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده ، چې تاسو وائی چې بعض اشکال او کیفیات که باری تَعَالىٰ لره ثابت شی ؛ نو یا ترجیح بلامرجح راځی او یا احتیاج د باری تَعَالىٰ راځی مخصص او مرجح ته او دا دواړه صورتونه باطل دی.

اعتراض: تاسو خو هم باری تَعَالىٰ لره بعض صفات ثابتویْ لکه: «**علم ، قدرة ، حیوة ، سمع ، بصر وغیره**» شو ، او د دی اضداد لکه: «**جهل ، عجز ، موت ، صم ، عمی وغیره**» د باری تَعَالىٰ نه نفی کویْ ؛ نو دغه بره مشکل بعینه په اثبات د دی صفاتُ کښې هم لازمیږی چې یا به ترجیح بلامرجح راځی او یا به احتیاج مخصص او مرجح ته لازمیږی ؟ **جواب:** صفات ټول په ټوله یو شان ندی بلکه کومه صفات چې مونږه باری تَعَالىٰ لره ثابتوو لکه «**علم ، قدرة**» شو دا صفات د کمال دی. محدَثات او ممکنات د دی په ثبوت باندی دلالت کوی په خلاف د اضدادُ د دی چې «**جهل ، عجز**» وغیره دی چې دا صفات د نقصان دی محدَثات د دی په ثبوت باندی دلالت نه کوی د باری تَعَالىٰ دپاره بلکه د دی په نفی دلالت کوی «**کمامر مِنْ اَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ جَازِمَةٌ بِاَنَّ مُحْدِثَ الْعَالَمِ عَلیٰ هٰذَا النَّمَطِ**

البَدِيع و النِّظَامِ المحكَمِ مَعَ مَا يشمل عليه مِنَ الافعَالِ المتقنَةِ و النُّقُوشِ المستحسَنَةِ لا يكُونُ بِدُونِ هٰذه الصِّفَات»

قوله: لانها تمسكات ضعيفة: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره دليل ذکر کول دي د خپل دې قول «**لا على ما ذهب اليه المشائخ**» دپاره. حاصل ئې دا دے چې په نفي د صفات سلبيه چې مشائخ کوم دلائل وړاندې کړه دا داسې کمزورې دلائل دي چې د دې په وجه خو يو د طلباء عقائد خرابيدلے شي چې په خپل دين او مذهب باندې به بدګمانه شي او په احساس کمترئ کښې به واقع شي. دويم مخالفينُ ته به د طعن او تشنيع کولو موقع په لاس باندې راشي چې د اسلامي عقائدُ بنياد په داسې کمزورو او بيکاره دلائلُ باندې دے.

بَيَانُ دَلَائِلِ الْمُجَسِّمَةِ وَ الْجَوَابُ عَنْهُ

وَ احتَجَّ المخَالِفُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَّةِ وَ الْجِسمِيَّةِ وَ الصُّوْرَةِ وَ الْجَوَارِح ، وَ بِاَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدِيْنِ فُرِضَا لَا بُدَّ اَن يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا مُتَّصِلًا بِالاٰخَرِ مُمَاسًا لَهُ اَوْ مُنفَصِلًا عَنْهُ مُبَايِنًا فِى الْجِهَّةِ وَاللهُ تَعَالىٰ لَيسَ حَالًا وَّ لَا مَحَلًّا لِلعَالَمِ فَيَكُوْنَ مُبَايِنًا لِلعَالَمِ فِىْ جِهَّةٍ فَيَتَحَيَّزُ فَيَكُوْنُ جِسْمًا اَوْ جُزْءَ جِسْمٍ مُصَوَّرًا مُتَنَاهِيًا ، وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ وَهمٌ مَحْضٌ وَ حُكْمٌ عَلى غَيرِ الْمَحسُوْسِ بِاَحكَامِ الْمَحسُوْسِ ، وَالاَدِلَّةُ الْقَطعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّنزِيهَاتِ فَيَجِبُ اَن يُّفَوَّضَ عِلْمُ النُّصُوْصِ اِلَى اللهِ تعالىٰ عَلىٰ مَا هُوَ دَابُ السَّلَفِ اِيْثَارًا لِّلطَّرِيْقِ الْاَسْلَمِ ، اَوْ يُؤَوَّلَ بِتَاوِيلَاتٍ صَحِيْحَةٍ عَلىٰ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ دَفعًا لِمَطَاعِنِ الْجَاهِلِيْنَ وَ جَذْبًا لِضَبعِ الْقَاصِرِيْنَ سُلُوْكًا لِلسَّبِيْلِ الْاَحْكَمِ. **ترجمه:** او دليل نيولے دے مخالف په ظاهر د نصوصُ باندې په باره د جهت او جسميت او صورتونو او اندامونو کښې ، او پدې چې هر دوه موجوده چې فرض کړے شي ؛ نو ضروري ده چې يو د دې دواړو نه به متصل وي د بل سره او لګيدلے به وي ورسره ، او يا به منفصل او مبائن وي ترينه په جهت کښې ، او اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ نه حال دے او نه محل دے د عالَم دپاره «يعنې حُلول ئې ندے کړے» پس دا به په جهت کښې د عالَم نه مبائن وي ، پس متحيز شو ؛ نو شو جسم يا جزء د جسم ، صورت واله متناهي. او جواب دا دے چې دا خالص وهم دے او ټکول په غير محسوس دې أحکام د محسوس ، او دلائل قطعيه قائم دي په تنزيهاتُ د باري تعالىٰ باندې ، لهذا ضروري ده چې وسپارلے شي علم د نصوصُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ ته لکه څنګه چې دا عادت د سلفُ دے دپاره د غوره کولو د روغې لارے ، او يا به مؤل کولے شي په تأويلات صحيحه سره لکه چې دا مختاره کړې ده متأخرينُ ، دپاره د دفع کولو د طعن «اعتراض» د جاهلينُ ، او دپاره د راښکلو مټې د کوتاهي کونکو لره دپاره د چلولو لارې مضبوطې ته.

تَشرِيح: قوله: و احتجّ المخالف: ٦ـ دلائل د مخالفين ذکر کوي په باب د صفاتُ کښې. مراد د مخالفينُ نه مشبهه او مجسمه دي ، د دلائلُ نه مخکښې په باب د صفاتُ د باري تعالى کښې په اعتبار د ثبوت او عدم ثبوت سره چې کوم اختلاف دے هغه واضح کول ضروري دي.

﴿۱﴾.. **مُعَطِّلَه:** چې فلاسفه او معتزله دي وائي: چې د باري تَعَالىٰ دپاره هيڅ قسم صفت ثابت ندے.

﴿۲﴾.. **مُجَسِّمه**: وائی: چې هر قسم صفت د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت دے څنګه چې زمونږه دپاره ثابت دی، حتی چې د باری تَعَالیٰ دپاره جسم، جوهر، صورت، شکل، اعضآء او جوارح وغیره هم ثابت دی.

﴿۳﴾.. **مُشَبِّهه**: وائی: چې د باری تَعَالیٰ دپاره اعضآء ثابت دی البته جسم ورلره ندے ثابت.

﴿٤﴾.. **أهل السنة والجماعة**: وائی: چې د باری تَعَالیٰ دپاره صفات د کمال ثابت دی او صفات د نقص ترینه منتفی دی. اهل السنه بیا دوه ډلی دی چې روسته ئی تفصیل راځی. د دی تفصیل نه معلومه شوه چې معطله په باب د صفاتُ د باری تَعَالیٰ کښې تفریط کوی او مشبهه او مجسمه افراط کوی. او هر چې اهل السنة و الجماعة دی؛ نو دوی په صراط مستقیم روان دی **بین التعطیل و التشبیه**.

دلائل: د فریق اول «**معطله**» دلیل دا دے چې که صفات د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت شی؛ نو لازم به شی تعدد د قدمآء چې مستلزم دے تعدد د وجبآء لره. د دی مذهب تفصیل او په دوی رد روسته را روان دے. د فریق ثانی او ثالث چې مشبهه او مجسمه دی دوه قسمه دلائل دی ۱ـ **نقلیه**. ۲ـ **عقلیه**.

قوله: بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ: دا خلق دلیل نقلی د نصوص د ظاهر نه نیسی په اثبات د دغه صفاتُ باندی مثلاً :

۱ـ دوی وائی: چې باری تعالی «**ذوجهةٍ**» دے؛ څکه الله تعالی فرمائی: **الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ** [طه: ٥] **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ** [فاطر: ۱۰] د دی آیتین نه جهت د فوق معلومیږی د باری تَعَالیٰ دپاره، دغه شان په حدیث د صحیح مسلم: ۱/ ۳۸۱ کښې راځی نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د یوی زنانه نه تپوس وکړو «**أَيْنَ اللّٰهُ ؟**» هغی جواب ورکړو «**فِي السَّمَآءِ**» معلومه شوه د باری تَعَالیٰ دپاره جهت د فوق شته.

۲ـ دوی وائی: د باری تعالی دپاره «**جسم**» هم ثابت دے؛ څکه په صحیح مسلم :۸/ ٦۲ کښې روایت دے فرمائی: **وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً**. دا حدیثِ قدسی دے چې پدیکښې باری تَعَالیٰ د **تقرُّب بالشّبر** «ولیشت» او **اتیان بالهرْوَله** «په منډه» اطلاع ورکړی ده او دا تقرب او اتیان بغیر د جسم نه ممکن ندے، پدی وجه مشبهه ضاله د دینه د باری تَعَالیٰ دپاره جسمیت ثابتوی.

۳ـ دوی وائی: الله تعالی «**ذو صورةٍ**» هم دے دلیل حدیث د بخاری شریف پیش کوی چې روایة د ابوهریره رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ دے نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: «**خَلَقَ اللّٰهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا**» ﴿صحیح البخاری: ۸/ ٥۰﴾ معلومه شوه چې د باری تَعَالیٰ دپاره صورت هم شته.

٤ـ دوی وائی: د باری تعالی دپاره «**جوَارِح**» اندامونه هم شته لکه: لاس «**يَدٌ**» **قال الله تَعَالیٰ: يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** [الفتح: ۱۰] مخ «**وَجه**» لکه: **وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** [الرحمن: ۲۷] پنډئ «**سَاق**» لکه: **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ** [القلم: ٤۲] ګوتی «**إِصْبَعَيْن**» هم ثابت دی لکه په حدیث د صحیح مسلم: ۸/ ٥۱ کښې راځی: «**إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَٰنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ**» خپه «**قَدَم**» لکه حدیث کښې راځی: «**لن تمتلیء النار حتی یضع الجبار قدمه فیها، فتقول قط قط قد امتلأت**» ﴿غرائب التفسیر وعجائب التأویل: ۲/ ۱۱۳۳﴾ وغیره اندامونه.

قوله: وَبِأَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدَيْنِ: دا خلق دليل عقلي دا پيش كوي چې مثلاً دوه موجود څيزونه دي دا به د حالتينُ نه خالي نه وي ١ـ يا به د يو بل سره متصل وي پدې شان چې په يو بل كښې به ئې حلول كړے وي په حلول سرياني يا طرياني سره «كالمآء في الورد، او المآء في الكوز». ٢ـ يا به د يو بل نه منفصل وي پدې شان چې په جهت كښې به د يو بل نه مباين وي «كالسمآء و الارض» دريم شق او صورت نشته چې واسطه شي د دې په مينځ كښې. اوس واجب تَعَالىٰ او عالَم هم دوه موجود څيزونه دي، دا به هم د دغه حالتينُ نه خالي نه وي، اوس پديكښې اول صورت باطل دے؛ څكه واجب تَعَالىٰ به يا حال وي په عالَم كښې او يا به محل وي د عالَم دپاره، حلانكه واجب تَعَالىٰ نه حلول كړے دے په عالَم كښې او نه عالَم حلول كړے دے په واجب تَعَالىٰ كښې. لهذا شق ثاني متعين شو چې واجب تَعَالىٰ د عالَم نه منفصل دے او د عالَم نه په جهت كښې په بل طرف باندې دے، د دينه اول دا معلومه شوه چې د باري تَعَالىٰ دپاره جهت شته، او چې كله جهت راغے نو لازمًا به مُتَحيِّز هم وي، او چې مُتَحَيِّز شو؛ نو لازمًا به جسم وي او يا به جزء د جسم وي، او دا خبره په خپل ځائے كښې مُبَرهَنَه ثابته ده چې كوم شيءِ موصوف بالجسم وي هغه به متصوَّر، مُتناهي وغيره وي. لهذا د باري تَعَالىٰ دپاره دا ټول صفات ثابت شو.

قوله: والجواب أن ذٰلک وَهْمٌ: ٧ـ پدې عبارت سره مقصود د شارح رحمه الله مخالفين ته جواب وركول دي د دواړه قسمه دلائلُ نه. اول جواب د دليل عقلي نه وركوي؛ څكه دا ظاهر البطلان دے. چې دا قاعده پيش كول چې دوه موجود څيزونه به خامخا د يو بل سره متصل وي او يا به منفصل وي وهمي او خيالي خبره ده چې هيڅ قسم حقيقت نه لري، بلكه پديكښې قياس د غير محسوس «واجب تعالى» دے په محسوس «عالَم» باندې او دا قسم قياس قياس مع الفارق وي لهذا دا دليل په وهم بنا دے او په باب د عقائدُ كښې وهميات نه چليږي.

قوله: و الادلة القطعية: د مشبهه د دليل نقلي نه جواب كوي. چې يو طرف ته خو په تنزيهاتُ د باري تَعَالىٰ ادله قطعيه يقينيه قائم دي پدې شان چې دغه ټول خُرافات د وجوب سره منافي دي، لهذا د واجب تَعَالىٰ دپاره جسم، صورت، جهت، اعضآء وغيره ندي ثابت؛ څكه كه په ظاهر د دغه نصوصُ باندې عمل وكړو؛ نو د باري تَعَالىٰ دپاره به يو كريه شكل ثابت شي «العياذ بالله» مثلاً: كه مونږ «يَدْ» د واجب تَعَالىٰ دپاره ثابت كړو؛ نو په حديث د صحيح مسلم: ٦/ ٧ كښې راځي: «**إِنَّ الْمُقْسِطِيْنَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُوْرٍ، عَنْ يَمِيْنِ الرَّحْمٰنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِيْنٌ**» اوس په خارج كښې چې دواړه لاسونه په ښيءِ طرف پورې انختي وي؛ نو څومره د يرے او هيبتي شكل به وي، لهذا معلومه شوه چې دغه نصوص په ظاهر ندي حمل.

إعتراض: د دغه نصوصُ سره به څه كوو؟ **جواب:** دغه نصوص متشابهات دي چې د دې په باره كښې د اهل السنة والجماعة دوه رأې دي. ١ـ **متقدمين:** دوې توقف كوي او وائي: چې «**الله أعلم بمراده**» يعني د دې نصوصُ علم مونږ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته ورسپارو، دې ډلې ته «**مفوّضه**» وائي. او دا مذهب غوره مذهب دے د اكثرُ سلفُ من الصحابة و التابعين هم دا رائې ده او هم دا مذهب د امام أبوحنيفة رحمه الله دے، شارح رحمه الله هم دې لره ترجيح وركړې ده وائي: «**ايثارًا لِلطَّرِيقِ الْأَسْلَمِ**» يعني دا روغه لاره ده چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دپاره دا صفات ثابت دي او الله تَعَالىٰ ئې په مراد باندې

عالِم دے او زمونږه پرې ایمان دے کیفیت ئې واجب تَعَالیٰ ته معلوم دے. لکه د امام مالک رحمۃ اللہ علیہ وینا ده «**الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة**» (۱) دغه شان د ربیعة الرأی رحمۃ اللہ علیہ نه تپوس وشو د دې قول د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په باره کښې «**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى**» چې «**كيف استوى؟**» هغه جواب ورکړو: «**الكيف مجهول والاستواء غير معقول ويجب علي وعليك الإيمان بذلك كله**» متقدمین د سورة ال عمران په آية کریمه: **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ** [آل عمران: ۷] کښې په «**إِلَّا الله**» باندې وقف لازم ګڼړی.

۲ـ مذهب د متأخرينُ دے لکه امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیره چې دوی په دغه نصوص کښې تأویلات صحیحه کوی ؛ نو وائی چې د «**یَدْ**» معنی قدرت ، او د «**وَجْه**» معنی ذات ، د «**کشف السّاق**» معنی وضاحت ، او «**تقرُّب ، اتیان**» کنایه ده د سرعتِ توجه د رحمت نه. د «**اليه يصعد**» معنی قبولیت دے. او د «**خلق أدم على صورته**» معنی ده «**علي صفته من العلم والقدرة**» وغیره وغیره. دوی په «**إِلَّا الله**» باندې وقف لازم نه ګڼړی بلکه «**وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ**» پرې عطف کوی ، او وائی چې راسخین فی العلم چې علماء دی هم په معنی د دې باندې پوهیږی.

قوله: دفعا لمطاعن الجاهلين: دفع د اعتراض کوی چې متأخرین د متقدمین په رائې ولی عمل نه کوی چې طریق اسلم ده ؟ **جواب:** متأخرینُ دغه تاویلات د مجبوریٔ نه کړی دی ، هغه مجبوری دا وه چې د دوی په وخت کښې مجسمه او مشبهه ډلې پیدا شوی وی چې دوی د دغه متشابهاتُ نه هغه معانی اغستے چې هغه په حق د باری تَعَالیٰ کښې عیب او نقص وو ؛ نو دوی مجبوراً تاویلات وکړه چې د دې نصوصُ دغه مطلب ندے کوم چې تاسو اغستے دے بلکه د دې مطلب فلان دے چې دغه تاویل نه د باری تعالی سره او نه د نورو نصوصُ څه قسم تعارض لری. لکه په خه روسته زمانه کښې شیعه ګانو حروف مقطّعات بغیر د تکرار نه راجمع کړه او دا مقصد ئې ورلره جوړ کړو چې «**صِرَاطُ عَلِيٍّ حَقٌّ نُمْسِكُهُ**» «لاره د علی رضی اللہ عنہ حقه ده مونږه پرې مونګولی لګوو» پدې سره ئې خپل مذهب ثابتولو. مولانا اشرف علی تهانوی رحمۃ اللہ علیہ مجبوره شو او تاویل ئې وکړو چې د دے مجموعے دا مقصد ندے کوم چې تاسو اغستے دے بلکه د دې مقصد دے «**صَحَّ طَرِيْقُكَ مَعَ السُّنَّة**». د دې تفصیل نه معلومه شوه چې اختلاف د متقدمینُ او متأخرینُ حقیقی اختلاف ندے بلکه اختلاف لفظی دے. **بالفاظ دیگر:** دا اختلاف عصری اختلاف دے ؛ ځکه د امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ په زمانه کښې دغه فِرَقِ ضاله نه وو ؛ نو تاویل ته ضرورت نه وو ، او د امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ په دور کښې دغه فِرَقِ ضالّه پیدا شو ؛ نو تاویل ته هم ضرورت پیدا شو.

﴿وَلَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ﴾ اَیْ لَا يُمَاثِلُهُ اَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِالْمُمَاثَلَةِ الْاِتِّحَادُ فِي الْحَقِيْقَةِ فَظَاهِرٌ ، وَ اَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِهَا كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ بِحَيْثُ يَسُدُّ اَحَدُهُمَا مَسَدَّ الْاٰخَرِ اَیْ يَصْلُحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا لِمَا يَصْلُحُ لَهُ الْاٰخَرُ فَلِاَنَّ شَيْئًا مِّنَ الْمَوْجُوْدَاتِ لَا يَسُدُّ مَسَدَّهٗ فِيْ شَيْءٍ مِّنَ الْاَوْصَافِ فَاِنَّ اَوْصَافَهٗ مِنَ الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اَجَلُّ وَ اَعْلٰى

---

(۱).. عن يحيى بن يحيى أنه قال: "كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله ، الرحمن على العرش استوى فكيف استوى؟ قال: فاطرق مالك رأسه حتى علاه الرُّحضاء (إذا عَرِقَ المحْمُومُ من الحُمّٰى فهِيَ الرُّحضاءُ) ثم قال: الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا مبتدعاً ، فامر به أن يخرج" ﴿البيهقي وموقفه من الإلهيات ص: ۲۳٦﴾

مِمَّا فِي الْمَخْلُوْقَاتِ بِحَيْثُ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا. قَالَ فِي الْبِدَايَةِ: اِنَّ الْعِلْمَ مِنَّا مَوْجُوْدٌ وَعَرَضٌ وَعِلْمٌ مُحْدَثٌ وَجَائِزُ الْوُجُوْدِ وَ يَتَجَدَّدُ فِيْ كُلِّ زَمَانٍ فَلَوْ اَثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلّٰهِ تَعَالٰى لَكَانَ مَوْجُوْدًا وَ صِفَةً قَدِيْمَةً وَ وَاجِبَ الْوُجُوْدِ وَ دَائِمًا مِنَ الْاَزَلِ اِلَى الْاَبَدِ فَلَا يُمَاثِلُ عِلْمَ الْخَلْقِ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ هٰذَا كَلَامُهُ، فَقَدْ صَرَّحَ بِاَنَّ الْمُمَاثَلَةَ عِنْدَنَا اِنَّمَا يَثْبُتُ بِالْاِشْتِرَاكِ فِيْ جَمِيْعِ الْاَوْصَافِ حَتّٰى لَوْ اِخْتَلَفَا فِيْ وَصْفٍ وَاحِدٍ اِنْتَفَتِ الْمُمَاثَلَةُ. وَ قَالَ الشَّيْخُ اَبُو الْمُعِيْنِ رحمة الله عليه فِي التَّبْصِرَةِ اِنَّا نَجِدُ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَمْتَنِعُوْنَ مِنَ الْقَوْلِ بِاَنَّ زَيْدًا مِثْلٌ لِعَمْرٍو فِي الْفِقْهِ اِذَا كَانَ يُسَاوِيْهِ فِيْهِ وَ يَسُدُّ مَسَدَّهٗ فِيْ ذٰلِكَ الْبَابِ وَ اِنْ كَانَتْ بَيْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ بِوُجُوْهٍ كَثِيْرَةٍ، وَمَا يَقُوْلُهُ الْاَشْعَرِيُّ: مِنْ اَنَّهٗ لَا مُمَاثَلَةَ اِلَّا بِالْمُسَاوَاةِ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ فَاسِدٌ؛ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَ اَرَادَ الْاِسْتِوَاءَ فِي الْكَيْلِ لَا غَيْرُ وَ اِنْ تَفَاوَتَ الْوَزْنُ وَعَدَدُ الْحَبَّاتِ و الصَّلَابَةِ وَالرَّخَاوَةِ. وَ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا مُخَالَفَةَ لِاَنَّ مُرَادَ الْاَشْعَرِيِّ الْمُسَاوَاةُ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ فِيْمَا بِهِ الْمُمَاثَلَةُ كَالْكَيْلِ مَثَلًا. وَ عَلٰى هٰذَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُحْمَلَ كَلَامُ صَاحِبِ الْبِدَايَةِ اَيْضًا وَ اِلَّا فَاشْتِرَاكُ الشَّيْئَيْنِ فِيْ جَمِيْعِ الْاَوْصَافِ وَ مُسَاوَاتُهُمَا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ يَرْفَعُ التَّعَدُّدَ فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ التَّمَاثُلُ. **ترجمه:** او ندے مشابه د باری تَعَالٰی هیڅ شئ، یعنی مماثِل ندے د ده سره هیڅ شئ، که چې اراده کړے شي د مماثلت نه یو والے په حقیقت کښې پس ظاهره ده. او که چې اراده کړے شي په مماثلت سره کیدل د شیئین په داسې شان سره چې قائم کرخي یو په ځائے د بل باندې، یعنې صلاحیت لري هر یو د دې دواړو نه د هغه چې صلاحیت ئې لري هغه بل؛ نو پس یو شئ د موجودات نه داسې نشته چې ودرېږي په ځائے د باری تَعَالٰی په هیڅ شئ د اوصاف کښې؛ ځکه چې اوصاف د باری تَعَالٰی د علم او قدرت وغیره نه ډېر لوئ او اوچت شان واله دی د هغه نه چې په مخلوقات کښې دی په داسې شان چې هیڅ قسم مناسبت نشته په مینځ د دواړو کښې. ویلې دی په بدایه کښې: بیشکه زمونږه صفت علم یو موجود دے او عرض دے او علامه د حدوث ده او ممکن الوجود دے او نوے کیږي په هره زمانه کښې، پس که چرته مونږه ثابت کړو علم صفت د الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰى دپاره؛ نو دا به وي موجود، او صفت قدیمه، او واجب الوجود، او همیشه د ازل نه تر ابد پورې پس ندے برابر دا د علم د مخلوق سره په یوه وجه د وجوه کښې، دا کلام د صاحب البدایه شوه. پس یقینا ده تصریح کړې ده چې مماثلت زمونږه په نیز باندې ثابتیږي په اشتراک په ټولو اوصاف کښې، تر دې چې که چرته اختلاف راغلے وو په یو صفت کښې؛ نو مماثلت به منتفي وي. او ویلې دی شیخ ابو المعین رحمة الله عليه په تبصره کښې: بیشکه مونږه موندے کوو لغت واله چې منع نه کوي د وینا نه پدې خبره چې «زید مثل دے د عمرو په فقه کښې» که چې دے مساوي وي د ده سره په دغه فقه کښې او د هغې قائمقام کرځي په دغه باب کښې اګر که وي د دواړو په مینځ کښې مخالفت په ډېرو وجوه سره. او هغه چې وائي اشعري رحمة الله عليه: چې نشته دے مماثلت مګر په مساوات د شئین په ټولو وجوهٔ سره، دا فاسد دے؛ ځکه چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ویلې دی «خرسوئ غنم به غنمو په حال کون د دې کښې چې د یو بل مثل وي» او اراده کړے ئې دے پدې سره برابرتیا صرف په پیمانه کښې نه بل څه، اګر که په وزن کښې یا په شمیر د دانو او کلک والی نرم والی کښې ئې تفاوت وي. او ظاهره دا ده چې نشته دے څه مخالفت؛ ځکه مراد د اشعري په دغه څیز کښې برابرتیا ده په ټولو وجوهٔ سره په هغه وصف کښې چې په هغې کښې مماثلت مطلوب وي، لکه پیمانه شوه مثال په طور، او مناسب ده چې هم پدې حمل کړے شي وینا د صاحب البدایه، که داسې نه شي؛ نو اشتراک په منیځ د شیئین کښې په ټولو اوصافُ کښې او برابرتیا د دواړو په ټولو وجوهٔ کښې پورته کوي تعدد لره پس څرنګے به متصور شي مماثلت.

تَشْرِيْحْ: قوله: ولا يشبهه شيئ: غرض د ماتن رحمة الله عليه ۱۵ صفت سلبي ذکر کوي چې د باری تَعَالٰی سره هیڅ شئ مشابه نشته.

اُغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض په اوکړې «**اى لا يماثله**» سره. ﴿۲﴾.. دوه معنی د مماثلت به ذکر کړې «**أمّا اذا اريد / و أمّا اذا اريد**» سره. ﴿۳﴾.. د هرې یوې معنی په اعتبار سره به

دلیل د انتفا ذکر کړی «فظاهر/ فلأن شيئا» سره. ﴿٤﴾.. د تائید دپاره به وینا د صاحب البدایه را نقل کړی «قال فی البداية» سره. ﴿٥﴾.. تعارض به ذکر کړی په مینځ د کلامین د صاحب البدایة او جمهور کښې یا د صاحبِ البدایه په کلامین کښې «فقد صرح بان المماثلة» سره. ﴿٦﴾.. تناقض به ذکر کړی په مینځ د کلام د شیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیه او شیخ اشعری رحمۃ اللہ علیه کښې «و قال الشيخ ابو المعين رحمۃ اللہ علیه» سره. ﴿٧﴾.. دغه تعارضات به دفع کړی «و الظاهر انه لا مخالفة» سره.

قوله: ای لا يماثله شيء: ۱۔ سوال دا راځی چې کلام د ماتن رحمۃ اللہ علیه مشتمل دے په استدراک باندې او هر هغه کلام چې مشتمل وی په استدراک صحیح نه وی. کبری ظاهره ده ، دلیل د صغری دا دے چې د تشبیه معنی ده «اشتراک الشیئین فی الکیف» «کالمسک و العنبر فی الرائحة ، والشمس والنار فی الضوء» او د کیفیاتُ سلب د باری تَعَالیٰ نه مخکښې شوے دے پدې عبارت سره چې «و لا بالکیفیة» ؟ جواب: دلته د مشابهت دغه معنی نده مراده بلکه دلته ذکر د مشابهت او مراد ترینه مماثلت دے. اوس مماثلت څه ته وائی شارح رحمۃ اللہ علیه د دی دوه معنی کوی.

بَيَانُ الْمَعْنَيَيْنِ لِلْمُمَاثَلَةِ

قوله: أما اذا اريد بالمماثلة: ۲۔ اوله معنی د مماثلت ده «الاتحاد فی الحقيقة» یعنی د شیئین حقیقت او ماهیت او ذاتیات یو کیدل لکه: زید او عمرو مماثل دی یعنی د دواړو حقیقت یو دے چې «الحيوان الناطق» دے.

قوله: فظاهر: ۳۔ په معنی اوله سره دلیل د انتفآء ظاهر دے ؛ ځکه د باری تَعَالیٰ سره هیڅ څیز هم په ماهیت او حقیقت کښې مماثل نشته ، نه په ماهیت جنسی کښې او نه په ماهیت نوعی کښې ورنه لازم به شی ترکیب فی الواجب او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «دليل بطلان التالی» ظاهر دے. «دليل الملازمة» دا دے چې که مراد د ماهیت نه ماهیت جنسی شی ؛ نو پدی صورت کښې به مابه الاشتراک جنس وی او د جنس دپاره مابه الامتیاز فصل وی «لانّ كل ما له جنس فله فصل» پس لازم شو د باری تَعَالیٰ دپاره جنس او فصل ، او قانون دا دے چې «کل ما له جنس و فصل فهو مرکب ذهنا» او که مراد د ماهیت نه ماهیت نوعی شی ؛ نو پدی صورت کښې به مابه الاشتراک نوعَ وی او مابه الامتیاز به ئی تشخصات وی او تشخص د باری تَعَالیٰ عین دے د باری تَعَالیٰ سره عند الحکمآء ، لهذا دا مابه الامتیاز نه شی کیدے ؛ ځکه چې مابه الامتیاز غیر د شيء وی نه چې عین وی د شيء سره. اوس که د تشخص نه غیر واخلو ؛ نو پدی صورت کښې به بیا ترکیب لازم شی په باری تَعَالیٰ کښې چې باطل دے. نتیجه دا شوه چې د باری تَعَالیٰ سره د هیڅ شيء اتحاد فی الماهیت نشته. دویم دا چې که د باری تَعَالیٰ سره د یو څیز اتحاد فی الماهیت را شی ؛ نو لازم به شی تعدد د وجبآء او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «دليل بطلان التالی» ظاهر دے. «دليل الملازمة» دا دے چې د باری تَعَالیٰ سره که په کل ذاتیاتُ کښې شرکت راشی ؛ نو د باری تَعَالیٰ د ذاتیاتُ نه

وجوب او وجود هم دی لهذا دغه شئ به د باری تَعَالیٰ سره په وجوب او وجود کښې هم شریک شی پس لازم به شی تعدد د وجبآء چې منافی دے د توحید سره.

قوله: و أما اذا اريد: د مماثلت دويمه معنی ذکر کوی چې کيدل د شيئينُ دی په داسی شان سره چې هر يو د بل قائم مقام، سد مسد او نائب اوګرځی، يعنی پدی يو څيز کښې چې کوم صلاحيت دے دغه صلاحيت پدی بل کښې هم موجود وی، اوس که باری تَعَالیٰ پدی معنی سره مماثل د مخلوق شی؛ نو د دی معنی به دا وی چې په باری تَعَالیٰ کښې د کوم شئ صلاحيت موجود دے او په کوم څيز د باری تَعَالیٰ متصف کرځيدل صحيح دی هغه صلاحيت او اوصاف به په مخلوق کښې هم وی او مخلوق به قائم مقام د خالق هم جوړيږی.

قوله: فَلانٌ شيئًا من الموجُودَاتِ: په معنی ثانی سره دليل د انتفاء دا دے چې په موجوداتُ کښې هڅ شئ هم پدی معنی سره د باری تَعَالیٰ په هيڅ قسم صفت کښې قائم مقام نه شی ګرځيدے؛ ځکه د باری تَعَالیٰ اوصاف ډير اعلی او ارفع دی د مخلوق د اوصافُ نه.

قوله: فانَّ اوصَافَهُ من العِلْمِ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د سوال ده چې نه منم دا خبره چې د باری تعال په اوصافُ کښې شريک نشته؛ ځکه چې علم، قدرت، سمع، بصر وغيره صفات د الله تَعَالیٰ هم دی او د مخلوق هم دی؟ **جواب:** مذکوره اوصاف د باری تَعَالیٰ د مخلوق د هغی نه «**أرفع، أكمل، أشرف، أعظم، أعلى**» دی، او د مخلوق هغه «**أدون، أنقص، أحقر، أصغر**» او کمتر دی لهذا د صفات د باری تَعَالیٰ او مخلوق په مينځ کښې هيڅ قسم مناسبت نشته.

قوله: قال فی البداية (۱): ٤ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ د خپل دی قول دپاره چې «**لا مناسبة بينهما**» تائيد پيش کول دی په وينا د صاحب البدايه رحمۃ اللہ علیہ سره. صاحب البداية امام نور الدين البخاری رحمۃ اللہ علیہ په خپل کتاب «**البداية فی اصول الدين**» کښې د علم الهی او د علم د مخلوق تقابل ذکر کړے دے فرمائی: علم د مخلوق عرض دے، علامه د حادث ده يعنی حادث دے، ممکن الوجود دے، په هره زمانه او آن کښې متجدد او نوے کيږی. په خلاف د علم الهی چې دا قديم صفت دے، واجب الوجود دے، يعنی ثبوت ئی د باری تَعَالیٰ دپاره واجب او ضروری دے دا نه چې علم د باری تَعَالیٰ واجب دے؛ ځکه بيا تعدد د وجبآء راځی. دغه شان علم صفت د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت دے من الازل الی الابد لهذا علم د مخلوق د علم د خالق سره هيڅ قسم مماثلت نه لری.

قوله: فقد صرح بأن المماثلة عندنا: ٥ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره تعارض بين الكلامين ذكر کوی. دلته «صَرَّحَ» يا صيغه د فعل ماضی معلوم ده د باب افعال نه پدی صورت کښې به د دی دپاره فاعل صاحب البداية شی او تعارض به په مينځ د کلامين د صاحب البداية کښې شی چې دلته ده او ويل: چې «**فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه**» د دی عبارت نه دا معلومه شوه چې د مماثلت بين الشيئين دپاره اشتراک فی بعض الاوصاف کافی ګرځی يعنی تحقق د مماثلت په اشتراک د بعض اوصاف سره هم راځی؛ ځکه ده او ويل: چې په هيڅ وجه د وجوه ئی د يو بل سره مناسبت نشته.

---

(۱)ـ «البداية فی اصول الدين» للامام نور الدين ناصر الحق أبو المحامد أحمد بن محمود بن أبی بکر الصابونی البخاری الحنفی رحمۃ اللہ علیہ كتاب فی العقيدة على ملهب السادة الماتريدية «الاحناف» يمتاز بسهولة العبارة و لطيف الاشارة مع احتوائه دقائق تصلح للمبتدئين، وفيه استدلالاتٌ عقليةٌ برهانيةٌ على ملهب اهل السنة والجماعة فی العقائد و كذلك ملهب سادة الماتريدية فی المسائل التی خالفوا فيها الاشاعرة و غيرهم.

حالانکه ده تصریح کړی ده په بل ځائے کښې چې د مماثلت دپاره اشتراک په کل اوصاف کښې ضروری دے که په یو وصف کښې د دغه شیئینُ اختلاف راغے پس مماثلت منتفی شو. اوس پدی صورت کښې تناقض ظاهر دے په مینځ د کلامین د ده کښې. او یا «صُرِّحَ» صیغه د فعل ماضی مجهول ده پدی صورت کښې به معنی دا شی چې بعض علمآء تصریح کړی ده چې «انَّ المماثلة عندنا إنّما یثبت بالاشتراک الخ» او د صاحب البدایة د کلام نه د دی مخالف خبره معلومه شوه ، پدی صورت کښې به تعارض په مینځ د کلام صاحب البدایه او د تصریح د جمهورو کښې شی.

قوله: و قال الشیخ أبو المعین: ۶۔ تعارض په مینځ د کلام د شیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیه او شیخ اشعری رحمۃ اللہ علیه کښې ذکر کوی ، چې شیخ ابو المعین میمون بن محمد النسفی رحمۃ اللہ علیه المتوفی ۵۰۸ ھ په «تبصرة الادلة فی اصول الدین »(۱) نومی کتاب کښې د لغت نه استدلال کوی وائی: چې که یو کس د بل کس نه په ډیرو اوصافُ کښې اختلاف لری خو په یو وصف کښې ورسره شریک وی ؛ نو اهل لغت د دی شخصین په مینځ کښې پدی وصف کښې حکم د مماثلت لګوی. مثال په طور باندی زید د عمرو نه په شکل او صورت ، رنګ روغن ، اخلاق او عادات ، قد او قامت وغیره کښې خو مختلف دے البته په صفت د فقاهت کښې د یو بل سره برابر دی او د یو بل قائم مقام کیدے شی ؛ نو اهل لغت د دی دواړو په مینځ کښې پدغه وصف کښې د مماثلت حکم لګوی چې «زیدٌ مثلُ عمرٍو فی الفِقْهِ» د شیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیه د دی کلام نه معلومه شوه چې د مماثلت بین الشیئین دپاره اشتراک په بعض اوصاف کښې کافی دے په کل اوصافُ کښې اتحاد ضروری ندے.

قوله: و ما یقوله الاشعری رحمۃ اللہ علیه: شیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیه لګ اخوا په تبصره کښې په امام اشعری رحمۃ اللہ علیه باندی رد کوی فرمائی: چې اشعری چې دا ویل دی: چې مماثلت بین الشیئین چې راځی ؛ نو د دی دپاره مساوات من جمیع الوجوه ضروری دے دا خبره د ده فاسده ده ؛ وجه دا ده چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: «الحِنْطَةَ بالحنطةِ الخ یعنی بِیْعُوا الحِنطةَ بِالْحِنْطَةِ» غنم خرس کړئ په بدله د غنمو پداسی حال کښې چې دواړه یوشان «مُمَاثِل» وی ، اوس پدی حدیث کښې مراد د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د مماثلت نه استوی فی الکیل ده فقط اګر چې په وزن کښې یوشان نه وی او د دانو شمیر ئی هم یوشان نه وی او دغه دانے په سختیځ او نرمیځ کښې هم یوشان نه وی ، لهذا قول د اشعری رحمۃ اللہ علیه فاسد دے او دا هم معلومه شوه چې د مماثلت دپاره اشتراک په ټول اوصافُ کښې ضروری ندے. پدی تفصیل سره د کلام د شیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیه او شیخ أشعری رحمۃ اللہ علیه په مینځ کښې تعارض ظاهر دے.

قوله: و الظّاهِرُ أنّه لامُخالَفَةَ: ۷۔ شارح رحمۃ اللہ علیه اول د شیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیه او امام اشعری رحمۃ اللہ علیه د کلامین په مینځ کښې تعارض دفع کوی او بیا به تفریعةً علیه دغه مخکښې تعارض هم دفع کړی.

---

(۱).. تبصرة الادلة فی اصول الدین علی طریقة الامام ابی منصور الماتریدی رحمۃ اللہ علیه کتاب فی اصول الدین و علم الکلام ، یعد هذا الکتاب أصلا أصیلا من کتب العقیدة الاسلامیة علی مذهب اهل السنة والجماعة ، وطریقة الامام أبی منصور الماتریدی ، من تألیفات الامام أبی المعین میمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد بن مکحول بن الفضل النسفی الحنفی رحمۃ اللہ علیه من علمآء الأعلام المشهود لهم بغزارة العلم و کان اصولیًا فقیهًا متبحرًا فی العلوم و المعارف ، و یعد من أهم و أبرز علمآء الکلام و المناظرة و مؤلفاته تشهد بذلک کتبصرة الادلة ، و بحر الکلام ، و التمهید لقواعد التوحید. و اعترف معاصره بفضله ، و کان همزة الوصل بین السلف والخلف ، نقل عن السلف کالماتریدی رحمۃ اللہ علیه والاشعری رحمۃ اللہ علیه ، و أخذ عنه السلف کالإیجی رحمۃ اللہ علیه و الأئمة المجتهدین. عاش الامام ابو المعین رحمۃ اللہ علیه فی القرن الخامس و أوائل القرن السادس الهجری فی بلاد ما ورآء النهر «آسیا الوسطی حالیا» من بلاد المشرق الاسلامی ، ولد سنة ۴۱۸ أو ۴۳۸ ھـ الموافق: ۱۰۲۷ أو ۱۰۴۷ م. و توفی سنة ۵۰۸ ھ الموافق ۱۱۱۴ م.

حاصل ئی دا دے چې د شیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیہ خبره صحیح ده چې مماثلت بین الشیئین چې راځی ؛ نو دا په اشتراک فی بعض الاوصاف سره راځی ، پاتې شو د شیخ اشعری رحمۃ اللہ علیہ قول چې **«لا مماثلة الا بالمساواة من جمیع الوجوه»** ؛ نو دا معارض ندے د کلام د شیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیہ سره ؛ ځکه د اشعری د قول مطلب دا دے چې په کوم څیز کښې مماثلت مطلوب وی په هغی کښې به مساوات من جمیع الوجوه ضروری وی ، دا مقصد هیرګز نه دے چې د دواړو څومره اوصاف دی په هغی کښې به اشتراک او مساوات وی. مثلا په دغه مذکور حدیث کښې د ورکړے شوی او اغستلے شوی غنمو په مینځ کښې مماثلت فی الکیل مطلوب دے پدی شان سره چې په دغه وصف د کیل کښې به دواړه قسمونه بالکل مساوی وی چې لګ فرق به پکښې هم نه وی اګر که په نورو اوصاف کښې مساوات نه وی لکه چې مخکښې تیر شو. اوس پدی توجیه سره د امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ او شیخ ابوالمعین رحمۃ اللہ علیہ د کلامین په مینځ کښې تعارض ختم شو.

قوله: و علی هذا ینبغی أن یحمل: شارح رحمۃ اللہ علیہ تفریعةً علی هذا هغه مخکښې تعارض هم دفع کوی کوم چې په کلامین د صاحب البدایة یا د صاحب البدایه د جمهورُ سره وو ، شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی چې دغه تعارض دی هم پدی باندی حمل کړے شی ؛ وجه دا ده چې که دا توجیه ونکړے شی ؛ نو په دنیا کښې به تماثل بین الشیئین هرګز متحقق نه شی ؛ ځکه چې د مماثلت دپاره اشتراک فی جمیع الوجوه شرط شی ؛ نو دا تماثل نه بلکه اتحاد محض شو او دغه شیئین متعدد نه شو بلکه شئ واحد شو حلانکه د تماثل دپاره تعدد شرط دے ؛ ځکه تماثل باب تفاعل دے چې اشتراک من الجانبین غواړی. مثلا چا او ویل: «زیدٌ مِثْلُ عَمْرٍو» او په مماثلت سره ئی مساوات فی جمیع الاوصاف مراد کړو چې قد و قامت ، رنګ روغن ، تکلّم ، فقاهت علمیت وغیره په ټولو اوصافُ کښې دواړه مساوی دی ؛ نو د دی مقصد به دا وی چې زید او عمرو د یو کس دوه نمونه دی ؛ ځکه چې مساوات فی جمیع الاوصاف تعدد رفع کوی او چې تعدد رفع شو ؛ نو تماثل متحقق نه شو.

﴿وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَ قُدْرَتِهِ شَىْءٌ﴾ لِاَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعِجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نُقْصٌ وَ اِفْتِقَارٌ اِلٰى مُخَصِّصٍ مَعَ اَنَّ النُّصُوْصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُوْمِ الْعِلْمِ وَ شُمُوْلِ الْقُدْرَةِ فَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيْمٌ وَّعَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ. لَا كَمَا يَزْعَمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهُ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَ لَا يَقْدِرُ عَلٰى اَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ. وَ الدَّهْرِيَّةُ اَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ وَ النَّظَّامُ اَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى خَلْقِ الْجَهْلِ وَ الْقُبْحِ وَ الْبَلْخِىُّ اَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى مِثْلِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ وَ عَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى نَفْسِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ. **ترجمه:** او نشته دے یو شئ د علم او د قدرت د باری تَعَالٰی نه بهر ؛ ځکه چې جهالت په بعض او عاجزه کیدل د بعض نه نقصان او احتیاج دے مخصص ته ، سره د دینه چې نصوص قطعیه ګویا دی په عموم د علم او شمول د قدرت باندی ، پس دغه الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی په هر شئ باندی عالم دے او په هر شئ باندی قدرت لرونکے دے ، داسی نده لکه چې ګمان کوی فلاسفه چې باری تَعَالٰی علم نه لری په جزئیاتُ ، او قدرت نه لری په زیات د یو باندی ، او لکه چې ګمان کوی دهریه چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی علم نه لری په خپل ذات باندی ، او لکه چې ګمان کوی نظام معتزلی چې بیشکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی قدرت نه لری په پیدایښ د جهل او قبح باندی ، او لکه چې ګمان کوی بلخی چې بیشکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی قدرت نه لری په مثل د مقدور العبد باندی ، او لکه چې ګمان کوی عام معتزله چې بیشکه باری تَعَالٰی قدرت نه لری په عین مقدور العبد باندی.

تَشْرِيْح: قوله: ولا یخرج عن علمه: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ ۱۶ د صفات سلبیه نه ذکر کوی چې د علم او قدرت د باری تَعَالٰی نه هیڅ شئ هم بهر نشته ، دا قضیه سالبه کلیه ده ؛ ځکه چې

ماتن رحمۃ اللہ علیہ «شیئ» نکره په سیاق د نفی کښې واقع کړی ده چې إفاده د عموم السلب کوی او دیته سالبه کلیه وائی یعنی «لاشیئ من الاشیآء بخارج عن علمه و قدرته»

اعتراض: د شیئ اطلاق په ذات او صفاتُ د باری تَعَالیٰ باندی هم کیږی لهذا دا تعمیم چې «لا يخرج عن علمه و قدرته شيئ» په علم د باری تَعَالیٰ کښې صحیح دے خو په قدرت کښې نۍ صحیح ندے ؛ ځکه چې ذات د واجب تَعَالیٰ او صفات د باری تَعَالیٰ د قدرت د باری تَعَالیٰ نه خارج دی ، پدی معنی چې د باری تَعَالیٰ قدرت په خپل ذات او صفات باندی نشته ؛ ځکه د قدرت تعلقه تر ضدین سره راځی «کما سیأتی» ؛ نو که قدرت د باری تَعَالیٰ په ذات واجبی او صفاتُ د هغه باندی ثابت شی ؛ نو د دی وجود او عدم دواړه به جائز شی او دا باطل ده ؛ ځکه عدم په واجب تَعَالیٰ او صفاتُ د هغه باندی ممتنع دے نه چې جائز دے ؟

جواب: د جواب نه مخکښې یو تمهید ضروری دے. هغه دا چې د «شیئ» دوه معنی دی.

۱ـ **شیئ** په معنی ده «ما یمکن أن یخبر عنه واجبًا کان او ممکنًا او ممتنعًا» سره. پدی معنی سره «شیئ» واجب ، ممکن ، ممتنع دری واړه ته شامل دے ؛ ځکه چې د دی دری واړه نه خبر ورکول ممکن دی یعنی دا دری واړه مبتدأ واقع کیږی. مثلا: داسی ویلے کیږی «الواجب موجود ، و الممکن حادث و الممتنع محال»

۲ـ **شیئ** په معنی د «الموجود الخارجی» سره. یعنی شیئ هغه دے چې په خارج کښې وجود لری او محسوس بالبصر کړځی ، پدی معنی سره «شیئ» ممکن ته شامل دے فقط نه واجب تَعَالیٰ او نه ممتنعاتُ ته. پس د دی تمهید نه.... حاصل د جواب دا دے چې که د «شیئ» تعلق د علم سره مراد واخلے ؛ نو بیا به د «شیئ» نه معنی اوله مراده وی ؛ ځکه په علم د باری تَعَالیٰ کښې عموم دے حتیٰ چې باری تَعَالیٰ په خپل ذات او صفاتُ باندی هم علم لری ، پدی صورت کښې به معنی کوو «نشته دے هیڅ قسم شیئ بهر د علم د باری تَعَالیٰ نه» او که د «شیئ» تعلق د قدرت سره مراد واخلے نو بیا به د «شیئ» معنی ثانی مراده وی. معنی به دا شی چې «نشته دے هیڅ موجود خارجی بهر د قدرت د باری تَعَالیٰ نه» پدی صورت کښې به صرف ممکنات مراد کړے شی او واجب تَعَالیٰ او ممتنعات به تحت القدرت رانه شی.

سوال: چې ممتنعات تحت القدرت د باری تَعَالیٰ نه شی ؛ نو د دی سره عجز د باری تَعَالیٰ نه لازمیږی څه ؟ **جواب:** دا نُقص ممتنعاتُ ته راجع دے ؛ ځکه چې په ممتنعاتُ کښې دا صلاحیت نشته چې د باری تَعَالیٰ د قدرت لاندی راشی **فلا اشکال.**

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. عقلی دوه دلیله به ذکر کړی په سلب د دی صفت باندی «لان الجهل بالبعض/ و افتقار الی» سره. ﴿۲﴾.. دلیل نقلی ته به اشاره اوکړی «مع أن النصوص القطعية» سره. ﴿۳﴾.. تفریع به اوکړی په دلیل نقلی باندی «فهو بکل شیئ علیم» سره. ﴿٤﴾.. مخالفین د دی دعوی به ذکر کړی «لا کما یزعم الفلاسفة» سره. ﴿٥﴾.. دعوی د هر یو به ذکر کړی «من أنه/ أنه» سره.

قوله: لان الجهل بالبعض نقص: ۱۔ د اول دلیل عقلي حاصل دا دے چې دا دعوی اومنه چې «**لاشئ بخارج عن علمه و قدرته**» که دا نه مني ؛ نو د دی نقیض به مني ؛ ځکه ارتفاع د نقیضین محال ده ، او نقیض د دی مستلزم دے محال لره ، او مستلزم د مُحال مُحال وی (دیته قیاس خلف وائی) کبری ظاهره ده ، دلیل د صغری شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے. چې نقیض د سالبه کلیه موجبه جزئیه راځی بل طرف ته د علم نقیض جهل او د قدرت نقیض عجز دے ؛ نو لازم شو جهل بالبعض او عجز عن البعض. او جهل او عجز نقص دے په حق د باری تَعَالیٰ کښې **والله منزه عنه**.

قوله: و افتقار الی مخصص: دویم دلیل عقلي ذکر کوی چې خروج د بعض اشیاء د علم او قدرت د باری تَعَالیٰ نه مستلزم ګرځی احتیاج د باری تَعَالیٰ لره او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**بطلان التالی**» ظاهر دے ؛ ځکه افتقار او احتیاج علامه د حدوث ده. «**دلیل الملازمه**» دا دے چې د باری تَعَالیٰ تعلق باعتبار العلم والقدرة د ټولو اشیاء سره سواسی «**یوشان**» دے ، اوس په بعض علم او قدرت راتلل او په بعض باندی نه دا به د مُخَصِّص او مرجح په وجه باندی وی ورنه لازم به شی ترجیح بلامرجح ، پس لازم شو احتیاج د باری تَعَالیٰ مخصص او مرجح ته او دا د وجوب سره منافی ده.

قوله: مع ان النصوص القطعیة: ۲۔ دلائل نقلیه ته اشاره کوی چې نصوص قطعیه پدی باندی دال دی چې علم د باری تَعَالیٰ په هر شئ محیط دے او باری تَعَالیٰ په هر شئ قدرت لری کما قال تَعَالیٰ: **لِتَعۡلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا** [الطلاق: ۱۲]

قوله: فهو بکل شئ علیم: ۳۔ تفریع کوی په دغه دلائل نقلیه باندی په طور د نتیجے سره چې ثابته شوه دا چې واجب تَعَالیٰ په هر شئ علیم دے او په هر شئ ئی قدرت دے.

قوله: لا کما یزعم الفلاسفة: ۴۔ ۵۔ مخالفین د دی دعوی او د هغوی دعوی ذکر کوی ، او شارح رحمۃ اللہ علیہ دا خائی چې په متن کښې کومه دعوی بیان شوه دا دعوی اتفاق نده بلکه اختلافی ده چې ټول شپږ مذاهب دی پکښې.

۱۔ **أهل السنة والجماعة:** دوی هم دغه عقیده لری کومه چې په متن کښې بیان شوه چې علم د الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ محیط دے په کل اشیاء باندی ، عام د دینه که کلیات وی که جزئیات وی ، که خپل ذات او صفات وی او که غیر وی ، که مقدور العبد وی او که غیر مقدور العبد وی ، یعنی الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ علم تفصیلی لری په اشیاء باندی. دغه شان قدرت د باری تَعَالیٰ هم هر موجود خارجی ته شامل دے.

۲۔ **فلاسفه:** د دوی یوه دعوی دا ده: «**من أنه لا یعلم الجزئیات**» د دی د عوی حاصل دا دے چې واجب تَعَالیٰ په جزئیات علم نه لری بلکه صرف عالم بالکلیات دے. تفصیل المقام دا دے چې یو کلیات دی ، دویم جزئیات دی ، جزئیات بیا دوه قسمه دی. یو جزئیات مجرده دی لکه عقول. دویم جزئیات مادیه دی. دا بیا دوه قسمه دی. یو جزئیات مادیه متغیره دی لکه : زید ، عمرو ، بکر وغیره. دویم جزئیات مادیه غیر متغیره دی لکه: افلاک ، کواکب شو. فلاسفه وائی: چې باری تَعَالیٰ علم په کلیات او جزئیات مجرده باندی لری ، خو علم د باری تَعَالیٰ په جزئیات مادیه باندی نشته مطلقا.

دلائل: ۱۔ دلیل دا دے چې که علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په مطلقِ جزئیات مادیه باندی راشی ؛ نو لازم به شی کون د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ مادی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے. «**دلیل الملازمه**» دا دے چې علم عبارت دے د «**حصول صورة الشئ فی العقل**» نه. اوس که د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ سره د مادیات صورت حاصل شی ؛ نو واجب تَعَالیٰ به مادی شی. ۲۔ دلیل د مادیات متغیره دپاره دے. چې که علم د واجب تَعَالیٰ په جزئیات مادیه متغیره باندی راشی ؛ نو لازم به شی تغیر په علم د باری تَعَالیٰ کښې او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «**دلیل الملازمه**» دا دے چې مثلا علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په زید قبل خِلقته یو شان دے چې هغه علم د «**سَیُوْجَدُ زَیْدٌ**» دے ، بیا چې زید پیدا شو ؛ نو اوس تپوس کوم چې علم د باری تَعَالیٰ علم د «**سَیُوْجَدُ**» دے که علم د «**وُجِدَ**» دے ؟ که اول شق اخلے ؛ نو لازمیږی جهل فی الواجب ؛ ځکه زید موجود دے او علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د «**سَیُوْجَدُ**» دے لهذا تخلف د علم د معلوم نه راغے او دیته جهل وائی. او که شق ثانی اخلے ؛ نو لازم شو تغیر فی علم الواجب کښې ؛ ځکه تر اوسه علم د «**سَیُوْجَدُ**» وو او اوس بدل شو علم د «**وُجِدَ**» شو. او تغیر په علم د باری تَعَالیٰ کښې مستلزم دے تغیر لره په ذات د واجب تَعَالیٰ کښې ؛ ځکه د علم او معلوم په مینځ کښې علاقه د عینیت ده. «**بطلان التالی**» په دواړه صورتونو کښې ظاهر دے. معلومه شوه چې علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په جزئیات مادیه باندی نشته بلکه فقط په جزئیات مجرده او کلیات باندی علم لری ؛ ځکه پدیکښې تغیر نه راځی.

جواب: شارح رحمة الله علیه: پری رد وکړو چې «**لا کما یزعم**» د اول دلیل نه ئی جواب دا دے چې علم «**حصول الصورة**» دے خو په علم حصولی کښې او علم د واجب تَعَالیٰ په اشیآء باندی علم حضوری دے حصولی ندے چې حصول د صورت کوی د اشیآء نه ، لهذا مادی کیدل د واجب تَعَالیٰ نه لازمیږی. د دویم دلیل نه ئی جواب دا دے چې علم د باری تَعَالیٰ په زید قبل خلقته هم وو او بعد خلقته ئی هم شته او تغیر په علم د واجب تَعَالیٰ کښې ندے راغلے بلکه تغیر راغلے د ے په تعلقه د علم کښې چې قبل خلقته علم د واجب تَعَالیٰ متعلق وو په «**سَیُوْجَدُ**» پوری ، او پس د وجود نه ئی علم متعلق شو په «**وُجِدَ**» پوری ، او تعلقات د امور اعتباریه نه دی صفات ټول په تعلقات کښې حادث دی ، خو نه لازمیږی د حدوث د تعلق نه حدوث په صفت علم د واجب کښې. مثلا: یوه شیشه په دیوال لګیدلی ده یو ځل ورته زید ورښکاره شو او ځان ئی پکښې وکتلو او بل ځل عمرو ورښکاره شو ، ګوره تعلقه د شیشے سره بدل شوه خو په شیشه کښې تغیر رانغلو هم هغه شیشه ده. بلا تشبیه علم د باری تَعَالیٰ هم په تعلقه کښې بدل شو خو د دینه په علم کښې څه تغیر نه راځی.

قوله: و لا یَقْدِرُ علی اَکْثَرَ مِن وَّاحِدٍ: دا دویمه دعوی د فلاسفؤ ده چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د یو مقدور نه علاوه په زیاتُ قدرت نه لری او هغه یو مقدور دے «**عقل اول**» باقی ټول اشیآء غیر مقدور د باری تَعَالیٰ دی. دلیل د دوی یو قانون دے چې «**اَلْوَاحِدُ لَا یَصْدُرُ عَنْهُ اِلَّا الْوَاحِدُ**» یعنی صدور د کثیر بما هو کثیر د واحد بما هو واحد نه ، نه شی کیدے ؛ ځکه دا مستلزم کرځی کثرت لره په ذات واجبی کښې او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې واجب تعالی مُصَدِّر شی زید لره دا غیر دے د دینه چې مُصَدِّر شی عمرو لره. لهذا تغیر راغلو

په قدرت د باری تَعَالیٰ کښې او دا مستلزم دے تغیر لره په ذات د باری تعالی کښې او هغه مستلزم دے تعدد د واجب لره چې بطلان ئې ظاهر دے. اوس اللهتَبَارَكَ وَتَعَالىٰ دا کائنات داسې پیدا کړه چې عقل اول ئې پیدا کړو بس د الله تَعَالىٰ کار ختم شو. بیا عقل اول عقل ثانی او فلک اول پیدا کړو و هٰکَذَا اِلَی الْعَقْلِ الْعَاشِرِ کَمَا مَرَّ.

جواب: دا دلیل ستاسو په حماقت باندې بنا دے پدې شان چې یو انسان په یو وخت کښې مختلف کارونه کولے شی ؛ نو باری تَعَالىٰ به څنګه صدور د اشیاء کثیره نه شی کولے ، که تاسو وائی چې کثرت راځی ؛ نو دا کثرت په تعلقه کښې دے نه په صفتِ قدرت او نه په ذات د واجب کښې. علاوه لا دا وایو چې قاعده د صدور د کثیر بما هو کثیر پخپله د فلاسفؤ دپاره ناقضه ده پدې شان چې دوی وائی: عقل اول عقل ثانی او فلک ثانی پیدا کړو .... دغه شان عقل عاشر هیولی او صورت پیدا کړو چې د هغې نه صدور د باقی کائناتُ شوے دے. اوس مونږه تپوس کوو دغه شیئین چې صدور ئې د عقل اول نه شوے دے دا د ذات د عقل اول نه صادر دی که د شیٔ آخر نه ، اول صورت باطل دے ؛ ځکه دوی وائی **«الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»** او دلته د عقل اول نه شیئین صادر شو. او که دوی وائی چې په عقل اول کښې جهتین دی **«امکان ذاتی ، وجوب غیری»** د یو جهت نه عقل ثانی او د بل جهت نه فلک اول پیدا دے ؛ نو بیا مونږه دا تپوس کوو چې دغه جهتین د څه نه پیدا دی ، د ذات د عقل اول نه او که د شیٔ آخر نه ؟ که اول شق اخلئ ؛ نو بیا تخلف لازمیږی ، او که د دغه جهتینُ نه پیدا وی ؛ نو بیا تپوس کوو **«و هکذا فیلزم التسلسل»** لهذا د فلاسفؤ دواړه دعوی باطل شوے او د اهل السنة والجماعة دعوی ثابته شوه چې **«لا شیٔ بخارج عن علمه وقدرته»**

قوله: و الدهریة: ۳۔ مذهب د دهریه دے. دهریه هغه فرقه ده چې دوی د وجود د صانع ندی قائل دوی وائی: چې نظام د عالَم خود بخود چلیږی نه ئې څوک چلونکے شته ، نه ئې خالق شته ، نه ئې مالک او نه قیوم. البته په دهریه کښې یوه ډله شته چې هغوی د صانع العالَم قائل دی وائی: چې صانع او چلونکے د عالم شته خو د هغې سره **«دهر»** شریک او معاونِ دے. دلته مراد د **«دهریه»** نه هم دا ډله ده. د دوی دعوی دا ده چې **«أنه لا یعلم ذاته»** یعنی باری تَعَالىٰ په خپل ذات علم نه لری. دلیل په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره دا وائی چې **«لو کان الواجب عالما بذاته فیلزم التعدد و التکثر فی ذاته تعالی لکن التالی باطل فالمقدم مثله»** **«دلیل بطلان التالی»** ظاهر دے ؛ ځکه مونږه توحید د باری تَعَالىٰ ثابت کړے دے **«دلیل الملازمه»** دا دے چې علم نسبت دے منتسبین غواړی چې هغه عالِم او معلوم دی ، او قانون دا دے چې په مابین د منتسبین کښې مغایرت وی لهذا که الله تَعَالىٰ عالِم بذاته شی ؛ نو دغه واجب به هم عالِم او هم معلوم شی او د یو بل نه به مغائر وی او متغائرین متعدد وی لهذا لازم شو تعدد او تکثر په ذات واجبی کښې.

جواب: منم چې علم نسبت دے تقاضا د منتسبینُ متغائرینُ هم کوی. خو دا ضروری نده چې دغه منتسبین دی متغائرین بالذات وی بلکه تغایر اعتباری هم کافی کیږی او دلته تغایر اعتباری شته چې واجب تَعَالىٰ چې عالِم دے د دی جهت غیر دے د دینه چې معلوم دے او تعدد په تغائر حقیقی کښې راځی نه په تغائر اعتباری کښې مثلا: یو ډاکټر بیمار شو او خپل علاج ئې

پخپله وکړو؛ نو دا ډاکټر هم مريض دے او هم معالِج دے خو د دينه نه لازميږي تعدد او تکثر په ذات د ډاکټر کښې؛ ځکه تغاير اعتباری دے. دغه شان په باري تَعَالیٰ کښې هم تعدد نه شي راتلے. دويم جواب دا دے چې علم نسبت کيدل او تغاير د منتسبين شرط کيدل په علم حصولي کښې دی نه په علم حضوری کښې.

قوله: و النظام: ٤۔ مذهب د نظام معتزلی (۱) دے. د ابراهيم بن سيار النظام المعتزلی دعوی دا ده چې: «**أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح**» چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ په خلق الجهل و القبح باندی قادر ندے. دليل ئې دا دے چې د جهل او قبح د پيدا ښت دوه صورتونه دی. يا به په وخت د خلق الجهل و القبح کښې علم د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ د دی په جهل او قبح وی يا نه؟ که علم ئې وی او بيا ئې هم پيدا کوی؛ نو لازميږی قباحت او جهالت په حق د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ کښې؛ ځکه خلق الجهل جهالت دے او خلق القبح قباحت دے. او که علم د الله تَعَالیٰ نه وی؛ نو لازميږی جهل د باری تَعَالیٰ. او دا دواړه خبری باطل دی د واجب تَعَالیٰ تنزيه ترينه ضروری ده. لهذا د باری تَعَالیٰ د لوئئ او عظمت ساتلو دپاره ضروری ده چې مونږه دا او وايو چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ په خلق الجهل والقبح باندی قادر ندے. دويم دليل ئې دا دے چې که اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ په خلق الجهل و القبح قادر شی؛ نو لازم به شی نسبت د دی اشياء الله تَعَالیٰ ته او دا نسبت صحيح ندے.

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی زعم هم رد وکړو. چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ خالق الجهل و القبح دے پس د دينه چې د باری تَعَالیٰ علم وو په جهل او قبح باندی. خو خلق الجهل و القبح قبيح ندے بلکه کسب الجهل و القبح قبيح کار دے، او باری تَعَالیٰ خالق د جهل او قبح دے نه چې کاسب د جهل او قبح. دويم دا چې د باری تَعَالیٰ نه د هيڅ څيز صدور هم قبيح ندے.

قوله: و البلخی: ٥۔ مذهب د أبو القاسم بلخی (۲) دے. د ده دعوی دا ده چې «**أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد**» دليل ورلره يو دا وائی: چې بنده چې کوم افعال کوی دغه افعال به يا طاعات وی، يا به معاصی وی او يا به عبث او لا يعنی کارونه وی، او دا دری واړه کارونه د شان د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ سره منافی دی. دويم دليل دا وائی: چې که بنده په کوم شئ قادر وی او اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ د هغی په مثل

---

(۱).. هو ابراهيم بن سيار بن هانئ النظام المعتزلى البصرى ولد فى البصرة، واختلف فى عام ولادته اختلافا كبيرا، وتجمل اقوال ميلاده ما بين عام ۱٦۰ هـ و ۱۸٥ هـ تتلمذ فى الاعتزال على يد أبى الهذيل العلاف ثم انفرد عنه و كوّن له مذهبا خاصًا «النظاميه» و كان أستاذ الجاحظ توفى فى بغداد و اختلف أيضا فى زمن وفاته ما بين عام ۲۲۱ هـ و عام ۲۲۹ هـ كان من كبار المتكلمين وهو من أكابر شيوخ و علماء المعتزلة. ﴿فضل المعتزلة و طبقات المعتزلة: ۲٦٥﴾ وكان يقول: (إن الله لا يقدر على الظلم ولا الشر، ولو كان قادرا لكنا لا نأمن وقع ذلك، وإن الناس يقدرون على الظلم)؛ وصرح بأن الله لا يقدر على إخراج أحد من جهنم، وأنه ليس يقدر على أصلح مما خلق. قال الذهبى رادا عليه: (القرآن والعقل الصحيح يكذبان هؤلاء ويزجرانهم عن القول بلا علم، ولم يكن النظام ممن نفعه العلم والفهم وقد كفره جماعة. وقال بعضهم: كان النظام على دين البراهمة المنكرين للنبوة والبعث ويخفى ذلك ... ورد أنه سقط من غرفة وهو سكران، فمات فى خلافة المعتصم أو الواثق). ﴿موسوعة مواقف السلف فى العقيدة والمنهج والتربية: ۳/ ۳۹۹﴾

(۲).. هو عبد الله بن احمد بن محمود أبو القاسم البلخى الشهير بالكعبى من متكلمى المعتزلة البغداديين صنّف فى الكلام كُتبا كثيرة و أقام ببغداد مدة طويلة و انتشرت بها كتبه، ثم عاد الى بلخ فأقام بها الى حين وفاته، قال ابن الخلكان: العالم المشهور كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم «الكعبية» و هو صاحب مقالات. و من مقالته: أن اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ ليست له ارادة و أن جميع افعاله واقعة منه بغير ارادة و لا مشية منه لها، و ايضا هو يقول ان للعبد اجلين القتل و الموت. وكان من كبار المتكلمين و له اختيارات فى علم الكلام توفى مستهل الشعبان سنة سبع عشرة و ثلثة مائة، والكعبى نسبة الى بنى كعب و البلخى نسبة الى بلخ احدى مدن خراسان. ﴿وفيات الاعيان ج: ۲ ص: ٤٥﴾

قادر شي ؛ نو لازم به شي بنده مماثل د باری تَعَالیٰ او دا هم باطل ده ؛ ځکه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشوری: ۱۱]

جواب: د دلیل اول نه ئی جواب دا دے چې بنده کله دغه کارونه کوی ؛ نو دغه کیفیات مذکوره چې «طاعت ، معصیت ، عبثیت» په وجود کښې راځی ، خو چې کله الله تَعَالیٰ دغه کارونه کوی ؛ نو دغه کیفیات په وجود کښې نه راځی ؛ ځکه چې افعال د باری تَعَالیٰ معلل بالاغراض ندی بلکه باری تَعَالیٰ د اغراضُ او د دواعی د اغراضُ نه منزه او پاک دے ، لهذا د دغه کارونو صدور بغیر د غرض نه د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ نه ممکن دی. د دویم دلیل نه ئی جواب دا دے چې د باری تَعَالیٰ قدرت ازلی او ابدی دے او د بنده قدرت حادث او ممکن دے «فلا مماثلة بینهما» دغه شان د واجب تَعَالیٰ قدرت په مقدور العبد شته خو په مرتبه د خلق کښې او د بنده قدرت پرې شته خو په مرتبه د کسب کښې ، پس بیا د دواړو په مینځ کښې څه مماثلت پاتی نه شو.

قوله: و عامة المعتزلة: ٦ـ مراد د عامُ معتزلوْ نه «أبو علی الجبائی و اتباعه» دی. د دوی دعوی دا ده چې «أنه لا یقدر علی نفس مقدور العبد» چې په کوم څیز چې د بنده قدرت شته د باری تَعَالیٰ دپاره بعینه په هغه څیز قدرت نشته. دلیل ور لره یو دا وائی: چې که چرته قدرت د باری تَعَالیٰ په عین فعل العبد باندی جائز شی ؛ نو لازم به شی توارد د علتین مستقلتین په معلول واحده باندی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «دلیل الملازمة» ظاهر دے. «دلیل بطلان التالی» دا دے چې په معلول واحده باندی توارد د علتین ځکه باطل دے چې مونږه تپوس کوو چې دغه معلول لره وجود کوم یو علت ورکړے دے ؟ ۱ـ فقط یو معلول د دغه دواړو نه. ۲ـ دغه معلولینُ من حیث المجموعه. ۳ـ هر واحد د معلولینُ. اول صورت باطل دے ؛ ځکه لازمیږی خُلف پدی معنی چې دغه علتین دواړه مونږه علت تسلیم کړی دی او ته وائی: چې وجود یو ورکړے دے. او دویم صورت هم باطل دے ؛ ځکه د علتینُ من حیث المجموعه تاثیر رجع یو ته کیږی ؛ نو بیا خلف لازم شو. او دریم صورت هم باطل دے ؛ ځکه چې پدی صورت کښې یا لازمیږی «تحصیل الحاصل» دا په هغه صورت کښې چې دغه دویم علت بعینه د دغه مخکښې علت وجود ورکړی. او یا «کون الشئ الواحد موجودًا بوجودین». او تحصیل الحاصل او کون د شئ واحد موجود بالوجودین دواړه باطل دی. اوس کله چې دغه دری واړه صورتونه باطل شو ؛ نو توارد د علتین مستقلتین په معلول واحده باندی هم باطل شو لهذا ثابته شوه چې «الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ لیس بقادر علی نفس مقدور العبد وهو المطلوب».

دویم دلیل: دوی وائی: چې که د باری تَعَالیٰ دپاره قدرت په عین فعل د بنده ثابت شی ؛ نو لازم به شی محالات کثیره او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے د محالات نه په ځان ساتے. «دلیل الملازمة» دا دے چې که په فعل العبد «مثلا حرکتُ یدِ زیدٍ» باندی قدرت د باری تَعَالیٰ هم ثابت شی ؛ نو دا ممکنه ده چې د یو اراده په یو جانب پوری متعلق شی مثلا: په مثبت طرف پوری. او د بل اراده په بل جانب پوری متعلق شی مثلا: په منفی طرف پوری. اوس دری صورتونه دی. ۱ـ دواړه ارادے به صادریږی. ۲ـ دواړه ارادے به نه صادریږی. ۳ـ د یو اراده به صادریږی او د بل نه. او دا دری واړه صورتونه محال دی. اول محال دے په وجه د اجتماع النقیضین باندی. دویم محال په وجه د ارتفاع النقیضین باندی. دریم محال پدی وجه چې لازمیږی قدرت د احدهما مع عجز الآخر. لهذا دغه فعل مَعْرَض وجود ته نه شی راوتلے.

جواب: د اول دلیل نه ئی جواب دا دے چې توارد د علتین مستقلتین په معلول واحده ناروا دے خو هله چې جهت ئی یو وی، او دلته جهت مختلف دے؛ ځکه قدرت د باری تَعَالیٰ په مرتبه د خلق کښې دے، او قدرت د عبد په مرتبه د کسب دے. د دویم دلیل نه ئی جواب دا دے: چې قدرت د باری تَعَالیٰ په نسبت د قدرت العبد باندی قوی، اعلیٰ او عمده دے. او د بنده هغه ضعیف ناقص او کوتاه دے، اوس که په مقابله د قدرت د باری تَعَالیٰ کښې قدرت د بنده کار ونکړی؛ نو خیر دے هیڅ محال نه لازمیږی.

بَيَانُ حُكْمِ الصِّفَاتِ الثُّبُوتِيَّةِ

﴿وَ لَهُ صِفَاتٌ﴾ لِمَا ثَبَتَ مِنْ اَنَّهُ تعالىٰ عَالِمٌ قَادِرٌ حَيٌّ اِلىٰ غَيْرِ ذٰلِكَ وَ مَعْلُوْمٌ اَنَّ كُلًّا مِنْ ذٰلِكَ يَدُلُّ عَلىٰ مَعْنًى زَائِدٍ عَلىٰ مَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ وَلَيْسَ الْكُلُّ اَلْفَاظًا مُتَرَادِفَةً وَاَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ على الشَّيْءِ يَقْتَضِيْ ثُبُوْتَ مَاْخَذِ الْاِشْتِقَاقِ لَهُ فَتَثْبُتُ لَهُ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَ الْحَيٰوةِ وَ غَيْرِ ذٰلِكَ. لَا كَمَا يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّهُ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهُ وقَادِرٌ لا قُدْرَةَ لَهُ اِلىٰ غير ذٰلك فَاِنَّهُ مُحَالٌ ظاهِرٌ بمنزِلَةِ قَوْلِنَا اَسْوَدُ لاسَوَادَ لَهُ. وقد نَطَقَتِ النُّصُوْصُ بِثُبُوْتِ عِلْمِه و قُدْرته وَ غَيْرِهِمَا و دَلَّ صُدُور الْاَفعَالِ المتقَنَةِ عَلىٰ وُجُودِ عِلْمِه و قُدْرَتِه لَا عَلىٰ مُجَرَّدِ تَسمِيَتِه عَالِمًا و قَادِرًا، ولَيس النِّزَاعُ فِى العِلم و القُدْرَةِ الَّتِى هِىَ من جُمْلَةِ الكَيفِيَّات و الملكَاتِ لِمَا صَرَّحَ بِه مَشَائِخُنَا رحمهم الله من اَنَّ الله تعالىٰ حَيٌّ و لَهُ حَيٰوةٌ اَزَلِيَّةٌ لَيْسَتْ بِعَرَضٍ و لا مُسْتَحِيْلَ الْبَقَاءِ و الله تَعَالىٰ عالِمٌ و لَهُ علمٌ ازلىٌّ شامِلٌ لَيْسَ بِعَرَضٍ و لَا مُسْتَحِيْلَ الْبَقَاءِ و لَا ضَرُوْرِيٌّ و لا مُكْتَسَبٌ و كَذا فِى سَائِرِ الصِّفَاتِ، بَلِ النِّزَاعُ فى اَنَّهُ كَمَا اَنَّ لِلْعَالِمِ مِنَّا عِلْمًا هُوَ عَرَضٌ قائمٌ بِهِ زَائِدٌ عَلَيْهِ حَادِثٌ، فَهَلْ لِلصَّانِعِ الْعَالِمِ عِلْمٌ هُوَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ قائمةٌ به زائِدَةٌ عَلَيهِ و كذا جميعُ الصِّفاتِ فَاَنْكَرَهُ الفَلاسِفَةُ و المعتزِلَةُ و زَعَمُوا اَنَّ صِفَاته عَيْنُ ذَاتِه بمعنىٰ اَنَّ ذاته يُسَمّٰى باعْتِبَارِ التَّعَلُّقِ بالمعلومَاتِ عالمًا و بالمقدُوراتِ قَادرًا اِلىٰ غير ذٰلِكَ فلَا يَلزَمُ تَكَثُّرٌ فى الذَّات و لَا تعدُّدٌ فى القُدَمَاءِ و الوَاجِبَاتِ. والجَوَابُ ماسَبَقَ من اَنَّ المسْتَحِيْل تَعدُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِيمةِ و هُوَ غَيْرُ لَازِمٍ و يَلزَمُكُمْ كَوْنُ العِلْمِ مثلًا قُدْرَةً وحيٰوةً و عَالِمًا وحيًّا و قادِرًا وصانِعًا لِلعَالَمِ وَمعبُودًا لِلْخَلْقِ وكَوْنُ الْوَاجِبِ غيرُ قائِمٍ بذاته اِلىٰ غير ذٰلِكَ مِنَ المحَالاتِ. ترجمه: او د دغه الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دپاره صفات دی. کله چې ثابته شوه دا خبره چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ عالم دے، قادر دے، ژوندے وغیره دے، او معلومه ده چې دا ټول دلالت کوی په یوه معنی زائده په مفهوم د واجب باندی، او ندی دا ټول الفاظ مترادفه، او دا چې صدق د مشتق په یو شی باندی تقاضا کوی د ثبوت د مأخذ الاشتقاق د هغه دپاره، پس ثابته شوه دا چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دپاره صفت د علم، قدرت حیوة او د دینه علاوه شته. داسی نده لکه چې ګمان کوی معتزله چې بیشکه باری تَعَالیٰ عالِم دے خو علم ورله نشته، او قادر دے خو قدرت ئی نشته، د دینه علاوه نور داسی؛ ځکه چې دا خو ښکاره محال ده. په منزله د دی وینا زمونږه ده چې "فلانکے خیز" تور دے خو تور والے پکښې نشته. او یقینا ګویا دی نصوص په ثبوت د علم دپاره د باری تَعَالیٰ او قدرت وغیره باندی. او دلالت کړے دے مضبوط افعال د باری تَعَالیٰ په وجود د علم او قدرت د ده باندی نه په صرف نوم "تسمیه" ورکولو د عالم، قادر باندی. او نده دا نزاع په هغه علم او قدرت کښې چې هغه د جملے د کیفیاتُ او ملکاتُ نه دی؛ د وجه د هغه نه چې تصریح کړی ده مشائخُ زمونږه چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ ژوندے دے او د ده دپاره ازلی ژوند دے، چې ندے عرض، او نه داسی چې بقاء ئی محال او ممنوع ده. او نه ضروری او نه

کښې دے. او دغه شان به تولو صفاتُ کښې. بلکه نزاع پدیکښې ده چې لکه زمونږه د یو عالِم دپاره علم دے چې هغه عرض دے، قائم دے په هغه پورې، زائد دے په هغه باندې، حادث دے؛ نو آیه شته د صانع عالِم دپاره داسې علم چې هغه صفت ازلی قائم په ده پورې زائد په ده باندې وی، او دغه شان په تولو صفاتُ کښې. پس انکار کړے دے د دینه فلاسفۇ او معتزلۇ، او کمان ئې کړے دے چې بیشکه صفات د باری تَعَالیٰ عین دی د ذات د باری تَعَالیٰ سره پدی معنی چې ذات د ده مسمی کولے شی په اعتبار د تعلق د ده د معلوماتُ سره عالِم، او د مقدورات سره قادر، دغه شان د نورو صفاتُ حال هم دغه شان دے. پس نه لازمیږی تکثر فی الذات او نه تعدد د قدمآء او واجباتُ. او جواب هغه دے چې مخکښې تیر شوے دے چې محال تعدد د ذوات قدیمه دے او دا لازم ندے په مونږه. او لازمیږی په تاسو باندې کیدل د علم مثلا قدرت، حیوة، عالِم، حی، قادر او صانع د عالَم او معبود د مخلوق او کیدل د واجب غیر قائم بذاته او دغه شان نور محالات.

تَشْرِیْح: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیہ په دریمه دعوی د مقصود کښې لګیا وو چې اثبات الصفات وو د صانع العالَم دپاره، مخکښې ئې صفات سلبیه یعنی تنزیهات د باری تَعَالیٰ ذکر کړه؛ نو اوس ئې شروع وکړه په اثبات د صفاتُ ثبوتیه د باری تَعَالیٰ کښې او په بیان د حکم د دیکښې، بیا ماتن رحمۃ اللہ علیہ صفات سلبیه مقدم کړه؛؛ څکه سلب العیوب مرتبه د تخلّی ده او ثبوت د صفات کمالیه مرتبه د تحَلّی ده او مرتبه د تخلّی مقدم وی په مرتبه د تحَلّی باندې کما مرّ.

چونکه په صفات ثبوتیه کښې اختلاف دے په مختلف جهتونو سره. ۱۔ بعض خلق د نفس صفاتُ د باری تَعَالیٰ نه انکار کوی، ماتن رحمۃ اللہ علیہ اول په دغه خلقو رد کوی فرمائی: «و لَهُ صِفاتٌ» پدی دعوی کښې «له» خبر مقدم او «صفاتٌ» مبتدا مؤخره ده، او تقدیم د خبر إفاده د حصر او اختصاص کوی، معنی دا شوه چې «د واجب تَعَالیٰ دپاره څه مخصوص صفات دی چې د بل چا دپاره ندی».

۲۔ بعض نور خلق د دی د ازلیت نه انکار کوی، ماتن رحمۃ اللہ علیہ به په دغه خلقو هم رد اوکړی پدی عبارت سره چې «ازلیةٌ».

۳۔ بعض نور خلق وائی چې صفات د باری تَعَالیٰ شته خو قائم بالغیر دی ماتن رحمۃ اللہ علیہ په دغه خلقو هم رد اوکړی پدی عبارت سره چې «قائمةٌ بذاته»

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیل عقلی به ذکر کړی پدی دعوی چې د باری تَعَالیٰ دپاره صفات شته «لما ثبت من أنه» سره. ﴿۲﴾.. مخالفین د دی دعوی به ذکر کړی «لا کما یزعم المعتزلة» سره. ﴿۳﴾.. رد به اوکړی په هغوی باندې «فانه محال ظاهر» سره. ﴿٤﴾.. دلائل نقلیه طرف ته به اشاره اوکړی «و قد نطقت النصوص» سره. ﴿۵﴾.. تحریر د محل النزاع به اوکړی «و لیس النزاع» سره. ﴿٦﴾.. دعوی او دلائل د فلاسفۇ او معتزلۇ به ذکر کړی «فأنکره الفلاسفة و المعتزلة» سره. ﴿۷﴾.. دوی ته به جواب اوکړی د جانب د اهل السنة والجماعة نه «و الجواب ماسبق» سره. ﴿۸﴾.. رد به اوکړی په مذهب د فلاسفۇ او معتزلۇ باندې «و یلزمُکم کون العلم» سره.

قوله: لما ثبت من أنه: ۱۔ دلیل عقلی بنا دے په یو څو مقدماتُ باندې. ۱۔ مقدمه: «لما ثبت» یعنی عقلًا شرعًا دا ثابت ده چې د باری تَعَالیٰ دپاره د کمال صفات شته مثلًا: اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ عالِم، قادر، حی وغیره دے او د دینه انکار عقلًا و شرعًا نه شی کیدے. ۲۔ مقدمه: «و معلوم ان کلا من ذلک معنی زائدًا» یعنی دغه صفات چې مونږه ئې باری تَعَالیٰ لره ثابتوو دا معنی زائده ده په مفهوم د واجب باندې، لهذا تعریف د صفت پری صادق دے. ۳۔ مقدمه: «و لیس الکل الفاظًا مترادفةً» یعنی

دغه صفات د باري تَعَالىٰ الفاظ مترادفه ندي د واجب سره چې په يو باندي حساب شي؛ ځکه ترادف عبارت دے د «اتحاد الشئين في المفهوم» نه، او د دي ټولو صفاتُ مفهومات جدا جدا دے مثلا: «واجب ما لا يحتاج في وجوده الى الغير» ته وائي. «عِلَمْ مبدأ الانكشاف» ته وائي. «قَادِرْ ذات من له القدرة و مُوجِد العالَم» ته وائي. دغه شان د هر يو صفت مفهوم جدا جدا دے، معلومه شوه چې دا ټول صفاتِ مختلفه دي نه مترادفه. ٤۔ مقدمه: «و أنَّ صدق المشتق على الشئ» يعني كله د نصوصُ نه دا ثابته شوه چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ عالِم، قادر، سميع، بصير وغيره دے؛ نو حمل د دي صفاتُ به په باري تَعَالىٰ صحيح وي چې «الله عالِم، قادر» وغيره. اوس قانون دا دے چې د كوم ذات دپاره مشتق ثابت شي؛ نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتق به په دغه ذات پوري قائمه وي. لكه: د «زيدٌ كاتبٌ» مقصد دا دے چې د كاتب مبدأ چې كتابت دے په زيد پوري قائم ده. لهذا كله چې باري تَعَالىٰ عالِم شو؛ نو د عالِم مبدأ الاشتقاق چې علم دے دا به په واجب تَعَالىٰ پوري قائمه وي. پس د باري تَعَالىٰ دپاره «علم، قدرة، حيوة، سمع، بصر» وغيره صفات ثابت شو.

قوله: فثبت له صفةٌ: فا تفريعيه ده، يعني كله چې دغه دري مقدمات ثابت شو او مُسَلَّمْ شو؛ نو دغه صفات به د باري تَعَالىٰ دپاره ضرورةً مني.

قوله: لا كما يزعم المعتزلة: ٢۔ مخالفين د دي دعوى معتزله دي چې دوى وائي: اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ خو عالِم دے خو مبدأ د دي مشتق چې عِلَم دے هغه پوري قائمه نده. دغه شان قادر دے خو قدرت پوري قائم ندے.

قوله: فانه محالٌ ظاهرٌ: ٣۔ رد كوي په معتزلؤ باندي. چې دا خو صريح محال خبره ده د عقل نه خلاف ده په منزله د دي خبري زمونږه ده چې فلانكے شئ تور دے خو تور والے پکښې نشته. فلانكے شئ سپين دے خو سپين والے پکښې نشته. دا داسې خبرى دي چې ماشومان ورته هم محال وائي. اوس دا خبره چې غلطه شوه؛ نو دا هم غلطه ده چې الله تَبَارَكَوَتَعَالىٰ عالم، قادر دے خو علم، قدرت ئې نشته.

قوله: وقد نطقت النصوص: ٤۔ دلائل نقليه طرف ته اشاره كوي چې په نصوص قطعيه سره صفات د باري تَعَالىٰ دپاره په مُحْكَمْ غير مُبْهَمْ عباراتُ سره ثابت دي چې عالِم، قادِر، حَيّ، سميع، بصِير، شائِي، مُرِيْد دے. دغه شان په كتاب الله كښې د باري تَعَالىٰ د افعال متقنه «المضبوطُ افعال» ذكر دے چې باري تَعَالىٰ د دنيا دا دومره لويه كارخانه چلوى، دا غټے غټے كُرَى د افلاک، شمس و قمر، كواكب او سيارات ئې په حركت لګولى دي او انسان ته ئې پديكښې د فكر سوچ كولو تلقين كړے دے او توجه د مخلوق ئې را كرځولى ده چې: ﴿لَخَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧]: دغه شان فرمائي: ﴿اَفَلَا يَنْظُرُوْنَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَاِلَى السَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَاِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَاِلَى الْاَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [الغاشية: ١٧ - ٢٠]. دى اشياء ته چې كتل وشي؛ نو هر عقل سليم واله به بے اختياره اقرار كوي چې واجب تَعَالىٰ موصوف دے په صفات كماليه باندي.

قوله: وليس النزاع: ٥۔ تحرير د محل النزاع كوي. وجه دا ده چې كله يوه خبره د معنيين صلاحيت لري چې په هغي كښې د يوے معنى په اعتبار سره هغه بديهي البطلان وي؛ نو په دغه

صورت کښې دغه معنی محل د نزاع نه شي جوړيدلے او دغه نزاع فاسد نزاع کرځي. پدې وجه شارح رحمہ اللہ تحرير د محل النزاع کوی چې وخائی چې نزاع په صفات کښې د اهل السنة والجماعة و بين المعتزلة حقيقی نزاع ده ، دا نه چې لفظي ده. د تحرير د محل النزاع نه مخکښې دوه اصطلاحات يادول ضروری دی. ۱ـ **کيفيات:** جمع د کيفيت ده چې «حَال» ته وائی. او «حَال» د نفس هغه کيفيت دے چې غير راسخ **مُيَسَّر الزَّوال** وی لکه: د مبتدی طالب العلم سبق. ۲ـ **ملکات:** جمع د **مَلَکَةٌ** ده. او ملکه عبارت دے د هغه کيفيت د نفس نه چې راسخ **مُتَعَسِّرُ الزَّوال** وی. لکه د مدرس سبق. خلاصه دا شوه چې کيفيت او ملکه دواړه عرض او صفت د نفس دی چې حادث دی.

اوس حاصل د تحرير د محل النزاع دا دے چې کوم علم او قدرت چې د جملے د کيفياتُ او ملکاتُ نه دی هغه چرته هم محل د نزاع ندے ؛ ځکه چې زمونږه مشائخ ، يعنی علمآءُ تصريح کړی ده چې علم او قدرت بلکه ټول صفات د باری تَعَالیٰ ازلی دی په عروض ندی موصوف نه دا چې بقآء ئې محال ده او په بداهت نظارت باندی هم ندی موصوف. او کيفيات او ملکات خو د قبيلے د اعراضُ نه دی چې حادث دی. لهذا کوم علم او قدرت وغيره صفات چې د قبيلے د کيفيات او ملکات نه دی هغه عندنا و عند المعتزلة اتفاقًا د باری تَعَالیٰ نه منتفی دی او دا چرته هم محل د نزاع نده **بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ**. بلکه نزاع پدی خبره کښې ده چې لکه څنګه په مونږه کښې يو عالِم وی چې د هغه د عالِم کيدو مطلب دا دے چې د دغه کس دپاره صفتِ علم ثابت دے داسی علم چې د ده د ذات نه يو زائد څيز دے ، عرض او حادث دے ؛ نو آيه د باری تَعَالیٰ د عالِم کيدو هم دا مطلب دے چې د ده دپاره حقيقی صفت د عِلم ثابت دے چې دغه عِلم معنی زائده ده په ذات واجبي باندی ، او قائم هم په ده پوری ده ، او قديم ازلی صفت دے ؟

قوله: فانکره الفلاسفة: ٦ـ پس د تحرير د محل النزاع نه د فلاسفؤ او معتزلؤ دعوی ذکر کوی چې فلاسفه او معتزله د داسی صفاتُ د باری تَعَالیٰ نه انکار کوی. دعوی ئې دا ده «**و زعموا أَنَّ صفاته عَيْنُ ذاته**» يعنی صفات د باری تَعَالیٰ عين دی د ذات د باری تَعَالیٰ سره.

قوله: بمعنى أن ذاته يسمّٰى: پدی عبارت سره غرض د شارح رحمہ اللہ دفع د سوال ده چې کله صفات د باری تَعَالیٰ عين شو د ذات د باری تَعَالیٰ سره ؛ نو چونکه صفات د باری تَعَالیٰ خو ډير دی ؛ نو دا خو تکثر راغے په ذات واجبي کښې ، دغه شان تعدد د قدمآء او وجبآء راغے او دا خو بالاتفاق باطل دے ؟ **جواب:** حاصل الجواب دا دے چې علم ، قدرت وغيره صفات د ذات د باری تَعَالیٰ نه زائد اشيآء ندی چې حقيقی صفات شی بلکه دغه عالِم ، قادر کيدل د باری تَعَالیٰ اعتباری او اضافی څيزونه دی پدی معنی چې ذات د باری تَعَالیٰ په اعتبار د تعلق د معلومات سره عالِم دے ، او په اعتبار د تعلق د مقدورات سره قادر دے ، او په اعتبار د تعلق د مسموعات سره سميع ، او د مبصرات سره بصير دے. غرض دا چې باری تَعَالیٰ من کل الوجوه واحد لاشريک له دے البته تعلقات ئې کثير دی.

قوله: فلا يلزم تکثر: دا تفريع ده په جواب باندی چې کله معتزله او فلاسفه ذات د باری تَعَالیٰ من کل الوجوه واحد او تعلقات ئې ډير کرځوی ؛ نو نه تکثر په ذات د باری تَعَالیٰ کښې راځي او نه تعدد د قدمآء او وجبآء راتلے شی ؛ ځکه چې دغه تعلقات د ذات د باری تَعَالیٰ نه يو خارجي

شيء دے لهذا د دی د کثرت د وجه نه په ذات د باری تَعَالیٰ کښې کثرت نه شی راتلے. البته کوم خلق چې د باری تَعَالیٰ دپاره صفات په معنی زائده علی الذات ثابتوی لکه اهل السنة والجماعة؛ نو د هغوی په نیز باندی تعدد د قدماء راځي چې مستلزم دے تعدد د وُجباء لره.

قوله: و الجواب ما سبق: ۷۔ حاصل د جواب عن جانب اهل السنة والجماعة دا دے چې تاسو دا الزام ولګوو چې د اهل السنة والجماعة په نیز باندی تعدد د قدماء راځي او دا باطل دے؛ نو جواب مخکښې تیر شوے دے چې دلته دوه څیزونه دی. ۱۔ **تعدُّدُ ذَوَاتٍ قدیمةٍ.** ۲۔ **تعدُّد صفاتِ قدیمةٍ.** پدیکښې اول محال دے خو زمونږه په نیز هغه لازمیږی نه؛ ځکه مونږه به تعدد د ذوات قدیمه باندی نه یو قائل. او دویم لازم شوے دے خو هغه محال ندے، یعنی تعدُّد د صفات قدیمه.

قوله: و یلزمکم کون العلم: ۸ ـ رد کوی په مذهب د معتزله او فلاسفه باندی: چې صفات د باری تَعَالیٰ عین کنړل د ذات د واجب تَعَالیٰ سره مستلزم کرځی محالات کثیره لره؛ وجه دا ده چې د عینیت تعلق د جانبینُ نه وی پدی وجه که صفات د باری تَعَالیٰ عین شی د ذات د باری تَعَالیٰ سره؛ نو ذات د باری تَعَالیٰ به هم عین وی د هر یو صفت سره. او پدی صورت کښې به دا ویل جائز شی چې «علم عینِ قدرت دے؛ ځکه چې علم عین دے د ذات د باری تَعَالیٰ سره او قدرت هم عین دے د ذات د باری تعالی سره؛ نو علم عین قدرت د باری تَعَالیٰ شو» دغه شان علم عین حیوة شو؛ ځکه علم عین دے د ذات د باری تَعَالیٰ سره او ذات د باری تَعَالیٰ عین حیات دے لهذا علم عین حیات شو. دغه شان علم عین ذات دے او ذات د باری تَعَالیٰ عالِم دے معبود د مخلوق دے لهذا علم عین عالِم او علم عین معبود د مخلوق شو. الغرض صفات لره عین کنړل د ذات د باری تَعَالیٰ سره مستلزم کرځی محالات کثیره لره لکه: علم عین قدرت، حیات، عالم، قادر، معبود الخلق، واجب تَعَالیٰ غیر قائم بالذات وغیره کیدل دا محالات لازمیږی لهذا صفات عین ذات کیدل هم محال شو.

﴿أَزَلِيَّةٌ﴾ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْكَرَامِيَّةُ مِنْ أَنَّ لَهُ صِفَاتٌ لٰكِنَّهَا حَادِثَةٌ لِاسْتِحَالَةِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ ﴿قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ﴾ ضَرُوْرَةَ أَنَّهُ لَا مَعْنىٰ لِصِفَةِ الشَّيْءِ إِلَّا مَا يَقُوْمُ بِهِ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ مِنْ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهِ لٰكِنَّ مُرَادَهُمْ نَفْيُ كَوْنِ الْكَلَامِ صِفَةً لَهُ لَا إِثْبَاتُ كَوْنِهِ صِفَةً لَهُ غَيْرُ قَائِمٍ بِذَاتِهِ. **ترجمه:** دغه صفات ازلی دی. داسی نه لکه چې کرامیه وائی چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دپاره صفات شته لیکن حادث دی؛ ځکه چې قیام د حوادث مُحال دے په ذات د باری تَعَالیٰ پوری. قائم دی په ذات د واجب تَعَالیٰ پوری. د وجه د بداهت د دینه چې نشته دے معنی د صفت د شيء دپاره مګر دا چې دغه شيء به قائم وی په هغې پوری. داسی نده لکه چې معتزله ګمان کوی، دا چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ متکلم دے په داسی کلام چې قائم دے په بل چا پوری، لیکن مقصود د دوی پدی سره نفی د کیدلو د کلام ده صفت د باری تَعَالیٰ دپاره، نه ثابتول د کیدلو د کلام صفت د باری تَعَالیٰ دپاره چې نه وی قائم په ذات د باری تَعَالیٰ پوری.

تَشْرِيْح: قوله: ازلیة: غرض د ماتن رحمه الله علیه خو په باب د صفات ثبوتیه کښې دویمه دعوی ذکر کوی د اهل السنة والجماعة چې صفات د باری تَعَالیٰ ازلی دی.

اَلْكِرَامِيَةُ

قوله: لا كما يزعم الكرامية: شارح رحمه الله مخالفين د دی دعوی ذکر کوی چې کرامیه دی. «كِرَامِيَه» یا «كَرَّامِيه» يوه كلاميه ډله ده چې منسوب ده د وخت مشهور صوفی ، زاهد ، عابد ، مبتدع أبو عبد الله محمد بن كرام السجستانی المتوفی ٢٥٥ هـ ته ، دا ډله په قرن ثانی د هجرئ کښې پیدا شوه په سجستان کښې ، کله چې خلافت د عباسی خاندان سره وو ، د دی ډلی توثیق ، تائید او نصرت د وخت بادشاه «سلطان محمود بن سبکتین یا سبکتګین» او د ده ځوی «محمد» کولو چې دوی به د کرامیه تعلیم طرف ته ترغیب ورکولو ، د دینه روسته دا ډله په قرن سادس کښې په عروج شوه په دغه وخت کښې د دی ډلی مشر «اسحاق بن محمش یا محمشاد» او د دینه روسته د ده ځوے «أبو بکر» وو.(١)

قوله: من أن له صفاتٌ: د دی ډلی یوه عقیده دا ده چې صفات باری تَعَالیٰ لره ثابت دی خو حادث دی ازلی ندی. یو دلیل: دا وائی چې تحقق د صفاتُ بغیر د متعلق نه ، نه شی کیدے لکه: سمع بغیر د مسموع نه ، بصر بغیر د مبصر نه ، کلام بغیر د مخاطب نه ، نه شی متحقق کیدے ، مسموع ، مبصَر او مخاطب حادث دی لهذا د دی متعلقات به هم حادث وی. دویم دلیل: دا وائی: چې په صفات د باری تَعَالیٰ کښې تغیر راځی مثلا: علم د اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ د زید د پیدایش نه مخکښې په «سَيُوْجَدُ» وو ، پس د وجود د زید نه علم د «وُجِدَ» شو ، او پس د موت د زید نه علم د «كَانَ مَوْجُوْدًا» شو. اوس دا خو تغیر راغے په صفت د علم کښې او تغیر علامه د حدوث ده لهذا صفات د باری تَعَالیٰ حادث شو.

جواب: صفات ټول په تعلقاتُ کښې حادث دی خو نه لازمیږی د دینه حدوث د صفت او نه د ذات. دغه شان د دویم دلیل جواب دا دے دغه تغیر په تعلقه کښې راځی او په تعلقات کښې صفات حادث دی.

قوله: لاستحالة قیام الحوادث: غرض د شارح رحمه الله رد کول دی په کرامیه باندی چې صفات د باری تَعَالیٰ حادث کیدے نه شی ورنه لازم به شی باری تَعَالیٰ محل د حوادثُ او دا باطل ده. دویم

---

(١)..**مِنْ عَقَائِدِهِمْ:** د دی ډلی افکار او معتقدات د اهل السنة والجماعة نه مختلف وو. مثلاً: ١ـ عقیده ئې د «تجسیم المعبود» وه ، یعنی معبود زمونږه صاحب الجسم و الحدود والنهایة دے ، او د باری تَعَالیٰ دپاره باقاعده لاسونه ، مخ وغیره اعضآء شته. ٢ـ دا چې «أن الله تَعَالیٰ لا يقدر على اعادة الاجسام والجواهر» بلکه د الله تَعَالیٰ قدرت صرف په اول پیدایش د دی دے. ٣ـ امامت په اجماع د امت سره ثابتیږی نص او تعیین نه پکښې ضرورت نشته. ٤ـ اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ محل د حوادث ګرځیدلے شی په دپکښې هیڅ قباحت نشته. ٥ـ تول فرَق د دی امت به جنت ته ځی. ٦ـ انبیآء کرام **صلواة الله علیهم** معصوم ندی بلکه د دوینه صدور د صغائر کبائر کیدے شی ، ألبته دروغ به نه وائی. ٧ـ میت لره غسل ورکول او جنازه پری کول دواړه مسنون دی. ٨ ـ عبادات مونځ ، روژه ، زکوة او حج وغیره بغیر د نیت نه صحیح کیږی. دری وائی چې نیت د اسلام چې په ابتدا کښې شوے دے هغه کافی دے. ٩ـ ایمان عبارت دے فقط د اقرار لسانی نه تصدیق وغیره نه ضرورت نشته. ١٠ـ په کنده لباس کښې او په کنده ځائے باندی مونځ جائز دے ، ځکه چې د طهارت حصول په ازاله د احداث سره ضروری دے نه په ازاله د انجاس. د دینه علاوه نور هم ډیر کنده عقائد د دوی شته دا یو څو بطور نمونه ذکر کړے شوے. کرامیه په خپل مینځ کښې بیا دولس ډلو ته تقسیم دی چې لړئی ډلی پکښې دا دی: «العبادية ، التونية ، الزرينية ، الاسحاقية ، الوحدانية ، الهيصمية» ﴿الفصل لابن حزم:٢/١١١﴾ ﴿الملل و النحل للشهرستانی: ١/ ١٤٤/١٥٨﴾

دا چې که صفات د باری تعالیٰ حادث شی ؛ نو تپوس کوو چې دغه صفات حادثه صفات د کمال دی که د نقصان ؟ که صفات د کمال وی ؛ نو لازمیږی خالی والے د باری تعالیٰ په ازل کښې د کمال نه. او که دغه صفات د نقصان وی ؛ نو لازمیږی اتصاف د باری تعالیٰ په نقص باندی الآن. او دا دواړه شقه باطل دی. معلوم شوه چې صفات د باری تعالیٰ ازلی دی حادث نه دی.

قوله: قائمة بذاته: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو دریمه دعوی ذکر کول دی په باب د صفات کښې چې دغه صفات د باری تعالیٰ قائم دی په ذات د باری تعالیٰ پوری.

أغراض الشارح رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیل به ذکر کړی پدی دعوی باندی د عرف او لغت نه «ضرورة أنه لا معنی» سره. ﴿۲﴾..مخالفین د دی دعوی به ذکر کړی «لا کما یزعم المعتزلة» سره. ﴿۳﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «لکن مرادهم» سره.

قوله: ضرورة أنه لا معنی: ۱۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ په دعوی مذکوره باندی استدلال ذکر کوی د عرف او لغت نه حاصل ئې دا دے: چې صفت د شئ هغه ته وائی چې په چا پوری قائم وی لکه: **بَیَاض** به صفت د **ثَوْب** هله وی چې دغه **بَیَاض** په **ثَوْب** پوری قائم وی. اوس که **بَیَاض** قائم بالجدار وی او نه وائی «**ثوبٌ أبیضُ**» نو دا د عرف او لغت دواړو نه خلاف خبره ده. لهذا «**حیوة ، علم ، قدرة**» وغیره چې صفات د باری تعالیٰ دی ؛ نو د دی به هم دا مطلب وی.

قوله: لا کما یزعم المعتزلة: ۲۔ مخالفین د دعوی معتزله دی دوی وائی چې د باری تعالیٰ دپاره صفات دی خو قائم بذاته نه دی بلکه قائم بالغیر دی ، یعنی د باری تعالیٰ دپاره صفات حقیقیه نشته بلکه اعتباری دی. مثلا: باری تعالیٰ متکلم بکلام دے خو د دی دا مطلب ندے چې صفتِ کلام به باری تعالیٰ پوری قائم دے بلکه د دی مطلب دا دے چې الله تبارک وتعالیٰ متکلم بکلامٍ دے چې قائم بالغیر دے چې لوح محفوظ ، یا جبرئیل علیه السلام یا نبی علیه السلام دے.

قوله: لکن مرادهم: ۳۔ دفع د سوال ده چې د معتزلؤ د دی تعبیر نه معلومه شوه چې دوی د باری تعالیٰ دپاره صفات تسلیموی خو قائم بالغیر ئې ګڼړی حلانکه لګ مخکښې تا او ویل چې معتزله او فلاسفه د صفات د باری تعالیٰ نه بالاستقلال انکار کوی بلکه وائی چې «**أن صفاته عین ذاته**» یعنی صفات د باری تعالیٰ عین دی د ذات د باری تعالیٰ سره او اعتباری اشیاء دی. **و ما هٰذا إلّا تعارضٌ و تدافعٌ ؟ جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې د دی تعبیر نه مقصود د معتزلؤ د باری تعالیٰ دپاره داسی صفت ثابتول ندی چې قائم بالغیر وی ؛ ځکه چې دا خبره خو بدیهی البطلان ده بلکه مقصود د دوی نفی د صفت کلام ده د باری تعالیٰ نه. لهذا د «**أن الله تعالیٰ متکلم بکلام هو قائم بغیره**» مقصد دا دے چې کلام صفت حقیقی د باری تعالیٰ ندے بلکه باری تعالیٰ موجِد د کلام دے. **جواب:** د اهل السنة والجماعة د طرف نه دا دے چې مشتقی د چا دپاره ثابت شی ؛ نو د دی مقصد دا وی چې مأخذ الاشتقاق د دغه مشتقی به قائم وی په دغه شئ پوری ، دا نه چې دغه شئ به موجِد د دغه مأخذ الاشتقاق وی.

اَلتَّمهِيدُ وَبَيَانُ الاِعتِرَاضِ

و لمّا تَمَسَّكَتِ المعتزِلَةُ بِاَنَّ فِیْ اِثْبَاتِ الصِّفَاتِ اِبْطَالُ التَّوْحِيْدِ لِمَا اَنَّهَا مَوْجُوْدَاتٌ قَدِيْمَةٌ مُغَايِرَةٌ لِّذَاتِ الله تعالى فَيَلْزَمُ قِدَمُ غَيْرِ الله تعالى وَ تعدُّد القُدَمَآءِ بل تَعدُّد الوَاجِبِ لذاتِه على مَا وقعتِ الْاِشارةُ اِلَيْهِ في كَلَام المتقدمِينَ والتَّصْرِيْحُ به في كَلَامِ المتاَخِّرِيْنَ مِنْ انَّ وَاجِبَ الْوُجُوْدِ بِالذَّاتِ هُوَ الله تَعَالىٰ وصِفَاتُهُ ، و قَدْ كُفِّرَتِ النَّصَارىٰ بِاِثْبَاتِ ثَلٰثَةٍ مِّنَ القُدَمآء فَمَا بالُ الثَّمَانِية او اَكثر ؟ اَشَارَ اِلَى الجواب بِقَوْلِهٖ ﴿وَ هِیَ لَا هُوَ وَ لَا غَيْرُهٗ﴾ يعنى انّ صِفَات الله تعالىٰ لَيْسَتْ عين الذَّاتِ و لَا غَيْرَ الذَّاتِ فَلَا يَلْزَم قِدَم الغَيْرِ و لَا تَكَثُّرُ القُدَمَآء. و النَّصَارىٰ و اِن لَّمْ يُصَرِّحُوْا بالقُدَمَآء المتغَايِرَةِ لٰكِنْ لَزِمهُم ذٰلِکَ لانَّهُم اَثْبَتُوا الْاَقَانِيْمَ الثَّلٰثَةَ هِیَ الْوُجُوْدُ و الْعِلْمُ و الحيٰوة و سَمُّوها الاَبَ و الاِبْنَ ورُوح القِدْسِ وَ زَعَمُوا انَّ اُقْنُوْمَ العِلْمِ قَدْ اِنْتَقَلَ اِلىٰ عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَجَوَّزُوْا الْاِنْفِكَاکَ وَ الْاِنْتِقَالَ فَكَانَتْ ذَوَاتٍ مُتَغَايِرَةٍ. ترجمه: او كله چې دليل نيولے وو معتزلو په نفى د صفاتُ باندى پدى چې په ثبوت د صفات كښې د بارى تَعَالىٰ دپاره ابطال د توحيد لازميږى ؛ ځكه چې دغه صفات به داسې موجودات وى چې قديم به وى مغاثر به وى د ذات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ نه ، پس لازميږى قدم د غيرالله او تعدد د قدمآء بلكه تعدد د واجب لذاته بنا په هغه چې واقع شوى ده ديته اشاره په كلام د متقدمين كښې او تصريح پدى په كلام د متأخرين كښې هغه دا چې واجب الوجود بالذات الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ دے او صفات د هغه دى. او يقينا د كفر نسبت شوے دے نصارى ته په اثبات د درى قدمآء باندى پس څه حال به وى د اَته او د ديرو ، پس مصنف رحمة الله عليه اشاره وكړه جواب ته په خپل قول سره چې «و هى لا هو ولا غيره» يعنى بيشكه صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ نه عين دى د ذات د بارى تَعَالىٰ سره او نه غير دى د ذات د بارى تَعَالىٰ نه. پس نه لازميږى قدم د غير او نه تكثُر د قدمآء ، او نصارى اګر كه دوى تصريح نده كړې په قدمآء متغائره باندى ليكن په دوى باندى دا لازم ده ؛ ځكه چې دوى درى اقانيم «اصول» ثابت كړى دى چې هغه وجود ، علم او حيوة دى او دوى دى لره نوم وركړے دے په اب ، ابن او روح القدس سره «نشر مرتب». او دوى زعم كړے دے چې بيشكه اقنوم د علم منتقل شوے دے بدن د عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ته ، پس دوى جائز كړو انفكاك او انتقال لره پس شو دا ذوات متغائره.

تَشْرِيْحْ: قوله: و لما تَمَسَّكَتِ المعتزِلَةُ: غرض د شارح رحمة الله عليه پدى عبارت سره ۱ـ ربط د ما بعد متن دے د ما قبل سره . ۲ـ تمهيد دے دغه روسته متن ته. ۳ـ دفع د اعتراض ده. د اعتراض د بيان سره به ربط او تمهيد هم ظاهر شى. حاصل د اعتراض دا دے چې خبره زمونږه شروع ده په صفات د بارى تَعَالىٰ كښې او دا روسته عبارت «و هى لا هو ولا غيره» خو څه د ضمائرُ باب شروع شو ؟
جوب: شارح رحمة الله عليه وائى: دا د ضمائرُ بحث نه دے بلكه د صفات سره متعلق خبره ده او د معتزلو يو استدلال نه جواب دے. د معتزلو د استدلال دا دے چې كه د بارى تَعَالىٰ دپاره صفات ثابت شى پدى معنى چې دغه صفات معنى زائده شى په مفهوم د واجب تَعَالىٰ باندى ؛ نو مونږه تپوس كوو چې دغه صفات تاسو حادث وائى كه قديم ؟ كه حادث ئې وائى ؛ نو دا باطل ده ؛ ځكه لازميږى بارى تَعَالىٰ محل د حوادثُ. او كه قديم ئې وائى ؛ نو دا هم باطل ده ؛ ځكه دغه صفات به يا غير وائى د واجب تَعَالىٰ نه ؛ نو لازميږى تعدد د قدمآء بلكه د تعدد د وجبآء لكه چې مخكښې (په شرح د القديم كښې) دى ترادف ته اشاره شوى ده په كلام د متقدمين كښې چې هغوى د واجب تَعَالىٰ او صفات په مينځ كښې په نسبت د عموم خصوص مطلق باندى قائل وو ، او ويلى ئې وو چې هر

واجب قديم دے او عکس لازم ندے لهذا په بعض صورتونو کښې د واجب او صفاتُ په مينځ کښې ترادف راتلے شی. او د متأخرينُ او امام حميدالدين الضريری رحمۃ اللہ علیہ په کلام کښې خو په ترادف تصريح شوی وه ؛ ځکه د هغوی مذهب دا وو چې د قديم "يعني صفات" او واجب تَعَالیٰ په مينځ کښې نسبت د تساوی دے ، نتيجه دا شوه چې ستاسو په مذهب کښې څو نقصانات راځی دا. تعدد د قدمآء. ۲ـ تعدد د وُجبآء. ۳ـ قدم د غير الله. او دا ټولے خبرې د توحيد د واجب تَعَالیٰ سره منافی دی.

دويم دا چې تاسو اهل السنة و الجماعة نصاری ته د کفر نسبت کوئ ؛ ځکه هغوی په تعدد د قدمآء ثلثه قائل دی چې «أب ، إبن ، روح القدس» دی ؛ نو تاسو خو د دينه په زيات قدمآء قائل ئی ځکه د اشاعره په نيز صفات د باری تَعَالیٰ او وه/۷ او د ماتريديه په نيز باندی أته/۸ دی او د محدثينُ او فقهآء د تعداد خو څه حد نشته ، اوس چې نصاری د دری قدمآء متغائره د قائل کيدلو په وجه کافر شو ؛ نو څه حال به وی د وه/۷ او اته/۸ او د دينه د زائد قدمآء د قائلينُ ؟

قوله: اشاره الی الجواب بقوله و هی لا هو: حاصل د جواب دا دے معتزلوُ ته چې صفات د باری تَعَالیٰ نه عين دی د ذات د هغه سره او نه ترينه غير دی. عين خو ځکه ندی چې مفهوم د واجب تَعَالیٰ او صفاتُ يو ندے ، او د عينيت د شيئينُ دپاره ترادف شرط دے ، او د ترادف دپاره اتحاد فی المفهوم شرط دے. او غير ترينه ځکه ندی چې د باری تعالی نه انفکاک د صفاتُ نه شی کيدے بلکه دغه صفات د باری تَعَالیٰ دپاره لازم غير مُنفَک ثابت دی. اوس چې صفات د باری تَعَالیٰ عين او غير نه شو ؛ نو نه ترادف راغلو ، او نه تعدد قدمآء متغائره راغے ؛ ځکه بنا د تعدد په غيريت بمعنی الانفکاک باندی ده ، او نه قدم د غير الله راغے.

بيا شارح رحمۃ اللہ علیہ «اشار الی الجواب» قول وکړو ، يعنی دا عبارت ئی اشاره جواب ته وګرځوله او عين جواب ئی ونه ګرځوو ؟ وجه دا ده چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره اصل کښې مقام او حکم د صفاتُ ذکر کوی خو په داسی طريقے سره ئی ذکر کوی چې انتزاع د جواب ترينه هم کيدے شی. نور مقصد د ماتن رحمۃ اللہ علیہ معتزله ته جواب ورکول ندی بلکه جواب ضمنًا معلوميږی. البته که د معتزلوُ د استدلال تقرير پدی طرز وشی چې تاسو د باری تَعَالیٰ دپاره صفات ثابتوئ ؛ نو مونږ تپوس کوو چې دغه صفات عين وائې د باری تَعَالیٰ سره که غير ئې وائې؟ که عين ئې وائې ؛ نو هغه محالات لازميږی کوم چې مخکښې تاسو مونږه طرف ته منسوب کړی وو چې «يلزكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة الخ» فما هو جوابكم منها فهو جوابنا. او که غير ئې وائې ؛ نو لازميږی قدم د غير الله او تعدد د قدمآء چې مستلزم دے تعدد د وجبآء لره او دا صورت هم باطل دے ؟ **جواب:** «و هی لا هو و لا غيره» دا عبارت اوس عين جواب دے چې صفات د باری تَعَالیٰ عين نه دی او نه غير دی چې دغه محالات لازم شی. كما قال صاحب بدأ الامالی شعــــــــــــــــــــــــــــــــــــر.

صِفَاتُ الله لَيْسَتْ عَيْنُ ذَاتٍ وَ لَا غَيْرًا سِوَاهُ ذَا انْفِصَال

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. تعين د مرجع د ضمائرُ «هی ، هو ، غيره» به اوکړی «يعنی أن صفات الله» سره. ﴿۲﴾.. تفريع به اوکړی «فلا يلزم قدم الغير» سره. ﴿۳﴾.. دفع د يو اعتراض به اوکړی.

«و النصاری و ان لم یصرحوا» سره. ﴿۴﴾.. رد به اوکړی په جواب مذکور د اهل السنة والجماعة باندی «و لقائل ان یمنع» سره. ﴿۵﴾.. د جواب صحیح تعبیر به اوکړی «فالأولی أن یُقال» سره. ﴿۶﴾.. مقام د صفات د باری تَعَالیٰ به ذکر کړی «و أما فی نفسها فهی» سره. ﴿۷﴾.. منشأ د اختلاف به ذکر کړی «و لصعوبة هذا المقام» سره. ﴿۸﴾.. اعتراض به اوکړی «فان قیل هذا فی الظاهر» سره. ﴿۹﴾.. جواب به اوکړی «قلنا قد فسروا» سره. ﴿۱۰﴾.. په دغه جواب باندی به رد اوکړی «و فیه نظرٌ» سره. ﴿۱۱﴾.. د یو چا جواب به رانقل کړی د رد مذکور نه «و لا یقال المراد» سره. ﴿۱۲﴾.. رد به اوکړی په دغه جواب باندی «لانا نقول قد صرَّحُوا» سره. ﴿۱۳﴾..یو بل اعتراض به اوکړی «فان قیل لم لا یجوز» سره. ﴿۱۴﴾.. جواب به اوکړی «قلنا لان هذا» سره. ﴿۱۵﴾.. د تائید دپاره به کلام د صاحب التّبصره را نقل کړی «و ذکر فی التّبصرة» سره. ﴿۱۶﴾.. رد به اوکړی په دغه تائید باندی «و لا یخفی ما فیه» سره.

قوله: یعنی أنَّ صفات الله: ۱ـ تعین د ضمائر د مرجع کوی چې «هی» ضمیر صفات ته راجع دے او ضمیر د «هو ، غیره» راجع دی ذات ته.

قوله: فلا یَلزم: ۲ـ په طریقه د لف نشر غیر مرتب سره تفریع کوی پدی عبارت سره ، چونکه په عبارت د ماتن رحمہ اللہ علیہ کښې دوه دعوی منفیه دی. یو دا چې صفات د باری تَعَالیٰ عین ندی دَ باری تعالی سره ، شارح رحمہ اللہ علیہ پدی دعوی باندی تفریع نه کوی ؛ ځکه تعدد د وجبآء راځی او دا ظاهره ده. دویم دا چې غیر هم ندی «فلا یَلزم قدمُ الغیر» په دویمه دعوی باندی تفریع ده چې نفی د غیریت ده.

قوله: و النصاری و إن لم یصرحوا: ۳ـ دفع د سوال ده چې تاسو وائی تعدد د قدمآء متغائره باطل دے او بنا د تعدد په تغایر بمعنی الانفکاک ده دا خبره در سره نه شو منلے ؛ ځکه چې نصاری بالاتفاق کافر دی او وجه د کفر دَ هغوی دا ده چې هغوی په آلهه متعدده باندی قائل دی چې آلهه ثلثه دی ، حلانکه نصاری په غیریت د دغه آلهه ثلثه ندی قائل ؛ ځکه دوی وائی چې دغه آلهه ثلثه لازم ملزوم دی او لازم ملزوم د یو بل نه منفک نه وی ، معلومه شوه چې بنا د تعدد په غیریت بمعنی الانفکاک باندی نده ؟ **جواب:** شارح رحمہ اللہ علیہ فرمائی: دوی اگر چې تصریح په غیریت باندی نده کړی په معنی د انفکاک سره خو د دوی د عقیدے سره دغه غیریت او انفکاک لازم دے ، یعنی د دوی د عقائدُ نه دا معلومیږی چې دوی په جواز د انفکاک باندی قائل دی ، هغه داسی چې د دوی عقیده دا ده چې په عالَم کښې دری آقانِیم «جَمْعُ الأُقْنُوْمْ لَفظٌ رُوْمِیٌّ بِمَعْنَی الْأَصْلِ» دی «وجود ، علم ، حیوة» د دی اصول ثلثه نه تحقق د ذات واجبی راغلے دے ، بیا دوی دغه اول اُقنوم په «أب» دویم په «ابن» او دریم په «روح القدس» مسمی کړے دے. بیا وائی: چې أقنوم العلم د واجب تَعَالیٰ نه عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته منتقل شوے دے. اوس د دوی په عقیده چې غَوَر اوکړے شی ؛ نو ښکاره ثابتیږی چې دوی اُقنوم العلم د باری تَعَالیٰ نه منفک وائی او د ابن طرف ته ئی منتقل شوے گڼړی لهذا دوی هم په تغایر د ذواتُ باندی قائل شو ؛ ځکه دغه دری واړه أقانیم ذوات دی او انفکاک هم په ذواتُ کښې راځی نه په اعراضُ کښې.

الاعتراض

وَ لِقَائِلٍ اَنْ يَّمْنَعَ تَوَقُّفَ التَّعَدُّدِ وَالتَّكَثُّرِ عَلَى التَّغَايُرِ بِمَعْنىٰ جَوَازِ الْاِنْفِكَاكِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَرَاتِبَ الْاَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَ الْاِثْنَيْنِ وَ الثَّلٰثَةِ اِلىٰ غَيْرِ ذٰلِكَ مُتَعَدِّدَةٌ مُتَكَثِّرَةٌ مَعَ اَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِّنَ الْبَعْضِ وَ الْجُزْءُ لَا يُغَايِرُ الْكُلَّ ، وَ اَيْضًا لَا يُتَصَوَّرُ نِزَاعٌ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ فِى كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَ تَعَدُّدِهَا مُتَغَايِرَةً كَانَتْ اَوْ غَيْرَ مُتَغَايِرَةٍ. فَالْاَوْلىٰ اَنْ يُّقَالَ الْمُسْتَحِيْلُ تَعَدُّدُ ذَوَاتٍ قَدِيْمَةٍ لَا ذَاتٍ وَصِفَاتٍ ، وَ اَنْ لَا يُجْتَرَءَ عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَةَ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهَا بَلْ يُقَالُ هِيَ وَاجِبَةٌ لَا لِغَيْرِهَا بَلْ لِمَا لَيْسَ عَيْنَهَا وَلَا غَيْرَهَا اَعْنىٰ ذَاتَ اللّٰهِ تَعَالىٰ وَ تَقَدَّسَ. وَ اَمَّا فِى نَفْسِهَا فَهِيَ مُمْكِنَةٌ وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِى قِدَمِ الْمُمْكِنِ اِذَا كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِيْمِ وَاجِبًا بِهِ غَيْرَ مُنْفَصِلٍ عَنْهُ فَلَيْسَ كُلُّ قَدِيْمٍ اِلٰهًا حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الْقُدَمَاءِ وُجُوْدُ الْاٰلِهَةِ. لٰكِنْ يَّنْبَغِيْ اَنْ يُّقَالَ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالىٰ قَدِيْمٌ بِذَاتِهٖ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِهٖ وَ لَا يُطْلَقُ الْقَوْلُ بِالْقُدَمَاءِ لِئَلَّا يَذْهَبَ الْوَهْمُ اِلىٰ اَنَّ كُلًّا مِّنْهَا قَائِمٌ بِذَاتِهٖ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِ الْاُلُوْهِيَّةِ. **ترجمه:** او د یو ویونکی دپاره شته دا چې منع کړی توقف د تعدد او تکثر په تغایر په معنی د جواز الانفکاک باندی ؛ د وجه د یقین نه پدی چې مراتب د عدد د واحد ، اثنین ، ثلثه او د دینه علاوه متعدد او زیات دی سره د دینه چې بعض جزء دی د بعض نه ، او جزء خو مغائر د کل نه شی کیدے. او دغه شان متصور به نه شی جګړه په مینځ د اهل السنة والجماعة کښې په زیاتوالی د صفات او تعدد د دیکښې برابره ده که متغائر وی او که غیر متغائر وی. پس اولی دا ده چې او ویلے شی دا چې تعدد د ذاوات قدیمه محال دے نه د یو ذات او صفاتُ. او دغه شان جرأت ونکړے شی په دی وینا چې صفات واجب الوجود لذاتها دی بلکه او ویلے شی چې دغه صفات واجب دی نه د غیر د وجه نه بلکه د هغه ذات د وجه نه چې ندے عین د دغه صفات او نه ترینه غیر دے یعنی ذات د الله تَعَالیٰ چې پاک دے. او هر چې صفات د باری تَعَالیٰ فی نفسها دی ؛ نو دا ممکن دی. او نشته دے استحاله په قدم د ممکن کښې چې کله دغه قائم وی په ذات القدیم پورې ، واجب وی په ده باندی ، نوی جدا کیدونکی د دینه ، پس ندے هر قدیم إله تردی چې لازم شی د وجود د قدمآء نه وجود د آلهه. لیکن مناسب دا ده چې او ویلے شی بیشکه الله تَعَالیٰ قدیم [illegible] اته دے موصوف دے په صفات خپلو باندی. او ونکړے شی وینا د قدمآء ؛ د دی دپاره چې وهم تګ ونکړی دیته چې هر یو به د دینه قائم بذاته وی او موصوف به وی په صفات د الوهیت سره.

تشریح: قوله: و لقائلٍ اَنْ يَّمْنَعَ توقف: الخ د ماتن رحمة الله علیه د جواب د ضعف بیان کوی په دوه طریقو سره. حاصل الکلام دا دے چې ماتن رحمة الله علیه د معتزلو د اعتراض نه جواب ورکړو په "لا هو و لا غیره" سره چې صفات د باری تَعَالیٰ نه عین دی او نه غیر دی لهذا تعدد د قدمآء نه شی راتلے ؛ ځکه بنا د تعدد په غیریت بمعنی جواز الانفکاک ده. او په صفات د باری تَعَالیٰ کښې دا قسم تغایر نشته بلکه باعتبار المفهوم متغائر دی (۱) لهذا نه تکثر د قدمآء راتلے شی او نه تعدد د وجباء راتلے شی. شارح رحمة الله علیه فرمائی: چې پدی جواب باندی معتزله حضرات اعتراض کولے شی. اول اعتراض دا دے: چې تعدد او تکثر په تغایر بمعنی جواز الانفکاک باندی هر ګز موقوف ندے ؛ ځکه چې مونږه خودلے شو چې تعدد او تکثر به وی او جواز الانفکاک به نه وی ، لکه مراتب

---

(۱).. ﴿فائدة﴾ تغایر په دوه قسمه دے «۱» تغایر فی المفهوم «۲» تغایر بمعنی جواز الانفکاک. پدیکښې اول قسم علت دپاره د تعدد او تکثر دے ، خو قسم ثانی علت د تعدد او تکثر دپاره نه شی کیدے.

العدد د یو نه واخلئ تر غیر متناهی پوری مثلا: لس/۱۰ عدد شو چې پدیکښې تکثر او تعدد شته دا د وحدات عشره «لس اِکایانو» نه مرکب دے. او پدیکښې تغایر نشته؛ ځکه وحدات عشره چې د لس/۱۰ عدد اجزاء دی او لس عدد ئې کل دے او قانون دا دے چې **«الجزء لا یغایر الکل»** یعنی جزء د کل مغائر کیدلے نه شي په معنی د انفکاک باندی، ولی که جزء د کل نه منفک شي؛ نو دغه کل به کل باقی نه شي، مثلا: د لس نه یو عدد لرې کړه بقایه عدد نهه شو لس باقی نه شو ورنه لازم به شي اطلاق د لس په نهو باندی. معلومه شوه چې جواب د ماتن رحمۃ اللہ علیہ ضعیف دے.

قوله: و ایضا لا یتصور: دا په دویمه طریقه اعتراض کول دی. چې د اهل السنة والجماعة په خپل مینځ کښې اختلاف دے بعض وائی: «لکه اشاعره» چې صفات د باری تَعَالیٰ وَه/۷ دی. بعض وائی: «لکه ماتریدیه» اته/۸ دی. بعض وائی: «لکه محدثین» د دینه هم زیات دی چې د شمیر نه بهر دی. لهذا اهل السنة والجماعة هم په تعدد د صفات قائل دی ورنه د دی نزاع به هیڅ قسم حقیقت باقی نه شي؛ ځکه چې صفات چې د عدد لاندی شو؛ نو تعدد او تکثر پکښې خود بخود راغے، لهذا معلومه شوه چې بنا د تعدد په غیریت بمعنی الانفکاک نده.

قوله : فالاولی أن یقال: ه۔ پس د بیان د ضعف د جواب د ماتن رحمۃ اللہ علیہ نه اعتراض د معتزلؤ چونکه په ځائے پاتے دے؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیہ صحیح تعبیر کوی او معتزلؤ ته جواب ورکوی. چې صفات د باری تَعَالیٰ متعدد دی او د دینه انکار نشته، خو کوم تعدد چې ناجائز دے د هغی مونږه قائل نه یو، او د کوم چې قائل یو هغه ناجائز ندے. یو تعدد د ذوات قدیمه دے دا ناجائز او باطل دے خو د دی مونږه قائل نه یو. او دویم تعدد د صفات قدیمه دے چې ذات یو شي او صفات ئې متعدد شي دا جائز دے او هم د دی مونږه قائل یو.

قوله: و أن لا یجترء علی القول: دا عبارت د شارح رحمۃ اللہ علیہ عطف دے په **«أن یقال»** باندی. غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دویم رد دے په بعض اهل السنة والجماعة باندی. کله چې معتزلؤ په اهل السنة والجماعة باندی دا اعتراض اوکړو چې تاسو صفات د باری تَعَالیٰ متعدد وائی، او د دی سره لازمیږی تعدد د قدمآء او چونکه د واجب او قدیم په مینځ کښې ترادف دے لکه په کلام د متقدمین کښې ورته اشاره او په کلام د متاخرین کښې پرې تصریح شوی ده؛ نو بعض علمآء د اهل السنة والجماعة معتزلؤ ته جواب ورکړو چې صفات د باری تَعَالیٰ واجب دی او تعدد د صفات واجبه مُحال ندے بلکه تعدد د ذوات واجبه محال دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ په دغه بعض علمآء رد وکړو چې دا جرأت ندے پکار چې صفات الهی ته واجب او وائی. بلکه پدیکښې هم خه تعبیر پکار دے او هغه خه تعبیر دا دے چې داسې او ویلے شي چې «صفات د باری تَعَالیٰ واجب "بمعنی ثابت" دی نه د غیر د وجه نه بلکه د داسې ذات د وجه نه واجب دی چې دغه ذات نه عین د دغه صفاتُ دے او نه ترینه غیر دے، یعنی ذات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ چې پاک دے»

قوله: و یکون هذا مراد: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده چې ته وائی: صفات د باری تَعَالیٰ واجب لذاته ندی، حلانکه امام حمید الدین الضریری رحمۃ اللہ علیہ خو پدی تصریح کړی ده چې صفات د باری تَعَالیٰ واجب لذاته دی، او په کلام د متقدمین کښې دیته اشاره شوی وه. جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې کومو خلقو چې صفات د باری تَعَالیٰ واجب لذاته گرځولی دی إشارةً یا صراحةً د هغوی هم دغه مراد دے کوم چې ما ذکر کړو.

قوله: و أما في نفسها فهي ممكنة: ٦ـ مقام د صفات د باري ذکر کوي چې کله صفات د باري تعالیٰ واجب شو د ذات الهی په وجه ؛ نو في نفسها د صفات څه حکم شو؟ شارح رحمۃ اللہ علیه فرمائي: چې صفات في نفسها ممکن دي. **اعتراض:** کله چې صفات د باري تعالیٰ ممکن في نفسها شو؛ نو مُسَلَّمه قاعده ده «کُلُّ ما هُوَ مُمکِنٌ فهُو حَادِثٌ» د دې قاعدې په مطابقت باندې صفات د باري تعالیٰ هم حادث شو حالانکه په اهل السنة والجماعة کښې دا مذهب د چا هم ندې بلکه دا مذهب د کرامیه دې کَمَا مَرَّ ؟ **جواب:** «و لا استحالة في قِدَم الممکن» چې ممکن په دوه قسمه دې. ١ـ هغه ممکن دې چې د قدیم ذات سره قائم وي. ٢ـ هغه ممکن دې چې د قدیم ذات سره قائم نه وي. کومه قاعده چې تا پیش کړه ؛ نو دا د ممکن بمعنی الثاني په باره کښې ده نه د ممکن بمعنی الاول په باره کښې. او صفات د باري تعالیٰ ممکن بمعنی الاول دي پدې شان چې قائم دې په ذات د باري تعالیٰ پورې او انفکاک ترینه نه قبلوي ، لهذا داسې ممکن ته به حادث نه وایو. **بالفاظ دیگر:** یو ممکن هغه دې چې صادر وي د فاعل بالاختیار نه بالقصد والاختیار دا ممکن حادث وي. دویم ممکن هغه دې چې صادر وي د فاعل بالایجاب نه بطریق الایجاب ، دا ممکن حادث نه شي کیدې او صفات د باري تعالیٰ هم د دې قبیلې نه دي.

قوله: لکن ینبغي أن یقال: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه په باب د صفات کښې یو نصیحت کول دي. چې خبره هم دغه شوه چې صفات د باري تعالیٰ في نفسه ممکن دي او هم دغه حقیقت دې. خو ډیر کرته حقیقت د شيء یو شان وي خو د هغې نه تعبیر چې کولې شي ؛ نو محتاط تعبیر به کوي چې عوام الناس په دوکه او غلطۍ کښې واقع نه شي. اوس په باب د صفات د باري تعالی کښې به د امکان تعبیر نه کوو چې صفات د باري تعالیٰ ممکن او قدیم دي ؛ ځکه بیا به خلق وهم اوکړي چې هر واحد د دې صفاتُ نه به قائم بذاته او موصوف په صفاتُ د الوهیت وي او دا عقیده خو غلطه ده. بلکه تعبیر به داسې کوو چې «اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ قَدیمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِهِ» او داسې محتاط تعبیرات په حق د واجب تعالیٰ کښې شائع ذائع دي مثلا: «اَللّٰهُ خَالِقُ کُلِّ شَيْءٍ» مستلزم دې دې عقیدې لره چې الله تعالیٰ خالق د کلب او خنزیر هم دې او دا حقیقت هم دې خو صاحب النبراس وائي: چې دا تعبیر به نه کوو چې «الله خالق الکلب والخنزیر» ؛ ځکه دا تعبیر په حق د باري تعالیٰ کښې سوء ادب دې. **والله أعلم.**

تَحْرِیْرُ مَنْشَاِ الْاِخْتِلَافِ

وَ لِصَعُوْبَةِ هٰذَا الْمَقَامِ ذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ اِلٰی نَفْيِ الصِّفَاتِ وَ الْکَرَّامِیَّةُ اِلٰی نَفْيِ قِدَمِهَا وَ الْاَشَاعِرَةُ اِلٰی نَفْيِ غَیْرِیَّتِهَا وَ عَیْنِیَّتِهَا. فَاِنْ قِیْلَ هٰذَا فِي الظَّاهِرِ رَفْعٌ لِلنَّقِیْضَیْنِ وَ فِي الْحَقِیْقَةِ جَمْعٌ بَیْنَهُمَا لِاَنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الشَّيْءِ اِنْ لَّمْ یَکُنْ هُوَ الْمَفْهُوْمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَهُوَ غَیْرُهُ وَ اِلَّا فَعَیْنُهٗ وَ لَا یُتَصَوَّرُ بَیْنَهُمَا وَاسِطَةٌ ؟ قُلْنَا قَدْ فَسَّرُوا الْغَیْرِیَّةَ بِکَوْنِ الْمَوْجُوْدَیْنِ بِحَیْثُ یَقْدِرُ وَ یُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ اَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ اَيْ یُمْکِنُ الْاِنْفِکَاکُ بَیْنَهُمَا ،

والعَينيّة بِاتّحادِ المَفهوم بِلَا تَفاوُتٍ اَصلًا فَلا يَكُونَانِ نقِيضَينِ بل يُتَصوّرُ بَينَهُمَا وَاسِطَةٌ بِاَن يَكُونَ الشّيءُ بِحَيثُ لا يَكُونُ مفهُومُهُ مَفهُومَ الاٰخرِ ولا يُوجَدُ بِدُونِه كَالجُزءِ مَعَ الكُلّ وَ الصّفَةِ مَعَ الذّاتِ و بَعضِ الصّفات مع البَعضِ فَاِنّ ذَاتَ الله تَعالىٰ وصِفاتَهُ اَزَلِيّةٌ والعَدَمُ عَلَى الاَزَليّ مُحَالٌ ، وَ الوَاحِدُ من العَشَرَةِ يَستَحِيلُ بقاؤُهُ بدُونِهَا و بَقاؤُهَا بدُونِه اِذ هُوَ مِنهَا فَعَدَمُهَا عَدَمُهُ وَ وُجُودُهَا وُجُودُهُ بِخِلافِ الصّفاتِ المحدَثَةِ فَاِنّ قِيَامَ الذّاتِ بِدُونِ تِلكَ الصّفَةِ المعيَّنة مُتَصوَّرٌ فتكُونُ غيرَ الذّات، كَذَا ذَكَرَهُ المَشَائِخ. ترجمه: او د وجه د گران والى د دى مقام نه تګ کړے دے معتزله او فلاسفۇ نفى د صفات ته د بارى تَعَالىٰ نه ، او کراميۇ نفى د قدم د صفات ته ، او اشاعرۇ نفى د غيريت او عينيت د صفات ته ، که چرته او ويلے شى په اعتراض کښې چې دا په ظاهر کښې رفع د نقيضين ده او په حقيقت کښې جمع ده په مينځ د نقيضين کښې ؛ ځکه چې که مفهوم د يو شئ بعينه مفهوم د هغه بل نه وى پس دا غير شو د هغى نه او که چرته مفهوم د دى بعينه مفهوم د هغه بل وى پس دا عين شو د هغى ، او نه شى متصور کيدے د دوارو په مينځ کښې څه واسطه. مونږه وايو په جواب کښې چې بيشکه دوى تفسير کړے دے د غيريت په کيدلو د موجودين باندى پداسى شان سره چې اندازه کړے شى او متصور کړے شى وجود د يو د دغه دوارو بغير د بل نه ، يعنى ممکن وى انفکاک "جُدائى" په مينځ د دوارو کښې. او د عينيت تفسير ئى کړے دے په اتحاد فى المفهوم بغير د څه قسمه تفاوُت نه ، پس نه شو دا دواړه نقيضين بلکه متصور کيدے شى د دى دوارو په مينځ کښې واسطه پدى شان سره چې وى يو شئ چې نه وى مفهوم د هغه مفهوم د بل او نه موجوديږى بغير د هغى نه. لکه جزء مع الکل او صفت د ذات سره ، او بعض صفات د بعض نورو سره ؛ ځکه چې ذات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ او صفات د هغه ازلى دى او عدم په ازلى باندى مُحال دے ، او واحد د عشره نه مُحال ده بقاء د دى بغير د عشره نه او بقآء د عشره بغير د واحد نه ؛ ځکه چې دا واحد د عشره دے پس عدم د عشره عدم د واحد دے او وجود د عشره وجود د واحد دے ، په خلاف د صفات محدثه ؛ ځکه قيام د ذات بغير د دغه صفت معينه نه متصور کيدے شى پس دا غير د ذات نه کيدے شى ، هم دغه شان ذکر کړى دى مشائخ "علمآء".

تَشرِيح: قوله: و لِصَعُوبَةِ هٰذَا المَقَامِ: ۷۔ شارح رحمة الله عليه تحرير د منشأ الاختلاف وړاندى کوى په باب د صفاتُ د الله تَعَالىٰ کښې. چې د صفات په باب کښې دا خبرى کول چې صفات زائد على الذات دى يا عين دى د ذات سره. په اول صورت کښې بيا صفات واجب دى که ممکن دى دا ډيرى مشکل او ګرانے خبرى دى ، او پدى باندى مختلف اشکالات دى چې د هغى جوابات هر چا د خپل ذهن او عقل مطابق جوړ کړى دى چې دغه اعتراضات پرى دفع شى ، او دا ظاهره خبره ده چې د خلقو آذهان مختلف دى ؛ نو د هغى په وجه مذاهب هم مختلف جوړ شو. چنانچې معتزله او فلاسفۇ نفى د صفاتُ ته ذهاب وکړو ؛ ځکه که صفات او منلے شى ؛ نو يا به حادث وى پس الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ محل د حوادثُ ګرځى. او يا به قديم وى پس لازميږى تعدد د قدمآء او دا دواړه خبرى باطل دى. او کراميه قائل شو په ثبوت د صفاتُ باندى خو د تعدد د قدمآء د لزوم په وجه دوى د قدم د صفاتُ نه انکارى شول. او اشاعرۇ سوچ وکړو که صفات د بارى تَعَالىٰ حادث شى خو الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ محل د حوادث ګرځى ؛ نو دوى دعوى د قدم د صفاتُ وکړه. بيا چې کله په دوى الزام د تعدد د قدمآء او د قدم د غير الله ولګيدلو ؛ نو دوى نفى د عينيت او غيريت ته ذهاب وکړو.

قوله: فان قيل هٰذا فى الظاهر: ۸ ۔ اعتراض د ماتن رحمة الله عليه پدى کلام دے چې "هى لا هو و لا غيره" منشأ د اعتراض ثبوت د تناقض دے په مينځ د عينيت او غيريت کښې او عدم د واسطے دے بينهما. حاصل د اعتراض دا دے چې تاسو نفى د عينيت او غيريت د صفات کوئ ؛ نو دا خو په ظاهر کښې رفع د نقيضين ده ؛ ځکه چې که د شيئين مفهوم يو وى پس دا عينيت شو او که

مفهوم ئې یو نه وي پس دا غيريت شو او د دې په مينځ کښې خو څه واسطه نشته. او په حقيقت کښې جمع ده په مينځ د نقيضين کښې؛ ځکه چې په نقيضين کښې نفی د احدهما مستلزم ګرځي ثبوت د آخر لره، اوس کله چې مصنف رحمۃ اللہ علیہ او ويل: چې صفات عين ندی د ذات سره پس غير شو، او چې کله ده او ويل: چې غير ندی د ذات نه پس عين شو، لهذا صفات د باری تَعَالیٰ هم عين شو او هم غير شو د ذات نه او دا نده مګر اجتماع النقيضين ده، او اجتماع د نقيضين ډيره مضره ده په نسبت د ارتفاع النقضين باندی؛ ځکه د ارتفاع النقيضين په مينځ کښې کله واسطه وی لکه: «هذا الشیٔ لا حجر و لا شجر» صحيح کيدے شی. خو په اجتماع النقيضين کښې تصور د واسطے قطعًا نه شی کيدے؟

قوله: قلنا قد فسَّرُوا الغَيْرِيَّة: ۹ـ دا د اعتراض مذکور نه جواب دے منشأ د جواب ثبوت د واسطے دے بينهما. چې د عينيت او غيريت په مينځ کښې تناقض نشته. لهذا د دواړو نفی سره ارتفاع النقيضين نه شی کيدے او نفی د احدهما مستلزم ثبوت د آخر لره هم نه ګرځي چې ارتفاع النقضين راشی. دليل دا دے چې د اَشاعرۇ علمآء د عينيت معنی کړی ده «إتحاد الشيئين فی المفهوم» يعنی د دوه څيزونو مفهوم يو کيدل لکه: «الحيوان المفترس للأسد و الغضنفر» او د غيريت معنی ئې کړی ده «جواز الانفکاک بين الشيئين» يعنی دوه څيزونه داسی متصور کيدل چې وجود د احدهما فرض شی سره د عدم د آخر نه. د دې تفسير په بنياد باندی د عينيت او غيريت په مينځ کښې هيڅ قسم تناقض نشته بلکه د دې مينځ کښې واسطه متصور کيدے شی پدی شان چې دوه څيزونه وی چې مفهوم د دواړو يو نه وی خو د يو بل نه ئې انفکاک او جدائی هم نه شی راتلے. شارح رحمۃ اللہ علیہ د دې دپاره يو څو جزئی امثله پيش کوی.

قوله: کالجزء مع الکل: دا اول مثال دے چې ګوره د «جزء، کل» په مابين کښې نه عينيت شته ځکه مفهوم د دواړو جدا دے؛ «لانَّ الجزء: ما يترکب الشیٔ منه ومن غيره» «والکل اسم لجملة مرکبة من أجزاء» او نه پکښې غيريت شته؛ ځکه کل بغير د جزء نه موجود کيدے نه شی يعنی انفکاک ئې نه شی راتلے.

قوله: و الصفة مع الذات: دا دويم مثال دے چې د واجب تَعَالیٰ د صفاتُ او ذات په مينځ کښې نه عينيت شته؛ ځکه مفهوم ئې جدا دے. بل طرف ته صفات او ذات د باری تَعَالیٰ دواړه ازلی دی عدم په يو هم نه شی راتلے چې انفکاک قبول کړی لهذا غيريت پکښې هم رانغلو.

قوله: و بعض الصفات مع البعض: دريم مثال پيش کوی، چې بعض صفات د باری تَعَالیٰ د بعض نورو سره نه عين دی او نه غير دی. مثلا: **علم** او **قدرت** دواړه د باری تَعَالیٰ صفتين دی خو پديکښې نه عينيت شته؛ ځکه مفهوم ئې جدا دے. او نه پکښې غيريت شته؛ ځکه انفکاک نه قبلوی؛ پدی وجه چې دا دواړه ازلی صفتين دی اوس داسی نه شی کيدے چې په يو عدم راشی او منفک شی د بل نه؛ ځکه عدم په ازلی باندی محال دے.

قوله: و الواحد من العشرة: شارح رحمۃ اللہ علیہ څلورم مثال پيش کوی چې دا په حيقيقت کښې د «جزء مع الکل» دپاره مصداق او مثال دے. چې واحد د عَشَرَةٌ بغير د عشره نه موجود کيدے نه شی چې دا غيرين شی؛ ځکه عشره د دې کل دے او واحد ئې جزء دے او جزء بغير د کل نه موجود

کیدے نه شی ، اوس که واحد بغیر د عشره نه موجود شی ؛ نو دا به داسی وی چې مونږه د لسو نه یو کم کړو ؛ نو په بقایه عدد کښې هم واحد شته خو دغه واحد اوس واحد من العشرة ندے بلکه دغه واحد **من التّسْعَة** دے ، او که دوه دی کم کړه ؛ نو په بقایه کښې به دغه **واحد من الثّمانية** وی نه چې **من العشرة**. پس معلومه شوه چې څنګه عشره بغیر د واحد نه موجود کیدے نه شی دغه شان واحد من العشرة بغیر د عشره نه موجود کیدے نه شی. پس عدم د عشره عدم د واحد دے او وجود د عشره وجود د واحد دے. خو بل طرف ته د جزء او کل په مینځ کښې عینیت هم نشته ؛ څکه مفهوم د دواړو جدا دے پدی شان چې «**واحد**» هغه مرتبه د عدد ده چې د دوه نه لاندی ده. او «**عشرة**» هغه مرتبه د عدد ده چې د نهه/۹ نه بره او یو لس/۱۱ نه لاندی ده. پدی څلور امثله سره د اخبره واضح شوه چې د عینیت او غیریت په مینځ کښې هیڅ قسم تناقض نشته.

قوله: بخلاف الصفات المحدثة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د سوال ده. چې دا خبره ستا غلطه ده چې د صفت مع الذات په مینځ کښې غیریت نشته ؛ څکه څه به درته وښایم چې د صفت او ذات په مینځ کښې به غیریت بمعنی جواز الانفکاک وی لکه: «**زید**» ذات دے ، او «**علم**» ئې صفت دے او د دی دواړو په مینځ کښې انفکاک ممکن دے چې زید وی او علم ورسره نه وی؟ **جواب:** مونږه په «**و الصفة مع الذات**» مثال کښې چې د کوم ذات او صفت تذکره کړی ده ؛ نو مراد د دغه ذات نه ذات واجبی او مراد د صفت نه صفت قدیمه دے نه مطلق ذات او مطلق صفت. او تا چې په اعتراض کښې د کوم ذات او صفت تذکره وکړه دا دواړه ممکن او حادث دی او د حادث زوال او عدم ممکن دے لهذا د دی انفکاک هم ممکن دے پدی وجه به صفات حادثه د خپل ذات نه غیر وی.

قوله: كذا ذكر المشائخ: شارح رحمۃ اللہ علیہ دا جواب بل چاته حواله کړو ؛ څکه دے پری اعتراض کوی پدی روسته عبارت سره.

> وَ فِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهُمْ اِنْ اَرَادُوْا بِهِ صِحَّةَ الْاِنْفِكَاكِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ انْتَقَضَ بِالْعَالَمِ مَعَ الصَّانِعِ وَ الْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ اِذْ لَا يُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ الْعَالَمِ مع عَدَمِ الصَّانِعِ لِاسْتِحَالَةِ عَدَمِهٖ ، وَلَا وُجُوْدُ الْعَرَضِ كَالسَّوَادِ مَثَلًا بِدُوْنِ الْمَحَلِّ وَ هُوَ ظَاهِرٌ مَعَ الْقَطْعِ بِالْمُغَايَرَةِ اتِّفَاقًا ، وَ اِنِ اكْتَفَوْا بِجَانِبٍ وَاحِدٍ لَزِمَتِ الْمُغَايَرَةُ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَ كَذَا بَيْنَ الذَّاتِ وَ الصِّفَةِ لِلْقَطْعِ بِجَوَازِ وُجُوْدِ الْجُزْءِ بِدُوْنِ الْكُلِّ وَ الذَّاتِ بِدُوْنِ الصِّفَةِ ، وَمَا ذَكَرَ مِنْ اِسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الْوَاحِدِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ ظَاهِرُ الْفَسَادِ. **ترجمه:** او پدیکښې اعتراض دے ؛ څکه چې که چرته دوی اراده کوی په صحة الانفکاک سره جدائی د جانبین نه ؛ نو ماتیږی دغه تفسیر په عالَم د صانع سره او عرض د محل سره ؛ څکه چې نه شی متصور کیدے وجود د عالَم سره د عدم د صانع نه ؛ د وجه د استحالے د عدم د صانع نه. او نه وجود د عرض لکه سواد شو مثلا بغیر د محل نه ، او دا ظاهره ده ، سره د یقین نه په مغایرت باندی اتفاقاً. او که چرته دوی اکتفا کوی په یو جانب باندی ؛ نو لازمیږی مغایرت په مینځ د جزء او کل کښې او دغه شان په مینځ د ذات او صفت کښې ؛ د وجه د یقین نه په جواز د وجود الجزء بغیر د کل نه ، او ذات بغیر د صفت نه ، او هغه چې ده ذکر کړی ده د استحالے د بقآء د واحد بغیر د عشره نه ؛ نو ظاهر فساد واله خبره ده.

تَشْرِيح: قوله: و فيه نظر لانهم: ۱۰ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په اشاعره باندی. محل د اعتراض د دوی دغه مذکور تفسیر د غیریت دے. اعتراض بنا دے په شقین باندی حاصل ئې دا دے چې تا د

غیریت کوم تفسیر وکړو په جواز او امکان الانفکاک سره دا صحیح نه دے ؛ ځکه چې ته د انفکاک نه انفکاک من الجانبین اخلې او که انفکاک من جانب واحدِ اخلې ؟ په هر یو شق باندې اعتراض دے. ۱۔ که شق اول اخلې ؛ نو تعریف او تفسیر د غیریت دې صحیح نه دے ؛ ځکه جامع نه دے ، او کوم تفسیر چې جامع نه وي صحیح نه وي. لهذا دغه تفسیر هم صحیح نه شو. کبری ظاهر ده ، دلیل د صغری دا دے چې په عالَم مع الصّانع ، او عرض مع المحل کښې بالاتفاق غیریت دے ، سره د دینه پدیکښې انفکاک من الجانبین نشته ؛ ځکه چې تیک ده چې انفکاک د عالَم خو د صانع نه ، نه شي راتلے «چې عالم موجود او صانع معدوم متصور شي» وجه دا ده چې عدم د صانع مُحال دے ، خو انفکاک د صانع د عالَم نه ممکن دے پدې شان سره چې تصور د صانع اوکړے شي بغیر د عالم نه ، لهذا په صانع او عالَم کښې انفکاک من الجانبین رانغلو. دغه شان د عرض انفکاک د محل نه هم نه شي کیدے چې عرض موجود متصور کړے شي او محل معدوم. خو د محل انفکاک د عرض نه کیدے شي لکه: د جدار تصور بغیر د بیاض نه کیدے شي ، لهذا پدیکښې هم انفکاک من جانب واحد راغلو نه من الجانبین ؛ نو پکار ده چې په عالَم مع الصانع ، او عرض مع المحل کښې مغایرت رانه شي حلانکه پدیکښې مغایرت اتفاق دے.

قوله: و ان اکتفوا بجانب واحدِ: ۲۔ او که شق ثانی اخلې چې انفکاک من جانبِ واحدِ شي ؛ نو تفسیر د غیریت دې بیا مانع نه دے ؛ ځکه چې داخلیږی پکښې «**جزء مع الکل**» وجه دا ده چې په جزء مع الکل کښې کُل خو بغیر د جزء نه ، نه شي موجود کیدے ، خو جزء بغیر د کل نه موجود کیدے شي لهذا انفکاک د کل د جزء نه خو نه شي راتلے خو انفکاک د جزء د کل نه راتلے شي پدې شان چې جزء به وي او کل به ئې نه وي ، لهذا د جزء او کل په مینځ کښې هم مغایرت لازم شو و **لا قائل به.** دغه شان داخلیږی پکښې «**ذات مع الصفة**» ځکه ذات بغیر د صفت معینه نه موجود متصور کیدے شي خو صفت بغیر د ذات نه موجود نه شي متصور کیدے ، لهذا د ذات او صفت په مینځ کښې هم مغایرت لازم شو **ولا قائل بذلک ایضا.**

قوله: و ما ذکر من استحالة: غرض د شارح رحمة الله علیه دفع السوال ده. چې لګ مخکښې مونږه بطور مثال دا پیش کړه چې عشره بغیر د واحد نه موجود کیدے نه شي او واحد بغیر د عشره نه موجود کیدے نه شي لهذا د دې په مینځ کښې مغایرت نشته حلانکه عشره کل او واحد ئې جزء دے معلومه شوه چې جزء بغیر د کل نه موجود کیدے نه شي لکه چې کل بغیر د جزء نه موجود کیدے نه شي ، او دلته ته وائې جزء بغیر د کل نه موجود کیدے شي دا خو ظاهر تناقض دے ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه فرمائی: د واحد وجود بغیر د عشره نه ـ نه منل **ظاهرُ الفَساد** خبره ده ؛ ځکه چې واحد د عشره هم هغه واحد دے کوم چې په تسعه ، ثمانیه ، سبعه وغیره کښې دے ، بدل شوے نه دے.

وَلَا يُقَالُ الْمُرَادُ اِمْكَانُ تَصَوُّرِ وُجُودِ كُلٍّ مِّنْهُمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ وَ لَوْ بِالْفَرْضِ وَ اِنْ كَانَ مُحَالًا وَ الْعَالَمُ قَدْ يُتَصَوَّرُ مَوْجُوْدًا ثُمَّ يُطْلَبُ بِالْبُرْهَانِ ثُبُوْتُ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَاِنَّهٗ كَمَا يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْوَاحِدِ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ اِذْ لَوْ وُجِدَ لَمَّا كَانَ وَاحِدًا مِّنَ الْعَشَرَةِ ، وَالْحَاصِلُ اَنَّ وَصْفَ الْاِضَافَةِ مُعْتَبَرٌ وَ اِمْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاكِ حِيْنَئِذٍ ظَاهِرٌ. لِاَنَّا نَقُوْلُ قَدْ صَرَّحُوْا بِعَدَمِ الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ الصِّفَاتِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَا لَا يُتَصَوَّرُ عَدَمُهَا لِكَوْنِهَا اَزَلِيَّةً مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ يُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ الْبَعْضِ كَالْعِلْمِ مَثَلًا ثُمَّ

يُطْلَبُ إِثْبَاتُ الْبَعْضِ الْآخَرِ ، فَعُلِمَ أَنَّهُمْ لَمْ يُرِيْدُوْا هٰذَا الْمَعْنٰى . مَعَ أَنَّهُ لَا يَسْتَقِيْمُ فِي الْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ ، وَلَوِ اعْتُبِرَ وَصْفُ الْإِضَافَةِ لَزِمَ عَدَمُ الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ كُلِّ مُتَضَائِفَيْنِ كَالْأَبِ وَ الْإِبْنِ وَ كَالْأَخَوَيْنِ وَ كَالْعِلَّةِ وَ الْمَعْلُوْلِ بَلْ بَيْنَ الْغَيْرَيْنِ لِأَنَّ الْغَيْرِيَّةَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِضَافِيَّةِ وَ لَا قَائِلَ بِذٰلِكَ. **ترجمه:** او نه شي ويلې کيدې دا چې مراد امکان د تصور د وجود د هر يو د دې دواړو دې سره د عدم د آخر نه اګر که په طريقې د فرض سره وي اګر که محال وي. او عالم کله متصور کيدې شي موجود بيا په دليل سره طلب کولې شي وجود د صانع ، په خلاف د جزء مع الکل نه لکه چې څنګه د عشره تصور بغير د واحد نه ممتنع دې دغه شان تصور د واحد من العشره بغير د عشره نه هم ممتنع دې ؛ ځکه که چرته موجود شي واحد ؛ نو دغه به واحد من العشره نه وي ، او حاصل دا دې چې وصف د اضافت معتبر دې او امتناع د انفکاک پدې وخت کښې ظاهره ده. ځکه مونږه په جواب کښې وايو چې دوی تصريح کړې ده په عدم مغايرت په مينځ د صفاتُ کښې بنا پدې چې نه متصور کيږي عدم د صفاتُ ؛ ځکه چې صفات ازلي دي. سره د يقين نه پدې خبره چې متصور کيدې شي وجود د بعض لکه علم شو مثلا بيا طلب کولې شي اثبات د بعض نورُ ، پس معلومه شوه چې دوی نه ده اراده کړې دا معنی ، سره د دينه چې نه صحيح کيږي دا به عرض مع المحل کښې. او که چرته معتبر کړې شي وصف د اضافت ؛ نو لازم به شي عدم مغايرت په مينځ د هر يو د مضائفين کښې لکه «أب ، ابن ، اخوين ، علت او معلول» شو ، بلکه په مينځ د غيرين کښې ؛ ځکه چې غيريت د اسمآء اضافيه نه دې او د دې هيڅ څوک هم قائل نشته.

قوله: و لا يُقَالُ الْمُرَادُ إِمْكَانٌ: ۱۱ـ شارح رحمة الله عليه د مذکوره اعتراض نه چې **«فيه نظرٌ»** سره وشو د بعض مشائخُ جواب او تأويل رانقل کوی ، چونکه دغه اعتراض په شقين باندې بنا وو ؛ نو دا مجيب هم دغه شقين را اخلي او جواب کوی. **«المراد إمكان تصور»** سره اختيار د شق اول کوی. چې مراد څما د انفکاک نه انفکاک من الجانبين دې. که ته وائې چې په عالم مع الصانع کښې انفکاک من الجانبين نشته ؟ مونږه وايو چې ولې نشته ؛ ځکه مراد د انفکاک من الجانبين نه دا دې چې د هر يو وجود بغير د بل نه متصور کيدې شي اګر که په طريقې فرضيت سره ولې نه وي او اګر که محال او ممتنع ولې نه وي. اوس پدې تأويل سره د عالَم مع الصانع په مينځ کښې غيريت ثابت شو چې د هر يو وجود بغير د بل نه متصور کيدې شي ؛ ځکه چې صانع بغير د عالَم نه موجود کيدل خو بديهي دي او عالم بغير د صانع نه اګر چې په نفس الامر کښې نه شي کيدې خو مونږه به فرض کړو چې عالَم شته او صانع ئې نشته ، بيا به په دليل سره وجود د صانع ثابت کړو مثلا: داسې به او وايو چې د عالَم وجود ممکن دې په امکان خاص سره ، او په امکان خاص کښې استوی د طرفين وی پدې شان چې نه ئې عدم ضروری وی او نه ئې وجود ضروری وی ، بل طرف عالَم موجود دې ؛ نو د دې دپاره يو مرجّح او مخصّص پکار دې چې ترجيح بلا مرجح رانه شي ، او دغه مرجّح ممتنع او ممکن نه شي کيدې ؛ نو خامخا به واجب وی لهذا معلومه شوه چې د دې عالَم دپاره صانع شته چې واجب الوجود دې ، اوس دغه عالَم مونږه د صانع د وجود دپاره دليل جوړ کړو او شيء **عند اقامة الدليل عليه** متصوَّر نه وی ، لهذا عالَم متصور او صانع غير متصور شو ، پس د صانع او عالَم په مينځ کښې مغايرت راغې د وجه د انفکاک من الجانبين نه.

قوله: بخلاف الجزء مع الکل: غرض د مجيب اختيار د شق ثاني د ترديد دې چې څه غيريت په معنی د جواز الانفکاک من جانبٍ واحدٍ اخلم. اوس که ته اعتراض کوی چې دا مستلزم ګرځي غيريت لره په مينځ د کل او جزء کښې **ولا قائل به ؟ جواب** دا دې: چې د کل او جزء په مينځ کښې مغايرت من جانبٍ واحدٍ هم نشته ؛ ځکه چې څنګه وجود د عشره بغير د واحد نه ممکن ندې

دغه شان وجود د واحد من العشره بغير د عشره نه هم ممکن ندے ؛ ځکه زمونږه مراد د واحد نه مطلق واحد ندے بلکه هغه واحد چې د عشره جزء دے او جزء د عشره بغير د عشره نه موجود کيدے نه شی ، او کوم واحد چې د عشره نه بغير موجوديږی هغه به واحد من التسعة يا من الثمانيه وغيره وی لا من العشرة.

قوله: و الحاصل أنِ وصف الاضافة: شارح رحمۃ اللہ علیہ د شق ثانی د ترديد د جواب حاصل ذکر کوی. چې د مطلق واحد بغير د عشره نه وجود خو ممکن دے خو هغه واحد چې نسبت ئی عشره نه کيږی د هغی وجود بغير د عشره نه کيدے نه شی ؛ ځکه وصف د اضافت معتبر دے لهذا پس د اعتبار د وصف الاضافة نه امتناع الانفکاک ظاهره ده.

قوله: لانا نقول قد صرَّحوا: ۱۲۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د مذکوره توجيه رد کوی. ځکه چې دی مجيب جواب د شقينُ نه کړے دے ، شارح رحمۃ اللہ علیہ هم په دغه شقين رد کوی ، بيا په شق اول رد په دوه طريقو سره کوی يو پدی عبارت سره **«قد صرحوا بعدم المغايرة»** چې دا تا کومه توجيه وکړه ؛ نو دا د **«توجيه بما لا يرضی به قائله»** د قبيلے نه ده ؛ ځکه چې دا توجيه صحيح شی ؛ نو بيا خو پکار ده چې د صفاتُ په مينځ کښې دی هم مغايرت ثابت شی ؛ وجه دا ده چې دغه توجيه په صفات کښې هم چليږی چې مثلاً اول به صفت د **«علم»** موجود فرض کړو بيا دويم صفت مثلاً: **«قدرت»** به په دليل سره ثابت کړو. لهذا د دی قاعدے تقاضا دا شوه چې د صفت علم او صفت قدرت په مينځ کښې مغايرت او منلے شی. دغه شان د نورُ صفاتُ شان هم داسی دے ؛ نو پکار ده چې صفات دی په خپل مينځ کښې مغائر شی ، سره د دينه چې مشائخُ تصريح کړی ده په عدم مغايرت بين الصفات. معلومه شوه چې دا توجيه چې امکان الانفکاک و لو بطريق الفرض و المحال شی د دوی مراده نده.

قوله: مع أنه لا يستقيم فی العرض: په دويمه طريقه سره رد کوی. چې دا توجيه صحيح نده ؛ ځکه چې دا کل اعتراضات نه دفع کوی. وجه دا ده چې په عرض مع المحل باندی هم زمونږه اعتراض شوے وو او دا توجيه په عرض مع المحل کښې نه چليږی ؛ ځکه په عرض او محل کښې مغايرت اتفاقی دے حلانکه تصور د عرض بغير د محل نه ممکن ندے ؛ نو په عرض مع المحل کښې مغايرت په معنی د امکان الانفکاک نه چليږی پس دا تفسير غلط شو. (۱)

قوله: و لو اعتبر وصف الاضافة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ په دويم شق رد کول دی چې د هغی حاصل دا وو چې **«أن وصف الاضافة معتبر»** حاصل د رد دا دے: چې که وصف د اضافت معتبر شی پدی شان چې مراد د واحد نه واحد من العشرة شی ؛ نو بيا خو هر هغه شيئين چې په هغی کښې علاقه د تضايف وی په هغی کښې به مغايرت ثابت نه شی حلانکه پدی هيڅ څوک هم ندی قائل. **«متضائفين»** هر هغه دوه وجودی څيزونه چې تعقل د احدهما موقوف وی په تعقل د آخر

---

(۱).. جواب: بعض خلقو جواب کړے دے چې دا رد د شارح رحمۃ اللہ علیہ ضعيف دے ؛ ځکه وجود العرض په دوه قسمه دے **﴿۱﴾ وجود العرض فی نفسه.** پدی معنی سره عرض بغير د محله نه شی موجود کيدے **«لان وجود العرض فی نفسه هو وجوده فی الموضوع و لهذا يمتنع الانفکاک عنه» ﴿۲﴾ وجود العرض بنفسه.** پدی معنی سره عرض بغير د محل نه وجود لری **«کبياض الجدار فانه موجود بنفسه بالجدار»** هم دغه وجه ده چې دغه بياض مونږه ته په نظر باندی راځی. اوس په دويمه معنی سره د عرض او محل په مينځ کښې امکان الانفکاک راتلے شی ؛ ځکه د عرض بنفسه تصور بغير د محل نه ممکن دے. جواب: خو دا جواب هم ضعيف دے ؛ ځکه چې معترض ويلے شی چې دا تقسيم په صفات د باری تَعَالٰی کښې هم کيدے شی اوس که صفات د باری تَعَالٰی په معنی ثانی سره مونږه واخلو ؛ نو پکار ده چې په هغی کښې دی هم مغايرت ثابت شی ولا قائل به احد.

پورې. لکه: أب ، ابن ؛ ځکه «أب ذات من له الابن» او «ابن ذات من له الاب» ته وائي. یا لکه أخوین او علت او معلول چې د دې تعقل هم په یو بل پورې موقوف دے ، اوس پکار ده چې د «اب مع الابن ، اخ مع الاخ ، علة مع المعلول» په مینځ کښې مغایرت ثابت نه شي بمعنی جواز الانفکاک حالانکه د دې څوک قائل نشته. «بل بین الغیرین» شارح رحمة الله علیه ترقي کوي چې د غیرین په مینځ کښې به هم مغایرت ثابت نه شي ؛ ځکه غیریت د اسمآء اضافیه نه دے پدې شان چې په غیرین کښې هر واحد د بل په مقابله کښې وي لهذا د غیرین په مینځ کښې مغایرت ثابت نه شو او دا ظاهر البطلان ده.

فَإنْ قیل لِمَ لا یَجُوزُ ان یَکُوْنَ مرادهم انّها لا هُوَ بحسب المفهوم و لا غَیْرُهُ بحَسَبِ الوُجُود کما هُوَ حُکم سَائِر المحْمُولات بالنِّسْبَةِ اِلیٰ مَوْضُوْعَاتِهَا فانّه یُشْتَرَطُ الِاتّحادُ بَیْنَهُما بِحَسَبِ الوُجُوْدِ لِیَصِحَّ الحَمْلُ ، و التَّغَایُرُ بحَسَبِ المفْهُوم لِیُفِیْدَ کَما فِیْ قَوْلِنَا الِانْسَانُ کَاتِبٌ بخِلَافِ قَوْلِنَا الِانْسَانُ حَجَرٌ فَاِنَّهُ لَا یَصِحُّ و قَوْلُنَا الِانْسَانُ اِنْسَانٌ فانَّهُ لا یُفِیْدُ. قُلْنَا لِاَنَّ هٰذَا اِنَّما یَصِحُّ فِیْ مِثْلِ العَالِمِ والقَادِرِ بالنِّسْبَةِ اِلیٰ الذَّاتِ لَا فی مِثْلِ العِلْمِ و الْقُدْرَةِ مَعَ انَّ الکَلَامَ فِیْهِ ، وَ لَا فِی الْاَجْزَاءِ الْغَیْرِ الْمَحْمُوْلَةِ کَالْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ و الْیَدِ مِنْ زَیْدٍ. و ذُکِرَ فِی التَّبصِرَةِ اَنَّ کَوْنَ الوَاحِدِ مَنَ الْعَشَرَةِ وَالْیَدِ مِنْ زَیْدٍ غَیْرَهُ مِمَّا لَمْ یَقُلْ بِهٖ اَحَدٌ مِّنَ المتکلِّمِیْنَ سِویٰ جَعْفَرِ بْنِ الحَارِثِ ، و قَدْ خَالَفَ فِیْ ذٰلِکَ جَمِیْعَ المعْتَزِلَةِ وَعُدَّ ذٰلِکَ مِنْ جَهَالَاتِه و هٰذَا لِاَنَّ العَشَرَةَ اِسْمٌ لِجَمِیْعِ الْاَفْرَادِ مُتَنَاوِلٌ لِکُلِّ فَرْدٍ مَعَ اَغْیَارِه فَلَوْ کَانَ الْوَاحِدُ غَیْرَهَا لَصَارَ غَیْرَ نَفْسِه لِاَنَّهُ مِنَ الْعَشَرَةِ وَاَنْ تَکُوْنَ الْعَشَرَةُ بِدُوْنِه وَکَذَا لَوْکَانَ یَدُ زَیْدٍ غَیْرَهُ لَکَانَ الْیَدُ غَیْرَ نَفْسِهَا هٰذَا کَلَامُهُ وَ لَا یَخْفیٰ مَا فِیْهِ. **ترجمه:** پس که چرته او ویلے شي په اعتراض کښې چې ولې نده جائز چې بیشکه شي مراد د دوي چې بیشکه صفات د باري «عین» ندي د ذات سره په اعتبار د مفهوم سره او غیر ندي په اعتبار د وجود سره لکه چې څنګه حکم دے د ټولو محمولاتُ په نسبت سره خپلو موضوعاتُ ته ؛ ځکه چې بیشکه شرط کولے شي اتحاد په مینځ د دواړو کښې په اعتبار د وجود سره د دې دپاره چې حمل صحیح شي ، او تغایر په اعتبار د مفهومْ سره چې حمل مفید شي. لکه پدې قول زمونږه کښې چې «الانسان کاتب» په خلاف د دې قول زمونږه چې «الانسان حجر» ځکه چې دا نده صحیح ، او دا قول زمونږه چې «الانسان انسان» ځکه چې دا مفید ندے. مونږه وایو په جواب کښې چې بیشکه دا صحیح کیږي په مثل د عالِم او قادر کښې په نسبت سره ذات ته ، نه په مثل د علم او قدرت کښې ، سره د دینه چې خبره زمونږه هم پدیکښې ده او نه صحیح کیږي دا په اجزآء غیر محموله کښې لکه «واحد من العشرة» او لاس د زید نه. او ذکر کړے شوي دي په تبصره کښې چې بیشکه کیدل د واحد من العشره او ید د زید نه غیر کیدل داسې خبره ده چې چا هم پدې قول ندے کړے علاوه د جعفر بن حارث نه او یقینا چې خلاف کړے دے جعفر پدې کښې د ټولو معتزلو نه او شمیرلې شوې ده دا خبره د جهالاتُ د ده نه. او دا ځکه چې عشره نوم دے د ټولو افرادُ دپاره چې شامل دے هر فرد ته سره د اغیارُ نه ، اوس که شي واحد غیر د عشره نه ؛ نو دا به شي غیر د خپل ځان نه ؛ ځکه چې دغه واحد د عشره نه دے او شي به عشره بغیر د واحد نه ، او دغه شان که چرته شي لاس د زید غیر د زید نه ؛ نو شي به دغه لاس غیر د خپل ځان نه. دا دے کلام د صاحب التبصره. او نه پټیږي هغه چې پدیکښې دي.

تَشْرِیْح: **قوله: فان قیل لم لا یجوز:** ۱۳۔ پدې عبارت سره د اصل اعتراض نه یو جواب رانقل کول دي چې صاحب مواقف کړے دے. اصل اعتراض دا وو چې په «لا هو و لا غیره» قول د ماتن رحمة الله علیه کښې ارتفاع او اجتماع النقیضین ده. د جواب نه مخکښې یو تمهید ضروري دے چې په هغې کښې معنی د حمل اوپیژندلے شي. هغه دا چې «حَمَل» په لغت کښې بارولو ته وائي. او په

اصطلاح کښې «اِتِّحَادُ المتغائرَيْنِ فِى المفهُوْم بِحسَبِ الوُجُودِ» يعنى حمل په اعتبار د وجود خارجى سره اتحاد د هغه شيئينُ دے چې په مفهوم کښې متغائر وی. د دی تعريف په بنا باندی د حمل دپاره دوه شرطه دی: ۱۔ دا چې حمل به په هغه دوه څيزونو کښې راځی چې په وجود خارجى کښې يو کيدے شی. ۲۔ په مفهوم کښې به دغه شيئين د يو بل نه مغائر وی. لکه: «زيدٌ عَالِمٌ» شو چې دا حمل صحيح هم دے او مفيد هم دے ، صحيح خو ځکه دے چې د «زيد» سره «عِلْمْ» په خارج کښې جمع کيدے شی. او مفيد ځکه دے چې د دوارړو مفهوم جدا جدا دے د «زيد» مفهوم دے «حيوان ناطق مع التشخص» او د «عالم» مفهوم دے «ذات من له العلم» اوس که په حمل کښې د شيئين اتحاد بحسب الوجود فى الخارج نه متحقق کيدو ؛ نو دغه حمل به صحيح نه وی لکه: «الانسان فرسٌ» او که تغاير فى المفهوم نه وو ؛ نو دغه حمل به مفيد نه وی لکه: «الانسان انسانٌ». اوس حاصل د جواب د صاحب مواقف دا دے چې چونکه صفات د بارى تَعَالىٰ په بارى تَعَالىٰ حمل کيږی او ويلے کيږی چې «الله عالمٌ، الله قادرٌ» وغيره ؛ نو په حمل کښې به هم دغه شرطين موجود وی. اوس مشائخ چې «لا هو و لا غيره» ويلی دی ؛ نو د دی مقصد دا دے چې صفات د بارى تَعَالىٰ «لا هو» دی يعنى باعتبار المفهوم يو ندی ، او «لا غيره» دی يعنى په اعتبار د وجود خارجى سره متحد دی. چې حمل د صفات په بارى تَعَالىٰ صحيح او مفيد شی.

قوله: کما فى قولنا الانسان کاتب: پدی عبارت سره د حمل صحيح او مفيد بيان دے ؛ ځکه د انسان او کاتب مفهومين فى الذهن جدا او په وجود خارجى کښې متحد دی.

قوله: بخلاف قولنا الانسان حجر: پدی عبارت سره د هغه حمل بيان دے چې صحيح نه وی ؛ ځکه چې موضوع او محمول پکښې متحد بحسب الوجود ندی لهذا دا حمل صحيح ندے.

قوله: الانسان انسان: پدی عبارت سره د هغه حمل بيان کوی چې هغه مفيد نه وی. وجه دا ده چې د موضوع او محمول په مينځ کښې اتحاد دے هم مفهومًا او هم بحسب الوجود الخارجى ؛ ځکه د حمل د مفيد کيدو مطلب دا دے چې د موضوع نه کومه معنى فهم ته راځی ؛ نو د محمول نه معنى زائده على الموضوع معلوم شی او دلته داسی ندہ بلکه د موضوع او محمول په معنى کښې اتحاد دے.

حاصل د جواب دا شو چې د «لا هو و لا غيره» مطلب کله دا شو کومه چې مونږه بره بيان کړو نو جهت د عينيت او غيريت بدل شو ، او کله چې د عينيت او غيريت جهتين مختلف شو ؛ نو نه ارتفاع د نقيضين راغله او نه اجتماع د نقيضين راځی.

قوله: قلنا لان هذا انها: ۱٤۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د صاحب مواقف د توجيه او تأويل ترديد کوی. د ترديد نه مخکښې يو څو خبری يادول ضروری دی. ۱۔ عالِمٌ ، قادرٌ ، سميعٌ ، بصيرٌ وغيره صفات مشتقات دی او د دی مبادی عِلَم ، قُدْرَت ، سَمْعَ ، بَصَرْ وغيره دی. پديکښې حمل د مشتقاتُ په ذات باندی صحيح دے چې «الله عالمٌ» او ويلے شی ؛ ځکه چې مشتقات ذات مع الوصف وی او په ذات مع الوصف کښې من وجه اتحاد او من وجه تغاير وی او پدی صورت کښې حمل صحيح او مفيد وی. البته حمل د مبادی په ذات ناجائز دے چې «الله عِلْمٌ» او ويلے شی ؛ ځکه چې مبدا الاشتقاق صرفِ وصف وی او د صرفِ وصف او ذات په مينځ کښې تَغَايُرِ مَحْض وی حلانکه د حمل دپاره اتحاد من وجهٍ او تغايُر من وجهٍ ضروری دے. ۲۔ مرکبات دوه قسمه دی. «ذهنيه ، خارجيه»

د مرکبات ذهنیه حمل په کل باندی هم جائز دے او په خپل مینځ کښې په یو بل باندی هم جائز دے لکه: «**الانسان ناطق ، الانسان حیوان ، الحیوان الناطق ، الناطق حیوان ، الانسان حیوان ناطق**» دی اجزاء ذهنیه ته اجزاء محموله هم وائی. او په مرکبات خارجیه کښې نه د جزء په کل حمل صحیح دے او نه د اجزاء په خپل مینځ کښې حمل جائز دے لکه: «**السقف بیت ، البیت سقف ، السقف جدار ، زیدٌ الیدُ ، الید رأسٌ**» وغیره مونږه نه شو ویلے. البته د کل په مجموعه اجزاء او د مجموعه اجزآء په کل باندی حمل جائز دے لکه: «**البیت سقف مع الجدران**» دی اجزآء خارجیه ته اجزآء غیر محموله هم ویلے شی.

حاصل الرّد: پس د دی تمهید نه حاصل دا دے چې دا مذکوره توجیه په صفاتُ د باری تَعَالیٰ کښې نده صحیح بلکه د اسماء صفات په باره کښې صحیح کیږی پدی شان چې حمل د مبادي په الله تَعَالیٰ نه کیږی بلکه حمل د مشتقاتُ پری کیږی پدی وجه داسی نه شی ویلے چې «**الله عِلمٌ ، الله قُدرَةٌ**» بلکه «**الله عَالِمٌ ، الله قَادرٌ**» به وائی. او د اشاعرۇ کلام د «**لا هو و لا غیره**» په باب د صفات کښې دے نه د اسماء الصفات کښې. لهذا دا توجیه جامع نه شوه. دویم دا توجیه په اجزآء غیرِ محموله کښې هم نه صحیح کیږی؛ ځکه چې د واحد من العشرة او د کل عشره په مینځ کښې دغه شان د «**یَدُ زید**» او د کل زید په مینځ کښې نه عینیت شته او نه ځکښې غیریت شته یعنی حمل پدیکښې نه صحیح کیږی؛ ځکه چې پدی دواړو باندی «**لا هو بحسب المفهوم و لا غیره بحسب الوجود**» ندے صادق؛ نو بنا ستا په قاعده باندی د واحد من العشرة او د کل عشره، او د یدُ زیدٍ او کل زید په مینځ کښې مغایرت ځکار دے حلانکه پدی هیڅ څوک هم ندی قائل چې واحد من العشره د عشره نه جدا دے او لاس د زید د زید نه جدا دے. لهذا ستا توجیه صحیح نه شوه.

قوله: و ذکر فی التبصرة: ۱۵۔ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د تائید دپاره قول د صاحب التبصرة شیخ ابوالمعین رحمۃ اللہ علیہ را نقل کوی پدی خبره چې جزء د کل نه غیر کیدے نه شی لکه ید د زید چې د زید نه غیر ندے فرمائی: چې واحد من العشرة غیر د عشره نه کیدل او لاس د زید غیر د زید نه کیدل داسی خبره ده چې په متکلمین کښې دیته چا ذِهاب ندے کړے حتی چې معتزلۇ هم د دینه خلاف ندے کړے علاوه د «**جعفر بن الحارث المعتزلی**» نه او په ده نورُ معتزلۇ رد کړے دے او د ده مذمت ئې کړے دے او دا خبره ئې د ده په جهالت باندی محمول کړی ده او دے ئې د خپل مذهب نه بهر ګنړلے دے. صاحب التبصرة د دی دپاره دلیل دا پیش کړے دے چې واحد من العشرة او لاسِ د زید د زید نه مونږه غیر وګنړو؛ نو چونکه عشره مرکب دے د لس اکایانو نه ، پدی شان چې عشره د غه واحد او د دینه علاوه نورُ اِکایانو ته شامل دے ، اوس که واحد من العشرة مونږه غیر کړو د عشره نه ؛ نو واحد به غیر شی د واحد نه پس لازم شو غیریت د شیۡ د خپل نفس نه ، دغه شان که ید د زید غیر شی د زید نه ؛ نو لازم به شی غیریت د «**یَدُ زید**» د «**یدُ زید**» نه او مغایرة الشیۡ عن نفسه باطل دے ، دا د صاحب التبصرة کلام شو.

قوله: و لا یخفی ما فیه: ۱۶۔ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کول دی په دلیل د صاحب التبصرة باندی. یعنی خبره د صاحب التبصره په خپل ځائے صحیح ده خو کوم دلیل ئې چې ورلره پیش کړو دا دلیل بیکاره دے. وجه دا ده چې داخل فی الشیۡ په عدم مغایرت باندی دلالت نه کوی. تفصیل دا دے

چې صاحب التبصرة په خپل دليل کښې او ويل: چې که واحد من العشرة د عشره نه او يد د زيد د زيد نه مغاير شي؛ نو لازم به شي مغايرة الشئ عن نفسه دا خبره د ده صحيح نده؛ ځکه چې دا خبره خو صحيح ده چې واحد په عشره کښې موجود دے خو مطلق واحد نه بلکه واحد مع الاغيار په عشره کښې موجود دے چې هغه نور آحاد دی. يعنې په عشره کښې چې کوم واحد موجود دے هغه مقيد دے په قيد د مع الاغيار باندې. اوس که مطلق واحد د عشره نه غير شي؛ نو مغايرة الشئ لنفسه نه لازميږي؛ ځکه چې په عشره کښې مطلق واحد نشته بلکه واحد مقيد دے په قيد د مع الاغيار باندې. دغه شان مطلق يد د زيد که د زيد نه غير شي؛ نو مغايرة الشئ لنفسه نه لازميږي؛ ځکه د زيد نه چې کوم يد جزء دے هغه مقيد دے په قيد د مع الغير چې "يد زيد مع الاجزآء الاخر" اوس که مطلق يد مونږه غير وګڼړو؛ نو مغايرة الشئ لنفسه نه راځي. والله اعلم.

﴿فائدة﴾ دا بحث د صفاتُ شو چې شارح رحمة الله عليه پکښې پوره تفصيل وراندې کړو. د دې بحث نه عند الشارح رحمة الله عليه مونږه ته يو څو خبرې معلومې شوې په باب د صفات کښې: ۱۔ دا چې صفات د باري تَعَالیٰ ممکن دی. ۲۔ دا چې د امکان سره سره صفات د باري تَعَالیٰ قديم هم دی. ۳۔ دا چې صفات د باري تَعَالیٰ واجب دی خو لذات الواجب دا نه چې فی نفسه واجب دی چې تعدد د وجبآء لازم شي.

بَيَانُ صِفَاتِ الثُّبُوتِيَّةِ لِلّٰهِ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ

﴿وَ هِيَ﴾ اَیْ صِفَاتُهُ الْاَزَلِيَّةُ ﴿اَلْعِلْمُ﴾ وَ هِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تَنْكَشِفُ الْمَعْلُوْمَاتُ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا ﴿وَالْقُدْرَةُ﴾ وَ هِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُؤَثِّرُ فِی الْمَقْدُوْرَاتِ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا. **ترجمه:** او دا يعنې صفات ازليه د باري تَعَالیٰ علم دے، او دا علم صفت ازلي دے چې معلومات پرې ښکاره کيږي په وخت د تعلق د دې صفت کښې د دغه معلوماتُ سره. او قدرة: او دا يو صفت ازلي دے چې اثر کوي په مقدورات کښې په وخت د تعلق د قدرت کښې د هغې سره.

تَشْرِيْح: **ربط:** هر کله چې فارغ شو ماتن رحمة الله عليه د بيان د تفصيل د صفات سلبيه نه او د بيان د حکم او مقام د صفات ثبوتيه نه؛ نو شروع ئې وکړه په بيان د تفصيل د صفات ثبوتيه کښې د باري تَعَالیٰ دپاره. ماتن رحمة الله عليه به اول تعيين د صفات ثبوتيه اوکړي، بيا به د بعض تفصيل وراندې کړي. بيا مصنف رحمة الله عليه پدې مقام کښې صفات ثبوتيه حقيقيه ازليه ذکر کوي نه افعال د باري تعالیٰ؛ ځکه افعال د باري تَعَالیٰ چې ديته صفات فعليه وائي. دا هغه صفات دی چې د دې په ضد باندې الله تَعَالیٰ هم موصوف کيږي لکه: "ترزيق، احياء، اماتة" وغيره، مثلا باري تَعَالیٰ زيد له رزق ورکړو؛ نو صفت د ترزيق په حق د زيد کښې ثابت شو خو عمرو له ئې ورنکړو؛ نو صفت د ترزيق ثابت نه شو.

بَیَانُ اِخْتِلَافِ الْعُلَمَآءِ فِی الصِّفَاتِ الثُّبُوتِیَّةِ

بیا په تعداد د صفات ثبوتیه کښې اختلاف دے څلور مذاهب دی. ﴿۱﴾.. عند البعض صفات ثبوتیه د باری تَعَالیٰ صرف دوه دی. «علم، قدرة» او د بقایه ټولو رجع هم دی دوه ته کیږي. د دوی دلیل د قرآن کریم دا آیت کریمه دے. **لِتَعْلَمُوْا اَنَّ اللهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ وَّاَنَّ اللهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا** [الطلاق: ۱۲] ﴿۲﴾.. مذهب د اشاعرۇ دے دوی وائی وه/۷ دی. «العلم، القدرة، الحیوة، السمع، البصر، الارادة، الکلام» باقی صفات من صفات الافعال دی. ﴿۳﴾.. مذهب د ماتریدیه دے دوی وائی: چې صفات د باری تَعَالیٰ اته/۸ دی وه/۷ دغه مخکښې او اتم صفت «تکوین» دے. لهذا د اشاعرۇ او ماتریدیۇ اختلاف په صفت تکوین کښې دے چې دا صفت حقیقیه مستقله دے عند الماتریدیه او من صفات الافعال دے عند الاشاعره. ﴿۴﴾.. مذهب د محدثین او بعض محقیقین دے لکه د احناف نه امام طحاوی رحمة الله علیه شو، دوی وائی چې صفات د باری تَعَالیٰ غیر معدود غیر محصور دی چې څومره صفات د کمال دی هغه باری تَعَالیٰ لره ثابت دی. بیا دا په دوه قسمه دی بعض محکمات دی لکه «علم، قدرة، حیوة» وغیره. او بعض متشابهات دی لکه: «ید الله، وجه الله، أصابع الرّحمن» وغیره. چونکه ماتن رحمة الله علیه د ماتریدیه نه دے؛ نو دے به اته صفات د باری تَعَالیٰ ذکر کوی تفصیلًا.

قوله: و هی ای صفاته الازلیة: غرض د شارح رحمة الله علیه تعین د مرجع د «هی» ضمیر کوی. چونکه صفات جمع ده او جمع ته ضمیر د مفرد مؤنث راجع کیدے شی په تأویل د جماعةٌ سره.

قوله: العلم: ماتن خو اولنے صفت د باری تَعَالیٰ ذکر کوی چې علم دے. علم ئی په نورو صفاتُ باندی مقدم کړو؛ ځکه چې ثبوت د صفت علم د بارِی تَعَالیٰ دپاره حد درجه ضروری دے وجه دا ده چې دا ټول عالَم د باری تَعَالیٰ نه بالقصد والاختیار صادر دے لهذا باری تَعَالیٰ فاعل بالاختیار شو او د فاعل بالاختیار دپاره ثبوت د علم ضروری وی. دویم دا چې علم صفت د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت دے بالاتفاق عند الجمهور اگر چې بعض سفهاء لکه: «دهریه» د دی د ثبوت نه انکار کوی خو دغه انکار کَلّا انکار دے. دریم دا چې علم صفت د باری تَعَالیٰ په اعتبار د تعلقه سره عام دے؛ ځکه عِلم په واجب الوجود، په ممکناتُ موجوداتُ او ممتنعاتُ وغیره ټولو باندی ثابت دے لهذا د عمومِ تعلق په وجه ئی دا مقدم کړو په نورو باندی.

قوله: و هی صفة ازلیة: غرض د شارح رحمة الله علیه تعریف د صفت علم کوی «و هی صفة» سره. او دفع د اعتراض به اوکړی «عند تعلّقها» سره. تعریف خو دا دے چې علم صفت ازلی دے. **اعتراض:** «هِیَ» ضمیر راجع دے «عِلْم» ته، په مینځ د ضمیر او مرجع کښې مطابقت نشته؟ **جواب:** منم خو روسته «صفةٌ» مؤنث دے پدی وجه ضمیر د مؤنث راوړے شوے دے؛ ځکه قانون دا دے چې کله ضمیر د مبتدا دائر شی په مینځ د مرجع او خبر کښې؛ نو لحاظ د خبر اولی دے د مرجع نه؛ وجه دا ده چې مرجع خارج وی او خبر په کلام کښې داخل وی لهذا لحاظ د دواخلُ اولی وی د خوارجُ نه. په تعریف کښې «صفةٌ» په منزله د جنس دے پدی سره «جوهرٌ» خارج شو. **سوال:** جنس لِاِخْرَاجِ

الشئ نه وی بلکه د شمول دپاره وی؛ نو «جوهرٌ» پری څنګه خارج شو؟ **جواب:** منم چې جنس د شمول دپاره وی نه د اخراج دپاره خو کله خود بخود د دی سره اخراج د شئ وشی لکه: د انسان تعریف دے «حیوانٌ ناطقٌ» په دی تعریف کښې حیوان جنس دے او خود بخود پدی سره حَجَر شَجَر مَدَر وغیره خارجیږی. بیا په «صِفَةٌ» سره رد اوشو په معتزله او فلاسفؤ باندی چې دوی صفتیت د علم نه منی. «ازلیةٌ» په منزله د فصل دے خارج شو پدی سره علم د مخلوقاتُ؛ څکه چې د مخلوق علم ازلی نه وی بلکه حادث وی. بیا په «ازلیةٌ» سره رد اوشو په کرامیه باندی چې دوی علم صفت د باری تَعَالیٰ منی خو حادث ئی ګنړی. «تَنْکَشِفُ» صیغه د معلوم ده او پدی صورت کښې به «المعلومات» د دی دپاره فاعل شی. او یا صیغه د مجهول ده پدی صورت کښې به «المعلومات» نائب فاعل شی.

اعتراض: دا تعریف صحیح ندے «دعوی»؛ څکه چې دا مشتمل دے په دور «صغری» او کوم تعریف چې شان ئی دا وی صحیح نه وی «کبری» پس دا تعریف هم صحیح نه شو «نتیجة» دلیل د کبری ظاهر دے. دلیل د صغری دا دے چې دلته «مُعَرَّفْ» عِلم دے او «مُعَرِّف» ئی معلومات مشتق دے چې مبدأ ئی عِلم دے لهذا معرفت د عِلم موقوف شو په عِلم پوری او دا توقف د شئ علیٰ نفسه دے چې دیته دور وائی. **جواب:** ۱۔ معرَّف عِلم دے او په تعریف کښې مراد د معلومات نه ذوات المعلومات دی لهذا جهت مختلف شو او پس د اختلاف د جهت نه دور نه لازمیږی. **جواب:** ۲۔ په جانب د معرَّف کښې د علم نه مصطلح علم مراد دے او په جانب د تعریف کښې مراد د علم نه علم لغوی دے.

قوله: تنكشف المعلومات: د دی عبارت معنی ده «ښکاره کوی هغه اشیاء چې صلاحیت د معلومیت لری» پدی معنی سره دفع د سوال اوشوه. **اعتراض:** د علم او انکشاف معنی یوه ده چې ظهور دے؛ څکه علم مبدأ الانکشاف ده. او مبدأ د المعلومات هم علم دے چې مرادف د انکشاف دے لهذا معنی د عبارت دا شوه چې «تَنْکَشِفُ المُنْکَشَفَات» او دا معنی غلطه ده؛ څکه پدی معنی کښې تحصیل د حاصل دے. **جواب:** انکشاف په دوه قسمه دے ۱۔ انکشاف بالفعل. ۲۔ انکشاف بالقوة. د معلومات نه مراد هغه منکشفات دی چې صلاحیت د انکشاف لری یعنی بالقوة، او د «تنکشف» نه مراد انکشاف بالفعل دے، اوس معنی صحیح شوه تحصیل د حاصل نه لازمیږی.

قوله: عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا: دفع د اعتراض ده چې تا او ویل: چې د علم په ذریعه باندی انکشاف د معلوماتُ راځی؛ نو تپوس کوو چې دا معلومات په ازل کښې دی که په لا یزال کښې، که په ازل کښې وی؛ نو قدم د حوادثُ لازمیږی؛ څکه معلومات حادث دی او ازل محل د حوادثُ کرځیدل ناجائز دی. او که په لایزال کښې وی؛ نو لازمیږی حدوث د علم د باری تَعَالیٰ او الله تَعَالیٰ محل د حوادثُ کرځیدل یا حدوث د عِلم دواړه خبری باطل دی. تفصیل د اعتراض دا دے چې علم د الله تَعَالیٰ په ازل کښې په خروج او دخول د زید باندی شته کنه؟ که وی؛ نو آیه زید په ازل کښې وو او کنه؟ که وی؛ نو لازمیږی ازل محل د حوادثُ او دا باطل ده. او که زید په ازل کښې نه وی او علم د باری تَعَالیٰ په ازل کښې په دخول خروج باندی وی؛ نو لازمیږی جهل د باری تَعَالیٰ؛ څکه

دا خلاف الواقع خبره ده او عِلَم په خلاف الواقع خبره باندې مستلزم دے جهل لره. دغه شان علم د باری تَعَالیٰ په قبلَ دخولِ زیدٍ اِلی الْبَیْت دا وی چې «**سیدخل زیدٌ**» او پس د دخول نه به علم په «**دخل زیدٌ**» وی، او پس د خروج نه به علم په «**کان زیدٌ داخلًا**» وی. او د دی سره په علم الهی کښې تغیر او تبدیل راغے او تغیر، تبدیل په علم الهی کښې مستلزم دے حدوث لره او حدوث منافی دے د ازلیت سره او د دی سره باری تَعَالیٰ هم محل د حوادث ګرځی او دا باطل ده؟ **جواب:** شارح رحمه الله پدی عبارت سره جواب ورکړو چې «**عند تعلقها بها**» چې علم د باری تَعَالیٰ ازلی دے او معلومات په لایزال کښې دی، که ته وائی چې حدوث د علم راځی؛ نو مونږه وایو چې علم ازلی دے او تعلقه ئې د معلومات سره په لایزال کښې ده، پدی شان سره چې کله ئې تعلقه راځی د «**سیدخل زیدٌ**» سره او کله د «**دخل زیدٌ**» او کله د «**کان زید داخلًا**» سره. او تغیر په تعلقاتُ کښې مستلزم نه ګرځی تغیر لره په صفت کښې؛ ځکه تعلقات امورِ اعتباریه دی او تغیر د اعتبارات مستلزم نه ګرځی تغیر لره په ذات کښې. مثال مخکښې تیر شوے دے لکه شیشه ده کله ورته زید مخامخ شی؛ نو شیشه د زید عکس را واخلی، کله ورته عمرو مخامخ شی په دغه وخت کښې د عمرو عکس را واخلی. اوس تغیر په تعلقه د شیشه کښې خو راغلو البته په ذات د شیشه کښې هیڅ قسم تغیر او تبدیل رانغلو. دغه شان صفات د باری تَعَالیٰ هم دی چې تعلقات ئې حادث دی خو په صفاتُ کښې ورته تغیر نه راځی. یا جواب دا دے چې تعلق د صفاتُ هم په ازل کښې دے او متعلقات ئې هم په ازل کښې دی خو دا ضروری نده چې معلومات دی هم په ازل کښې وی چې قدم د حوادث لازم شی؛ وجه دا ده چې د متکلمین په نیز باندې د علم بالشئ دپاره **حُضُوْرُ الشَّیءِ لَدَی الْعِلم** ضروری ندے لکه: علم زمونږه په نزول د عیسیٰ علیه السلام شته او معلوم چې نزول د عیسیٰ علیه السلام دے موجود ندے. لهذا علم د باری تَعَالیٰ په ازل کښې موجود دے او الله تَعَالیٰ ته دا پته وه چې دا به واقع کیږی.

قوله: والقدرة: غرض د ماتن رحمه الله خو دویم د صفات ثبوتیه ذاتیه حقیقیه نه ذکر کوی چې قدرت دے. دا ئې د نورو صفات نه مقدم کړو؛ ځکه چې د صفت قدرت دپاره په اثر کولو کښې دخل تام حاصل دے په نسبت د نورو صفاتُ باندی.

قوله: و هی صفةٌ ازلیةٌ تؤثر: شارح رحمه الله بیان د تعریف د قدرت کوی چې دا یو صفت ازلی دے چې تعلقه ئې د مقدورات سره راشی؛ نو په هغی کښې مؤثر واقع کیږی. **اعتراض:** په اعتبار د ظاهر سره د شارح رحمه الله تعریف په رائی د اشاعره باندی برابر دے خو په رائی د ماتریدیه باندی ندے صحیح؛ ځکه چې د ماتریدیه په نیز باندی قدرت صفت مؤثره ندے بلکه صفت مصَحِّحَه دے او صفت مؤثره تکوین دے. **جواب:** ۱۔ پدی مسئله کښې شارح رحمه الله په مذهب د اشاعره باندی دے؛ ځکه اشاعره تکوین صفت مستقله نه منی بلکه په قدرت کښې ئې داخل ګڼړی او قدرت مؤثر فی وجود الشئ منی پدی وجه شارح رحمه الله د هغوی د مذهب مطابق تعریف وکړو. **جواب:** ۲۔ چونکه د قدرت دپاره په تاثیر فی الاشیاء کښې دخل تام دے پدی وجه ئې نسبت د تاثیر قدرت ته وکړو پدی صورت کښې به دا نسبت مجازی شی. **جواب:** ۳۔ د شارح رحمه الله کلام په ظاهر ندے بنا بلکه د ده مراد دا دے چې قدرت شئ لره د واجب تَعَالیٰ نه په ممکن الصدور ګرځولو

کښې مؤثر دے لهذا قدرت صرف صفت مُصَحِّحَه دے پدی صورت کښې به تقدیر د عبارت داسې شی «**هی صفة ازلية توثر فی تصحيح المقدورات**» د دی تاویلاتُ ضرورت ؛ ځکه پیدا شو چې عند الماتریدیه تکوین صفت مستقله دے چې غیر دے د قدرت او اراده نه.

تفصیل المقام عند الماتریدیه دا دے چې «**قدرة**» صفت مُصَحِّحَه دے چې تعلقه ئې د وجود او عدم د شیٔ دوارړو سره ده یعنی د قدرت تعلقه تر ضدین سره وی. لهذا د دینه روسته بل صفت پکار دے چې ترجیح ورکړی یو جانب د قدرت لره چې هغه صفتِ «**اِرَادَه**» ده ؛ نو اراده صفت مُرَجِّحَه شو. اوس یو بل صفت پکار دے چې هغه مؤثر واقع شی په وجود د شیٔ کښې او هغه صفت «**تکوین**» دے. لهذا تکوین صفت مستقله شو.

﴿وَ الْحَيٰوةُ﴾ وَهِىَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُوْجِبُ صِحَّةَ الْعِلْمِ ﴿وَ الْقُوَّةُ﴾ وَ هِىَ بِمَعْنَى الْقُدْرَةِ ﴿وَ السَّمْعُ﴾ وَهِىَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَسْمُوْعَاتِ ﴿وَ الْبَصَرُ﴾ وَ هِىَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمُبْصَرَاتِ فَتُدْرِكُ بِهِمَا اِدْرَاكًا تَامًّا لَا عَلٰى سَبِيْلِ التَّخَيُّلِ وَالتَّوَهُّمِ وَ لَا عَلٰى طَرِيْقِ تَأَثُّرِ حَاسَّةٍ وَّ وُصُوْلِ هَوَاءٍ ، وَ لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهِمَا قِدَمُ الْمَسْمُوْعَاتِ وَ الْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قِدَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ وَ الْمَقْدُوْرَاتِ لِاَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيْمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ. **ترجمه**: او حیوة: او دا صفت ازلی دے چې واجبوی صحت د علم لره. او **قوة**: او دا په معنی د قدرت سره دے. او **سمع**: او دا یو صفت دے چې تعلق ساتی د مسموعاتُ سره. او **بصر**: او دا یو صفت دے چې تعلق ساتی د مبصراتُ سره. پس ادراک کوی الله تَعَالیٰ پدی سره ادراک تام نه په طریقے د تخیُّل او توهُّم سره، او نه په طریقے د تأثُر د حاسے او رسیدلو د هوا سره. او نه لازمیږی د قدم د دی دوارړو صفات نه قدم د مسموعاتُ او مبصراتُ لکه څنګه چې نه لازمیږی د قدم د علم او قدرت نه قدم د معلومات او مقدوراتُ ؛ ځکه چې دا صفات قدیمه دی د دی دپاره تعلق دے د حوادث سره.

تَشْرِيْحُ: **قوله: و الحیوة**: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ دریم صفت ذاتی مستقله حقیقیه ذکر کوی چې حیوة دے.

قوله: و هی صفة ازلية: شارح رحمۃ اللہ علیہ تعریف د صفت حیوة کوی: چې حیوة هغه صفت ازلی دے د کوم په وجه چې **صحة العلم و الادراک** راځی. یعنی په کوم شیٔ کښې چې صفت د عِلَمْ وی نو ضروری ده چې په هغی کښې به ژوند وی. بیا چې شارح رحمۃ اللہ علیہ او ویل: چې «**توجب صحة العلم**» پدی صحت لفظ کښې دیته اشاره ده چې یو نفس عِلَمْ د واجب تَعَالیٰ دے هغه په نورو دلائل سره ثابت دے. دویم صحت د **عِلْمُ الواجب** دے ؛ نو دا په اعتبار د **حیوٰة الواجب** سره دے.

قوله: و القوة: ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو بیان د صفتِ **قوة** کوی. **اعتراض**: صفات د باری تَعَالیٰ عند الماتریدیه اته دی او چې «**قوة**» ورسره حساب شی ؛ نو دا خو نهه شو؟ **جواب**: شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: «**و هی بمعنی القدرة**» دا مستقل صفت ندے بلکه مرادف د قدرت دے. **اعتراض**: کله چې قوت په معنی د قدرت شو ؛ نو د دی د ذکر کولو څه فائده ده دا خو استدراک ندے څه؟ **جواب**: یو خو ماتن رحمۃ اللہ علیہ اشاره کوی ترادف ته په مینځ د قدرت او قوت کښې. دویم دا ښکاره کوی چې د قوة اطلاق د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت او صحیح دے په عدم ذکر کښې دا فائده نه ظاهریده.

قوله: و السمع: ماتن رحمۃ اللہ علیہ خلورم صفت ذاتیه ثبوتیه حقیقیه مستقله ذکر کوی چې «سَمْع» ده. او تعریف ئی کوی په «و هی صفةٌ ازلیّةٌ تَتَعَلَّقُ»

قوله: و البصر: ماتن رحمۃ اللہ علیہ پنځم صفت ذاتیه ثبوتیه حقیقیه مستقله ذکر کوی چې «بصر» دے.

قوله: و هی صفة ازلية: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. تعریف د صفت بصر کوی «و هی صفة» سره. ﴿۲﴾.. دفع د یو څو اعتراضات به اوکړی «فتدرک بها/ لاعلی سبیل/ ولا علی طریق/ و لا یلزم من» سره.

شارح رحمۃ اللہ علیہ په تعریف د صفت سمع او بصر دواړو کښې دعوی وکړه چې «صفة ازلية» پدی سره غرض رد دے په فلاسفه حکمآء باندی؛ ځکه چې هغوی انکار کوی د سمع او بصر نه چې صفت مستقله شی دپاره د باری تَعَالیٰ او وائی: چې دا دواړه راجع دی علم الواجب ته.

قوله: فتدرک بها ادراکًا: ۲۔ دفع د اعتراض کوی چې کله په صفتِ علم سره ادراک د مسموعات او مبصرات اوشو؛ نو دوباره په سمع او بصر سره ادراک ندے مګر تحصیل د حاصل دے او دا باطل دے. **جواب:** حاصل دا چې په علم سره هم ادراک د مسموعاتُ او مبصراتُ کیږی خو هغه ادراک علمی دے چې تام نه وی او په سمع او بصر سره ادراک تام وشی، معلومه شوه چې د سمع او بصر په ذریعه چې کوم ادراک کیږی؛ نو دا پس د ادراک علمی نه کیږی لهذا تحصیل د حاصل نه لازمیږی؛ ځکه د دواړو ادراکاتُ په مینځ کښې فرق دے.

قوله: لا علی سبیل التَّخَیُّلِ والتَّوَهُّم: شارح رحمۃ اللہ علیہ تاکید د ماقبل جواب کوی چې مراد د ادراک د سمع او بصر نه ادراک تام دے. دویم دفع د وهم ده چې ادراک سمعی او بصری به داسې وی لکه ادراک د خیال او وهم چې څنګه وی؟ **جواب:** داسې نده؛ ځکه چې مقام د تخیل او توهم د سمع او بصر نه لاندی او حقیر دے. «تَخَیُّل» عبارت دے په خزانه خیال کښې د جمع شده صورتونو د ادراک نه. او «توهم» عبارت دے د معانی او کیفیاتُ غیر محسوسه نه چې حاصل شی د ادراک د محسوساتُ نه لکه: **عداوَتْ، مُوَدَّتْ** چې د مار، لړم د لیدلو سره عداوت او د ګلاب د لیدلو سره محبت په ذهن کښې پیدا کیږی دغه شان **رَحَمْ، شَفَقَتْ، بُغُض** وغیره معانی جزئیه.

قوله: ولا علی طریق تأثر حاسة: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراض د فلاسفؤ ده. چې سمع او بصر صفت د باری تَعَالیٰ دپاره ندی ثابت؛ ځکه چې که دا ثابت شی؛ نو لازم به شی د باری تَعَالیٰ دپاره قوة سامعه او باصره؛ ځکه چې په سمع سره ادراک هله کیږی چې کله «حاسة السمع» په طریقے د وصول الهواء چې متکیفه شی په کیفیت د صوت سره او دننه طرف د غوږ ته ورسیږی او د مسموع اثر قبول کړی. دغه شان په بصر سره هله ادراک کیږی چې کله د «حاسة البصر» نه شُعاع خارج شی او په شیءِ مدرَک باندی ولګی او د هغی نه تصویر را واخلی. اوس که د باری تَعَالیٰ دپاره سمع او بصر ثابت شی؛ نو لازم به شی کیدل د باری تَعَالیٰ مادی او واجب تَعَالیٰ د مادیات نه مُنَزَّهْ دے، او حکمآء د نفی د صفتِ سمع او بصر دپاره دا په دلیل کښې هم پیش کوی.

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب وکړو چې د باری تَعَالیٰ نه حواسُ ته ضرورت شته او نه د هغی اثر

قبلولو ته او نه د واجب تَعَالیٰ دیته ضرورت شته چې هواء متکیف شي او وصول ئې وشي او نه اخراج د شعاګانو ته باري تَعَالیٰ محتاج دے. پاتې شو دلیل د حکماء ؛ نو هغه باطل دے ؛ ځکه هغوی قیاس د غائب په شاهد باندې کوي او الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ ئې د حیوانات سره مشابه کړے دے چې دا قیاس د هغوی قیاس مع الفارق دے.

قوله: و لا یلزم من قدمها: شارح رحمة الله علیه دفع د بل اعتراض د فلاسفو کوي. چې د باري تَعَالیٰ دپاره مخکښې د وجود د مسموعاتُ او مبصراتُ نه صفت سمع او بصر ثابت وو که نه؟ که نه وي ثابت پس حدوث د صفت سمع او بصر لازمیږي ، او که ثابت وي ؛ نو لازمیږي قدم د مسموعاتُ او مبصراتُ او دا دواړه باطل دي. **جواب:** شارح رحمة الله علیه جواب کوي چې سمع او بصر دواړه ازلي صفات د باري تَعَالیٰ دي او د حکماء خبره باطل ده ؛ ځکه د سمع او بصر تعلق د مسموعاتُ او مبصرات سره حادث دے او په تعلقه کښې تول صفات حادث دي. او چې صفت قدیم وي د هغې سره قدم د متعلقاتُ نه لازمیږي لکه صفت علم او قدرت چې قدیم دي د دې سره قدم د معلومات او مقدورات خو نه لازمیږي ؛ نو د باري تَعَالیٰ سمع او بصر په ازل کښې ثابت دي خو د دې سره نه د مسموعاتُ وجود ضروري دے او نه د مبصراتُ او نه قِدم د دې دواړو. لکه زمونږه دپاره سمع او بصر ثابت دي برابره ده چې متعلَق د سمع چې مسموع دے او د بصر چې مبصر دے وي او که نه وي.

﴿وَ الْإِرَادَةُ وَ الْمَشِيَّةُ﴾ وَ هُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوْجِبُ تَخْصِيْصَ اَحَدِ الْمَقْدُوْرَيْنِ فِيْ اَحَدِ الْاَوْقَاتِ بِالْوُقُوْعِ مَعَ اِسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ اِلَى الْكُلِّ وَ كَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوْعِ وَ فِيْ مَا ذَكَرَ تَنْبِيْهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمَشِيَّةَ قَدِيْمَةٌ وَالْاِرَادَةَ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللهِ تَعَالٰى وَعَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ مَعْنٰى اِرَادَةِ اللهِ تعالى فِعْلَهُ اَنَّهُ لَيْسَ بِمُكْرَهٍ وَ لَا سَاهٍ وَ لَا مَغْلُوْبٍ ، وَ معنى اِرَادَةِ فِعْلِ غَيْرِه اَنَّهُ اَمَرَ بِه كَيْفَ وَ قَدْ اَمَرَ كُلَّ مُكَلَّفٍ بِالْاِيْمَانِ وَ سَائِرِ الْوَاجِبَاتِ وَ لَوْشَاءَ لَوَقَعَ. **ترجمه:** او اراده او مشیت او دا دواړه عبارت دی د صفت نه په ژوندی کښې چې واجبوی تخصیص د یو د مقدورین لره په یو د اوقات کښې په وقوع سره ، سره د برابرتیا د سبت د قدرت نه ټولو ته او کیدل د تعلق د علم تابع د وقوع. او په هغه کښې چې ذکر کړه ماتن رحمة الله علیه هغې لره خبردارے د رد دے په هغه چا چې ګمان کوی چې مشیت قدیم او اراده حادثه ده چې قائم ده په ذات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ پورې. او په هغه چا د رد هم تنبیه ده چې ګمان کوی چې بیشکه معنی د اراده د الله تَعَالیٰ د خپل کار دا ده چې ندے دغه الله تَعَالیٰ مجبوره شوے او نه سهو شوے دے ، او نه کمزورے "مغلوب" شوے دے. او معنی د اراده د الله تَعَالیٰ د کار د بل چا دا ده چې بیشکه الله تَعَالیٰ حکم کونکے دے پدی سره. داسې څنګه کیدے شي حالانکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ حکم کړے دے هر یو مکلف ته د ایمان او د عام واجباتُ پس که خوښه شوی وه د الله تَعَالیٰ ؛ نو واقع شوی به وو دا.

تَشْرِيْحْ: قوله: و الارادة: غرض د ماتن رحمة الله علیه خو شپږم د صفات ذاتیه ثبوتیه حقیقیه مستقله نه ذکر کول دی چې اراده ده او مشیت ئې پرې عطف کړو اشاره ده پدیکښې ترادف بینهما ته.

اَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. تعریف دَ اراده او مشیت کوی سره د دفع د اعتراض نه **"و هما عبارتان"** سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراضات به اوکړی **"مع استواء"** سره. ﴿۳﴾.. دفع د بل اعتراض به اوکړی او فائده د ترادف به بیان کړی او رد به اوکړی په کرامیه باندی **"و فیما ذکر تنبیه"** سره. ﴿٤﴾..

د معتزلۇ زعم به ذکر کړی «و علی من زعم ان معنی» سره. ﴿۵﴾.. په دغه زعم به رد اوکړی «کیف و قد امر» سره.

قوله: وَ هُمَا عِبَارَتَانِ: ۱ـ تعریف د اراده او دفع د سوال کوی چې دی ځائے کښې تا دوه صفته ذکر کړه یو اراده او بل مشیت ؛ نو دا خو صفات ثبوتیه د اته/۸ نه زیات شو. **جواب:** دا دواړه یو شئ دے چې عبارت دی د صفت نه په ژوندی کښې الخ.

قوله: تُوجِبُ تَخْصِيصَ اَحَدِ الْمَقْدُورَيْنِ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره فرق ذکر کوی د صفت اراده د قدرت او علم سره. د تفصیل المقام نه مخکښې یو څو خبری بطور مقدمه پیژندل ضروری دی. ۱ـ د صفتِ قدرت تعلقه تر ضدین سره وی مثلاً: وجود د شئ او عدم د شئ. ۲ـ وقوع د شئ تابع د ترجیح او تخصیص د شئ وی ؛ ځکه چې که په یو مقدور کښې تخصیص نه وی راغلے د هغی وقوع نه شی راتلے ورنه ترجیح بلامرجح به لازم شی. ۳ـ تعلق د علم تابع د وقوع د شئ وی چې یو شئ واقع شی پس د هغی نه د هغی سره عِلم متعلق شی.

اوس حاصل د فرق په مثال سره دا دے چې مثلاً: زید لره ځوے ورکول او نه ورکول ، د شپې ورکول د ورځے ورکول ، خائسته ورکول او بدشکله ورکول ټول د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په قدرت کښې شته په حکم د مقدمه اولی باندی. اوس اراده د باری تَعَالَىٰ متعلقه شوه پدی چې زید لره ځوے ورکړی ، د ورځے ئې ورکړی او خائسته ئې ورکړی ، یعنې په هر واحد د مقدورین او ضدین کښې په یو جانب پوری اراده او مشیت د باری تَعَالَىٰ متعلق شو ، پس د دینه به وقوع د دغه احد المقدورین راځی په حکم د مقدمه ثانیه باندی چې وقوع د شئ تابع د اراده او مشیت د باری تَعَالَىٰ دی. معلومه شوه چې د دی یو جانب د مقدور دپاره مُرَجِّح صفت اراده او مشیت دی چې دا د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ خوښه وه ځکه داسی کیږی. او د إراده نه پس «تکوین» راځی چې دا تاثیر کوی موافق د ارادے. او علم د باری تَعَالَىٰ د زید د ځوی د وجود سره هله متعلق شو چې کله دغه ځوے ئې موجود شو په حکم د مقدمه ثالثه باندی ؛ ځکه مخکښې علم د باری تَعَالَىٰ متعلق وو د دغه ابن سره د «سَيُوجِد» او اوس علم په «وَجِد» پوری متعلق شو. پس «قُدرت» صفت مُصَحِّحَه شو او «إراده» صفت مُرَجِّحه شو ، او «تَكْوِيْن» صفت مؤثره شو. ځکه شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: **«توجب تخصیص احد المقدورین فی احد الاوقات»**

قوله: مع استوآء نسبة: ۲ـ دفع د اعتراض ده. چې ذکر کول د صفت اراده او مشیت پس د صفت قدرت نه مستدرک دی ؛ ځکه چې ممکن ده چې قدرت دی ته شامل وی. **جواب:** د قدرت تعلق د ټولو مقدورات سره سواسی او یوشان وی اوس احد المقدورین چې واقع کیږی او بل نه دا ترجیح بلامرجح ده ؛ نو د دی دپاره د مرجح ضرورت دے او هغه مرجح صفت اراده او مشیت دی مثلاً: زید لره مالداره کول او فقیر کول دواړه د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ مقدور دی اوس زید لره اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ مالداره کړو ؛ نو ترجیح بلامرجح راغله لهذا صفت اراده به د دی دپاره مرجح شی چې دا د اللہ تعالی په خوښه سره مالداره شو.

قوله: و کون تعلق العلم تابعا للوقوع: شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د یو بل اعتراض کوی. چې چلو اراده صفت بعد القدرة مستدرک نه شو خو بعد العلم د دی تذکره لغو او مستدرک ده ؛ ځکه کیدے

شی چې صفتِ علم د باری تَعَالیٰ دیته شامل وی. **جواب:** دا اعتراض هم بے ځایه دے؛ ځکه چې د صفتِ علم تعلق د وقوع د شئ تابع دے، یعنی علم په شئ باندی پس د وقوع د شئ نه راځی او چونکه وقوع د شئ بعد الاراده راځی لهذا علم به په وجود د شئ هم پس د صفت اراده نه راځی.

اعتراض: علم چې تابع د وقوع د شئ دے؛ نو هغه خو علم الممکنات دے نه علم الواجب؛ ځکه علم الواجب په اشیآء قبل الوقوع او بعده یو شان دے او خبره خو زمونږه په علم الواجب کښې ده نه په علم الممکن کښې پس صفتِ اراده او مشیت ته مستقلا ضرورت نشته بلکه دا دی په علم کښې داخل شی او علم دی صفت مرجّحه شی؟ **جواب:** منم چې علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په اشیاء قبل الوقوع و بعده یو شان دے خو علم صفت مرجحه نه شی واقع کیدے؛ ځکه د قدرت په شان نسبت د علم هم کل اشیآء ته سواسی دے پس لابدی ده د صفت مرجحه نه مستقلا او هغه اراده او مشیت دی لاغیر.

حاصل الکلام: دا شو چې شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره په بعض متکلمین رد وکړو چې هغوی وائی: اراده عین قدرت دے. او بعض نور وائی: اراده عین علم دے شارح رحمۃ اللہ علیہ په ضمن د جواباتُ کښې په دواړه ډلو رد وکړو.

قوله: و فیما ذکر تنبهٌ: ۳۔ دفع د اعتراض او بیا رد کوی. د اعتراض حاصل دا دے چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ چې اراده او مشیت دواړه په یو ځل ذکر کړه او اشاره ئی ترادف ته وکړه د دی څه فائده ده؟ **جواب:** مقصود د ماتن رحمۃ اللہ علیہ په اشاره الی الترادف سره په دوه قسمه خلقو باندی رد دے. ۱۔ په کرامیه باندی چې هغوی وائی: مشیت قدیم دے؛ ځکه د مشیت تعلق د ایجاد د شئ سره دے مطلقا، او اراده حادثه ده؛ ځکه د دی تعلق د ایجاد د شئ سره دے په وقت معین کښې پدی شان چې دا د مقدور د حدوث په وخت کښې حادث کیږی او بیا هم صفت حقیقی د باری تَعَالیٰ قائم دے په هغه پورے او قیام د حوادثُ په باری تَعَالیٰ پوری جائز دے عندهم. شارح رحمۃ اللہ علیہ تردید وکړو د دی خلقو چې اراده او مشیت مترادفین دی لهذا یو قدیم او بل حادث ګڼړل باطل قول دے.

قوله: و علی من زعم ان معنی: ۲۔ رد دے په بعض معتزلو باندی مثلا: **حُسین بن محمد بن عبد الله النَّجّار** دوی وائی: نسبت د اراده الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ ته حقیقت ندے بلکه مجاز دے پدی شان چې اراده د باری تَعَالیٰ دوه قسمه ده یو اراده د باری تَعَالیٰ د خپل فعل ده، او دویم اراده الله تَعَالیٰ د فعل العبد ده. د خپل فعل د ارادے مقصد ئی دا دے چې د دغه کار په کولو کښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ نه مجبوره دے چې کنی چا پری په زوره او اکراه سره دغه کار کړے دے، او نه سهو شوے دے چې کار ئی یو کولو او بل ترینه سهوًا صادر شو، او نه مغلوب دے چې بل پری زوراور پیښ شو او کار ئی پری وکړو لکه د مشرکینُ چې زعم دے چې زمونږه آلهه په الله تَعَالیٰ زوراور دی. او د فعل العبد د «اراده» مقصد ئی دا دے چې واجب تَعَالیٰ آمر دے چې بنده ته ئی امر او حکم کړے دے یعنی په فعل العبد کښې عندهم اراده د أمر مرادف ده.

قوله: کیف و قد آمَرَ مکلَّفٍ: شارح رحمۃ اللہ علیہ تردید د قول د معتزلی **حُسین نَجّار** او د هغه د متعبین کوی. د صفت اراده په باره کښې چې دوی د باری تَعَالیٰ د خپل فعل د اراده کوم مفهوم پیش کړو دا بدیهی البطلان دے؛ ځکه که د ارادے د خپل فعل هم دغه معنی شی؛ نو غیرِ مُرید به مُرید

وګرځي او تالي باطل پس مقدم ئی مثل دے «بطلان التالی» ظاهر دے. «دلیل الملازمه» دا دے چې مثلا یو کانړے «حَجَر» د بره نه را ورغړي ؛ نو دا حجر دی هم مُرید شي ؛ ځکه پدی رغبتو کښې دغه کانړے «مُکره ، ساهِی ، مَغلوب» خو ندے. حلانکه حَجَر ته څوک هم مرید نه وائي. او د باری تَعَالیٰ د فعل العبد د اراده چې کوم مفهوم دوی وړاندی کړو دا هم باطل دے ؛ ځکه چې دا خبره په خپل ځائے مسلّم ده چې واجب تَعَالیٰ عبادُ ته د ایمان طاعت او عام واجباتُ أمر کړے دے مثلا ټولو خلقو ته ئی د توحید امر کړے دے پدی الفاظ سره : يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ [البقرة: ۲۱] او د طاعت په باره کښې ئی حکم کړے دے: وَأَطِيعُوْا اللهَ وَالرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ [آل عمران: ۱۳۲] د عام واجباتُ په باره کښې فرمائی: وَأَقِيمُوْا الصَّلٰوةَ وَآتُوْا الزَّكٰوةَ وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ [البقرة: ۴۳] اوس که اراده او أمر مترادفین شي ؛ نو پکار وه چې ټول خلق مؤمنان موحدین ، ټول مطیع او عبادت کونکی وو ؛ ځکه تخلف د إراده د باری تَعَالیٰ نه ناجائز دے ورنه لازمیږی عجز د واجب تَعَالیٰ او دا باطل ده. اوس الله تَعَالیٰ أمر د ایمان او عباداتُ کړے دے او د دی باوجود ډیر خلق کافران دی دغه شان ډیر خلق عبادات ګذاز ندی معلومه شوه چې امر او اراده جدا جدا دی.

﴿وَ الْفِعْلُ وَ التَّخْلِيْقُ﴾ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ اَزَلِيَّةٍ تُسَمّٰى بِالتَّكْوِيْنِ وَ سَيَجِئُ تَحْقِيْقُهٗ وَعَدَلَ عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لِشُيُوْعِ اِسْتِعْمَالِهٖ فِي الْمَخْلُوْقِ. ﴿وَ التَّرْزِيْقُ﴾ هُوَ تَكْوِيْنٌ مَخْصُوْصٌ صَرَّحَ بِهٖ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ مِثْلَ التَّخْلِيْقِ وَ التَّصْوِيْرِ وَ التَّرْزِيْقِ وَ الْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرَ ذٰلِكَ مِمَّا اُسْنِدَ اِلَى اللهِ تعالى كُلُّ ذٰلِكَ مِنْهَا رَاجِعٌ اِلٰى صِفَةٍ حَقِيْقِيَّةٍ اَزَلِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِيْنُ لَا كَمَا زَعَمَ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهَا اِضَافَاتٌ وِ صِفَاتٌ لِلْاَفْعَالِ. ترجمه:

او «د صفات ثبوتیه ، حقیقیه ، مستقله ، ازلیه نه «فِعل» دے او «تخلیق» دے ، دا دواړه عبارت دی د صفت ازلیه نه چې مسمی کولے شي په «تکوین» سره ، او زر ده چې رابه شي تحقیق د دی. او عدول ئی وکړو د لفظ د «خلق» نه ، د وجه د کثرتِ استعمال د دینه په مخلوق کښې ، او «ترزیق» دے ، او دا مخصوص تکوین دے ، تصریح ئی وکړه پدی باندی ، اشاره ده دیته چې مثل د تخلیق ، تصویر ، ترزیق ، احیآء ، اماتت وغیره صفات هغه چې اسناد ئی کیږی الله تعالی ته د دی ټولو رجع یو صفت حقیقی ازلی ته ده چې قائم دے په ذات د الله تعالی پوری چې هغه «تکوین» دے ، داسی نده لکه چې زعم کړے دے اشعری چې دا ټول امورِ اضافیه دی او د صفات الافعال د قبیلے نه دی.

تَشْرِيْحْ: قوله: و الفعل و التخليق: غرض د ماتن رحمة الله علیه وم/۷ صفتِ حقیقیه ازلیه مستقله ذکر کوی چې تکوین ئی نوم دے ماتن رحمة الله علیه ترینه په «فعل ، تخلیق» سره تعبیر وکړو. «فَعْل بفتح الفآء» په معنی د إیجاد او «تأثیر فی الغَیر» سره راځی او «فِعل بکسر الفآء» په معنی د کار «حَدَث» سره راځی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. تعریف د صفة تکوین به اوکړی «عبارتان عن» سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «و عدل عن» سره.

قوله: عبارتان: ۱ـ تعریف کوی چې دلته مراد د «فَعل» نه یو ازلی حقیقی صفت دے چې تکوین ورته وائی ، اوس که إیجاد د خلق وو ؛ نو دغه تکوین ته تخلیق وائی او که ایجاد د رزق وو پس ترزیق ، او که ایجاد د حیوة وو پس إحیآء ، او که د مماة وو پس إمامة ، او که د صورت وو ؛ نو تصویر ورته وائی. پوره تحقیق ئی را روان دے.

قوله: وعدل عن لفظ: ۲۔ دفع د اعتراض ده چې بنا د متونو په اختصار باندې وې ماتنرحمۃاللہعلیہ لره پکار وه چې لفظ د «خلق» مجرد ئې ذکر کړې وې په ځائې د «تخلیق» مزید باندې ؟ جواب: منم چې بنا د متونو په اختصار وې مجرد ذکر کول پکار وو خو چونکه لفظ د «خلق» اکثر په معنی د «مخلوق» کښې استعمالیږي پدې وجه ده عدول وکړو چې د چا ذهن دې طرف ته لاړ نه شي چې خلق بمعنی المخلوق به د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ صفت وي او دا خو صحیح نده ؛ ځکه چې مخلوق حادث دے او د حوادثُ قیام په ذات د باری تَعَالیٰ پورې مُحال دے.

قوله: و التَّرزِيق: أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃاللہعلیہ : ﴿۱﴾.. تعریف د صفت ترزیق به اوکړی «هو تکوین مخصوص» سره. ﴿۲﴾.. دفع د سوال به اوکړی «**صرح به إشارة**» سره. ﴿۳﴾.. دفع د اعتراض او رد به اوکړی په اشاعره باندې «**لا کما زعم**» سره.

قوله: صرح به اشارة: ۲۔ اعتراض دا دے چې ترزیق تکوین مخصوص دے ؛ نو مخکښې صفت تکوین په لفظ د «فعل» سره ذکر شو ؛ نو ذکر کولو د ترزیق ته دوباره څه حاجت دے ؟ **جواب:** مقصود د ماتن رحمۃاللہعلیہ پدې تکرار سره اشاه ده دې خبرې ته چې یو خو غټ صفت د باری تَعَالیٰ دے چې د هغې نوم «**تکوین**» دے ، او دویم بیا تکوینات خاصه د باری تَعَالیٰ دی چې «**تخلیق ، تصویر ، ترزیق ، احیاء ، اماتت وغیر ذلک**» هغه صفات چې اسناد ئې باری تَعَالیٰ کیږي دا ټول داسې صفات دی چې د دې رجع یو صفت حقیقي ته کیږي چې مسمی دے په تکوین سره. او دغه تکوین صفت حقیقي دے چې د ازل نه قائم دے په ذات د باری تَعَالیٰ پورې.

قوله: لا کما زعم الاشعر: ۳۔ **اعتراض:** دې تصریح ته څه ضرورت وو ، **بالفاظ دیگر:** څه باعث دے په تصریح د تکویناتِ خاصه باندې او دا بیانول چې تکوین صفت حقیقي ازلي قائم بذاته دے ؟ **جواب:** مقصود پدې سره رد دے په امام اشعری رحمۃاللہعلیہ چې هغه وائي: تکوین صفت مستقله ندے بلکه یو امر اضافي اعتباري دے او د قبیلے د صفات الافعال نه دے ، صفات الافعال دیته وائي چې د هغې نفي د باری تَعَالیٰ نه موجب نقص نه وي. هم دغه وجه ده چې د اشاعره په نیز باندې صفات حقیقیه مستقله د باری تَعَالیٰ و۷/ دي. او امام ابو منصور ماتریدی رحمۃاللہعلیہ په نیز باندې دا د صفات مستقله د باری تَعَالیٰ نه دے ؛ ځکه چې د دې نفي د باری تَعَالیٰ نه موجب نقص ده ، او پدې وجه د دوی په نیز صفات د باری تَعَالیٰ اته/۸ دي.

وَ الْكَلَامُ وَ هِيَ صِفَةٌ اَزلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنهَا بِالنَّظمِ المُسَمّٰی بِالقرآن المُرَكَّبِ مِنَ الحُرُوفِ ، وَ ذٰلِکَ لِاَنَّ كُلَّ مَن يَّاْمُرُ وَ يَنْهٰی وَ يُخْبِرُ يَجِدُ فِیْ نَفْسِه مَعْنًی ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالعِبارَةِ اَوِ الكِتَابَةِ اَوِ الاِشَارَةِ ، وَ هُوَ غَيْرُ العِلْمِ اِذْ قَدْ يُخْبِرُ الاِنْسَانُ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْهُ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهُ ، وَ غَيْرُ الاِرَادَةِ لِاَنَّهُ قَدْ يَاْمُرُ بِمَا لَا يُرِيْدُهُ كَمَنْ اَمَرَ عَبْدَهُ قَصْدًا اِلٰی اِظْهَارِ عِصْيَانِه وَعَدَمِ اِمْتِثَالِه لِاَوَامِرِه ، وَ يُسَمّٰی هٰذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلٰی مَا اَشَارَ اِلَيْهِ الْاَخْطَلُ بِقَوْلِه شِعْــر: اِنَّ الْكَلَامَ لَفِی الْفُؤَادِ وَ اِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَی الْفُؤَادِ دَلِيْلًا.. وَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : اِنِّیْ زَوَّرْتُ فِی نَفْسِی مَقَالَةً وَكَثِيْرًا مَّا تَقُوْلُ لِصَاحِبِکَ اِنَّ فِی نَفْسِیْ كَلَامًا اُرِيْدُ اَنْ اَذْكُرَهُ لَکَ ، وَ الدَّلِيْلُ عَلٰی ثُبُوْتِ صِفَةِ الكَلَامِ اِجْمَاعُ الاُمَّةِ وَ تَوَاتُرُ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اَنَّهُ تَعَالٰی مُتَكَلِّمٌ مَعَ القَطْعِ بِاِسْتِحَالَةِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوْتِ صِفَةِ الْكَلَامِ. فَثَبَتَ اَنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰی صِفَاتٍ ثَمَانِيَةٍ هِیَ العِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَ الحَيٰوةُ وَ السَّمْعُ وَ البَصَرُ وَ الْاِرَادَةُ وَ

التَّكْوِيْنُ وَ الْكَلَامُ. ترجمه: او بل صفت د باری تَعَالیٰ «کلام» دے او دا صفت ازلی دے چې تعبیر ترینه کیدے شی په نظم چې مسمی دے په قرآن سره چې مرکب دے د حروف نه ، او دا ځکه چې هر هغه څوک چې امر او نهی او خبر ورکوی ؛ نو موی په خپل نفس کښې یوه معنیٰ ، بیا خودنه کوی په هغی باندی په عبارت سره یا په کتابت سره یا په اشاره سره ، او دا غیر دے د علم نه ؛ ځکه کله خبر ورکوی انسان د هغه څه چې علم ورته نه وی په هغی باندی بلکه د هغی په خلاف ورته علم وی ، او غیر دے د صفت اراده نه ؛ ځکه چې کله یو کس امر کوی د داسی کار چې اراده ئې نه لری لکه یو کس حکم کوی خپل غلام ته دپاره د ښکاره کولو د نافرمانئ او د نه منلو د خبری د ده ، او مسمی کولے شی دا په کلام نفسی سره هغه چې اشاره ورته کړی اخطل شاعر په دی کلام کښې چې «بیشکه خبره هغه ده چې په زړه کښې ده او یقینا گرځولے شوی ده ژبه په زړه باندی دلیل» او ویلی دی عمر رضی الله عنه: «بیشکه ما جوړه کړی ده په زړه کښې یوه خبره» او ډیر کرته به ته وائې خپل ملګری ته چې «ځما په زړه کښې یوه خبره ده څه اراده لرم چې تاته ئې اوکړم» او دلیل په ثبوت د صفت کلام باندی اجماع د امت ده او تواتر د نقل دے د انبیاء کرامُ نه چې بیشکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ متکلم دے سره د یقین نه په امتناع د تکلم بغیر د ثبوت د صفت کلام نه پس ثابت شوه چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دپاره اته صفات دی چې هغه «**علم ، قدرت ، حیوة ، سمع ، بصر ، اراده ، تکوین ، او کلام**» دی.

تَشْرِیْحْ: ربط غرض د ماتن رحمة الله علیه خو اتم صفت حقیقیه ازلیه مستقله د باری تَعَالیٰ ذکر کوی چې کلام دے.

اَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. تعریف د صفت کلام به اوکړی او قسمین د کلام به ذکر کړی «**و هی صفة ازلیة**» سره. ﴿۲﴾.. د کلام نفسی د ثبوت دپاره به دلیل عقلی ذکر کړی «**و ذلک لان کل من یامر**» سره. ﴿۳﴾.. رد به اوکړی په بعض الناس باندی «**و هو غیر العلم/ و غیر الارادة**» سره. ﴿۴﴾.. د کلام نفسی د ثبوت دپاره به دلائل نقلیه ذکر کړی «**علی ما اشار الیه**» سره. ﴿۵﴾.. دلیل به ذکر کړی په ثبوت د صفت کلام د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دپاره «**و الدلیل علی ثبوت**» سره. ﴿۶﴾.. اجمالًا به دغه صفات ثمانیه بیا را معاد کړی «**فثبت أن لله صفات**» سره.

قوله: و هی صفة ازلیة: ۱۔ تعریف د صفت د کلام دا دے چې دا یو ازلی صفت دے چې قائم دے په ذات د واجب تَعَالیٰ پورې چې تعبیر ترینه کیږی په قرآن کریم سره یعنی ترجمانی د دغه صفت قرآن کریم کوی چې ځما او ستا مخی ته په شکل د حروفُ کښې موجود دے ، اوس هغه کلام چې قائم دے په ذات واجبې پورې هغه په مرتبه د مدلول کښې دے چې کلام نفسی قدیم دے. او کوم کلام چې ځما او ستا مخی ته په شکل د قرآن کریم کښې موجود دے هغه په مرتبه د دال کښې دے چې دیته کلام لفظی حادث وائې. پدی وجه کلام الله کوم چې قائم دے په ذات د باری تَعَالیٰ پورې او مضمر او معنی قدیمه ده هغه کلام نفسی دے. بیا د هغی نه کله تعبیر په عربئ سره اوشی ؛ نو قرآن کریم شی ، کله ترینه تعبیر په عبرانئ سره اوشی ؛ نو تورات شی ، کله ترینه تعبیر په سریانی سره اوشی ؛ نو زبور شی او کله ترینه تعبیر په یونانئ سره اوشی ؛ نو انجیل شی. لهذا مسمی او مدلول د ټولو کلام نفسی قدیم دے. دا تقسیم شارح رحمة الله علیه پدی بنیاد وکړو چې معتزله کلام نفسی نه منی او کلام صرف قرآن کریم ته وائې پدی وجه هغوی انکار کوی د کلام نه صفت د باری تَعَالیٰ.

قوله: لأن کل من یامر: ۲۔ دلیل عقلی د ثبوت د کلام نفسی دپاره ذکر کوی چې کلام لفظی کله په صیغه د امر کله په صیغه د نهی او کله په صورت د خبر کښې پیش کیدے شی ، اوس هر هغه

څوک چې امر، نهې یا خبر ورکوي؛ نو هغه په خپل نفس کښې د خبرو کولو نه مخکښې یوه معنیٰ او مفهوم مضمر فی النفس مومي دغه مضمر کیفیت ته کلام نفسي وائي. د دې کلام نفسي نه کله تعبیر په عبارت یعنې الفاظ سره کیږي، کله ترینه تعبیر په کتابت او کله په اشاره سره کولے شي.

قوله: و هو غیر العلم: ۳۔ شارح رحمة الله علیه رد کوي په بعض الناس باندې او دا هغه خلق دي چې انکار کوي د کلام نه مستقل صفت د باري تعالیٰ دپاره. دوي وائي چې کلام صفت د الله تبارك وتعالیٰ ندے؛ ځکه کوم کلام چې تاسو ورته کلام نفسي وائی بعینه علم او اراده ده پدې بنیاد چې څوک خبر ورکوي؛ نو د هغه عبارت پدې دلالت کوي چې دې سړي ته پدې باندې علم شته. او څوک چې امر کوي؛ نو د هغې عبارت پدې دلالت کوي چې متکلم د مخاطب نه د مأمور به د کولو اراده لري. حاصل دا چې کلام لفظي که په صورت د خبر کښې وي او که په صورت د انشآء کښې وي خو د علم او ارادے نه بهر ندے لهذا کلام نفسي جدا صفت ګرځول صحیح ندي. شارح رحمة الله علیه په دغه خلقو رد وکړو چې «و هو غیر العلم» کلام نفسي او علم دواړه یو شئ نه شي کیدے بلکه کلام غیر دے د علم نه؛ ځکه ډیر کرته یو کس د یوې خبرې خبر ورکوي او علم پرې نه لري بلکه د هغې په خلاف باندې علم لري لکه اَخْبار کاذبه هم داسې دي چې د مُخْبِر د خبر نه خلاف وي، هم دغه وجه ده خلق وائي: ژبه دروغ وائي خو زړه دروغ نه وائي. «وغیر الارادة» یعنې په صورت د انشآء کښې کلام د اراده نه غیر دے؛ ځکه ډیر کرته یو کس چاته د داسې خبرې امر کوي چې اراده ئې نه لري، شارح رحمة الله علیه مثال پیش کوي «کمن أمر عبده» حاصل ئې دا دے چې مثلاً یو کس خپل غلام او نوکر همیشه وهي، خلق ورته د ملامتیا په طور او وائي: چې دا ولې وهې ظالمه؟ مالک جواب ورکړي چې دا څما خبره نه مني نافرمانه دے څما د حکم تعمیل نه کوي، بیا دغه غلام ته پدې نیت باندې چې خلقو ته د ده عصیان او عدم تعمیل د حکم ظاهر کړي څه حکم اوکړي، مثلاً ورته او وائي: «لاړشه د دکان نه سودا راوړه» خو پټ پټ په زړه کښې وائي چې اوس لاړ نه شي چې خلقو ته پته ولګي چې واقعې چې دې وهل پکار دي؛ ځکه چې نافرمانه دے. اوس اوګوره د مأموربه د کولو حکم «أمر» شته او اراده د دغه مأمور به نشته. معلومه شوه چې کلام غیر دے د ارادہ نه. اوس دغه مضمر فی النفس خبره چې کله ترینه تعبیر په عبارت کله په کتابت او کله په اشاره کیږي هم دا کلام نفسي دے.

قوله: علی ما أشار الیه: ۴۔ شارح رحمة الله علیه دلائل نقلیه ذکر کوي په ثبوت د کلام نفسي باندې او دفع د سوال کوي چې هغه معنی چې مضمر فی النفس وي هغې ته چا کلام ندے ویلے **من أهل اللغة والعرب**؟ **جواب:** اهل عرب د کلام اطلاق په هغه معنی چې مضمر فی النفس و القلب والذهن ده کړے دے لکه: د بنو امیه خاندان د ابتدائی عهد خلافت نصراني مشهور شاعر «أخطل» په خپل کلام کښې دا اطلاق کړے دے وائي: **شعر:**

إن الکلام لفی الفؤاد و إنّما ... جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا. (۱)

---

(۱) اخطل شاعر نصیحت کوي خلقو ته چې د خپلے ژبے حفاظت کوئ او د خبرو کولو په وخت کښې سوچ کوئ؛ ځکه چې

لا یعجبنّك من خطیبٍ خُطبة ... حتی یکون مع الکــلام أصیلاً

یعنی خبره هغه ده چې په زړه کښې ده او بیشکه کرخولی شوی ده ژبه په زړه باندی دلیل او ترجمان. ګوره اخطل شاعر د دغه مضمر فی النفس خبری نه تعبیر په کلام سره وکړو معلومه شوه چې اهل لغت او عرب خلق کلام نفسي منی.

قوله: وقال عمر رضي الله عنه انی: دویم دلیل ذکر کوی پدی چې معنی مضمر فی النفس کلام دے. کله چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ وفات شو صحابه کرام په سقیفه د بنو ساعده کښې راجمع شو چې خلیفه مقرر کړی د صحابه کرامُ په مینځ کښې نزاع جوړه شوه په مسئله د خلافت کښې، پس د ډیر بحث نه بیا اتفاق راغلو په خلافت د ابوبکر رضي الله عنه او ټولو صحابه کرامُ ورسره بیعت وکړو د دغه موقع یوه قصه ده چې عمر رضي الله عنه د هغې بیان کوی د هغې په آخر کښې فرمائی: «فَلَمَّا سَكَتَ وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً أَقُولُهَا بَيْنَ يَدَيْ أَبِي بَكْرٍ» (۱) محل د استشهاد دا جمله ده چې «قَدْ زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً»

یعنی ما په خپل نفس کښې یوه خبره جوړه کړی وه. معلومه شوه چې د کلام نفسي شته.

قوله: و کثیرا ما تقول: دا دریم دلیل دے په ثبوت د کلام نفسي باندی چې عرف شاهد دے چې کلام نفسي شته؛ ځکه مونږه عام طور په خپل مینځ کښې وایو چې «ځما په زړه کښې یوه خبره ده تاته ئې کوم» دغه شان څوک وائی: د زړه خبره درته کوم وغیره وغیره تعبیرات په عرف کښې شائع ذائع دی.

قوله: و الدَّلِيلُ عَلَىٰ ثُبُوتِ: ۵ـ شارح رحمة الله علیه دری دلائل په ثبوت د صفت کلام د باری تَعَالَىٰ دپاره ذکر کوی. ۱ـ اجماع د امت ده پدی خبره باندی چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ متکلم دے. **سوال:** معتزله دا نه منی؛ نو څنګه اجماع د امت راغله؟ **جواب:** اجماع د امت دلیل کیدل قبل ظهور الاختلاف زمونږه مراد دے. یا د اجماع د امت دپاره د مَعتزلو سره اتفاق ضروری ندے. ۲ـ **تواتر النقل عن الانبیآء علیهم السلام** دے چې الله تَعَالَىٰ متکلم دے. ۳ـ دا خبره مسلمه ده چې مشتق چا لره ثابت شی؛ نو مبدأ الاشتقاق به په هغه پوری قائمه وی لهذا چې الله تَعَالَىٰ متکلم شو؛ نو مبدأ د متکلم چې کلام دے دا به په باری تَعَالَىٰ پوری قائم وی او دغه زمونږه مقصود دے.

قوله: فثبت ان الله تَعَالَىٰ: ۶ـ شارح رحمة الله علیه اجمال بعد التفصیل وړاندی کوی؛ ځکه چې د کلام د فصحآء بلغآء دا هم یو طرز دے چې د تفصیل نه روسته اجمالا بیا خبره معاد کوی چې په ذهن کښې خه واقع شی.

إن الكــلام لفى الفؤاد وإنما ... جعل اللســان على الفؤاد دليلا

﴿نزهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار ص: ۲۴۳﴾

(۱).. پوره واقعه تاریخ واله داسی نقل کړی ده عمر رضي الله عنه فرمائی: «فَأَتَيْنَا الْأَنْصَارَ وَهُمْ مُجْتَمِعُونَ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ وَبَيْنَ أَظْهُرِهِمْ رَجُلٌ مُزَمَّلٌ، قُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ قَالُوا: سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ وَجِعٌ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَقَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَنَحْنُ الْأَنْصَارُ، وَكَتِيبَةُ الْإِسْلَامِ، وَأَنْتُمْ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ رَهْطٌ بَيْنَنَا، وَقَدْ دَفَّتْ إِلَيْنَا دَافَّةٌ مِنْ قَوْمِكُمْ (الدافة الجماعة من الناس تقبل من بلد إلى بلد) فَإِذَا هُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُونَا الْأَمْرَ. فَلَمَّا سَكَتَ وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً أَقُولُهَا بَيْنَ يَدَيْ أَبِي بَكْرٍ، فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ قَالَ أَبُوبَكْرٍ: عَلَى رِسْلِكَ! فَقَامَ فَحَمِدَ اللهَ، وَمَا تَرَكَ شَيْئًا كُنْتُ زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي إِلَّا جَاءَ بِهِ أَوْ بِأَحْسَنَ مِنْهُ ﴿الكامل فى التاريخ: ۲/ ۱۸۹﴾

اَلرَّبْطُ وَالتَّمْهِيدُ وَدَفْعُ الْاِعْتِرَاضِ

وَ لَمَّا كَانَ فِي الثَّلٰثَةِ الْاَخِيْرَةِ زِيَادَةُ نِزَاعٍ و خِفَاءٍ كَرَّرَ الْاِشَارَةَ اِلٰى اِثْبَاتِهَا وَ قِدَمِهَا وَ فَصَّلَ الْكَلَامَ بِبَعْضِ التَّفْصِيلِ فَقَالَ: ﴿وَ هُوَ﴾ اَيِ اللهُ تَعَالٰى ﴿مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَّهُ﴾ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ اِثْبَاتِ الْمُشْتَقِّ لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ قِيَامِ مَاْخَذِ الْاِشْتِقَاقِ بِهٖ ، وَفِيْ هٰذَا رَدٌّ عَلَى المُعْتَزِلَةِ حَيْثُ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ لَيْسَ صِفَةً لَّهٗ ﴿اَزَلِيَّةٌ﴾ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى ﴿لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوْفِ وَ الْاَصْوَاتِ﴾ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا اَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مَشْرُوْطٌ حُدُوْثُ بَعْضِهَا بِاِنْقِضَاءِ الْبَعْضِ لِاَنَّ اِمْتِنَاعَ التَّكَلُّمِ بِالْحَرْفِ الثَّانِيْ بِدُوْنِ اِنْقِضَاءِ الْحَرْفِ الْاَوَّلِ بَدِيْهِيٌّ ، و فِي هٰذَا رَدٌّ عَلَى الْحَنَابِلَةِ وَ الْكَرَامِيَةِ الْقَائِلِيْنَ بِاَنَّ كَلَامَهٗ عَرَضٌ مِنْ جِنْسِ الْاَصْوَاتِ وَ الْحُرُوْفِ وَ مَعَ ذٰلِكَ فَهُوَ قَدِيْمٌ. ﴿وَ هُوَ﴾ اَيِ الْكَلَامُ ﴿صِفَةٌ﴾ اَيْ مَعْنًى قَائِمٌ بِالذَّاتِ ﴿مُنَافِيَةٌ لِّلسُّكُوْتِ﴾ الَّذِيْ هُوَ تَرْكُ التَّكَلُّمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ ﴿وَالْاٰفَةِ﴾ الَّتِيْ هِيَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ الْاٰلَاتِ اِمَّا بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ كَمَا فِي الْخَرَسِ ، اَوْ بِحَسَبِ ضُعْفِهَا وَ عَدَمِ بُلُوْغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُوْلِيَّةِ. فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا اِنَّمَا يَصْدِقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ دُوْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ اِذِ السُّكُوْتُ وَ الْخَرَسُ اِنَّمَا يُنَافِي التَّلَفُّظَ ؟ قُلْنَا الْمُرَادُ السُّكُوْتُ وَ الْاٰفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بِاَنْ لَّا يُدَبِّرَ فِيْ نَفْسِهِ التَّكَلُّمَ اَوْ لَا يَقْدِرَ عَلٰى ذٰلِكَ ، فَكَمَا اَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِيٌّ وَ نَفْسِيٌّ فَكَذَا ضِدُّهٗ اَعْنِي السُّكُوْتَ وَ الْخَرَسَ. **ترجمه:** او كله چې وو په آخرنی درې صفاتُ كښې ډيره نزاع بس مكرر ئې كړه اشاره اثبات د ديته او قِدم د ديته ، او تفصيلي ئې كړو كلام په بعض تفصيل سره پس وې ويل: او دغه يعنې الله تَعَالٰى متكلم دے په داسې كلام سره چې صفت دے د دغه الله تَعَالٰى دپاره د وجه د بداهت د امتناع د اثبات د مشتق نه د شئ دپاره بغير د قيام د مأخذ الاشتقاق نه په هغې پورې ، او پدې كښې رد دے په معتزلو باندې پدې شان چې هغوی تګ كړے دے ديته چې الله تَعَالٰى متكلم دے په داسې كلام سره چې هغه قائم دے په غير پورې ندے هغه صفت د بارى تَعَالٰى دپاره. ازلى صفت دے ؛ په وجه د بداهت د امتناع د قيام د حوادثُ په ذات د بارى تَعَالٰى پورې. ندے د جنس د حروف او او اوازونو نه ؛ د وجه د بداهت د دينه چې دغه اعراض حادثه دی چې مشروط دے حدوث د بعض په ختميدلو د بعض باندې ؛ ځكه چې امتناع د تكلم په دويم حرف باندې بغير د ختميدلو د اول نه بديهى ده. او پدې سره مقصود رد دے په حنابله او كراميه باندې چې قائل دی په دې چې كلام د بارى تَعَالٰى عرض دے د جنس د اوازونو او د حروف نه دے او د دی باوجود دا قديم دی ، او دا كلام صفت دے يعنې معنى قائمه ده په ذات د الله تعالى پورې منافى دے د چپ والى سره هغه چې پريښودل د خبرو دی سره د قدرت نه په خبرو باندې ، او د آفت سره هغه چې نشت والے د تعبيدارئ د آلاتُ دے يا په اعتبار د پيدائش سره لكه په كونګى «چاړا» كښې ، او يا په اعتبار د كمزورئ او د نه رسيدلو حد د قوت ته لكه په ماشوم والى كښې. بس كه اوويلے شى په اعتراض كښې چې دا خو صادقيږى په كلام لفظى كښې نه په كلام نفسى كښې ؛ ځكه چې سكوت او آفت خو منافى دى د تلفظ سره ؟ مونږه وايو په جواب كښې چې مراد د سكوت او آفت نه باطنى چپ والے او آفت دے پدې شان چې نه شى جوړولے په نفس ، زړه خپل كښې خبرې لره ، او يا قدرت نه لرى پدې باندې ، پس لكه څنګه چې كلام لفظى او نفسى دے پس دغه شان ضد د دی هم دے يعنې چپ والے او چاړى والے.

تَشْرِيْح: قوله: ولما كان فى الثَّلٰثَةِ: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره تمهيد دے روسته متن ته او ربط د مابعد متن دے د ماقبل سره. او دفع د اعتراض ده. د اعتراض او جواب سره به اولى دوه خبرې هم واضح شى. **اعتراض:** ماتنه ته پدې ما بعد متن كښې مونږه ته تفصيل د صفات ثبوتيهٔ كوى اوس په كومه طريقه چې ته مونږه ته تفصيل كوى دا صحيح ندے ؛ ځكه دا تفصيل

خلاف دے د اجمال نه ، او هر هغه تفصیل چې شان ئې دا وي صحیح نه وي ، لهذا دا تفصیل هم صحیح نه شو. کبرى ظاهره ده ، دلیل د صغرى دا دے چې تا صفات ثبوته حقیقیه مونړه ته اته ذکر کړه ، او دلته تفصیل د درې کوی چې «**کلام ، تکوین ، اراده**» دی ؟ یا د اعتراض حاصل داسې دے چې ماتنه تا یو ځل بیان د صفات ثبوتیه اوکړو ؛ نو دوباره بیا «**کلام ، تکوین ، اراده**» درې صفات ولې ذکر کوې دا خو ندے مګر استدراک دے ؟ **جواب:** چې چونکه په دې درې واړه صفات کښې نزاع او خفاء ډیره وه لهذا مصنف رحمة الله علیه ورته اشاره مکرره کړه.

اعتراض: ۲ـ څه وجه ده چې ماتن رحمة الله علیه صفت کلام په مخکښې بحث کښې د ټولو نه په آخر کښې ذکر کړو او په تفصیل کښې ئې د ټولو نه مخکښې کوی دا ولې ؟ **جواب:** دا ډیر اهم او اکثر نزاعًا و جدالًا دے په صفات کښې ؛ ځکه ئې مخکښې کړو.

قوله: و فصل الکلام ببعض التفصیل: د دې جملے دوه معنی او مفهومه کیدے شی. ۱ـ «امفصل ئې کړو کلام لره په دې درې واړه کښې په بعض تفصیل سره» یعنی پدې درې واړه صفات کښې ئې خبره لره مفصله کړه. ۲ـ «جدا ئې کړو صفت کلام لره په بعض تفصیل سره» یعنی پدې درې صفات کښې ئې په صفت کلام کښې تفصیل ډیر کړے دے ؛ ځکه چې پدیکښې اختلاف ډیر دے.

تَفْصِيْلُ صِفَةِ الْكَلَامِ

قوله: و هو ای الله تَعَالیٰ متکلم: أغراض الماتن رحمة الله علیه : ۱ـ اثبات د صفت کلام د باری تَعَالیٰ دپاره به اوکړی «**و هو متکلم**» سره. ۲ـ مقام د صفت کلام به ذکر کړی «**ازلیة**» سره. ۳ـ حکم د کلام نفسی به ذکر کړی او رد به اوکړی په حنابله او کرامیه باندې «**لیس من جنس الحروف**» سره. ۴ـ تعریف د صفت کلام به اوکړی «**و هو صفة منافیة للسکوت**» سره. ۵ـ رد به اوکړی په اشاعره باندې «**و الله تَعَالیٰ متکلم بها**» سره. ٦ـ مسئله د خلق القرآن به ذکر کړی «**و القرآن کلام الله غیر مخلوق**» سره.

قوله: ضرورة امتناع اثبات: غرض د شارح رحمة الله علیه دلیل ذکر کول دی د اولے دعوی د ماتن رحمة الله علیه دپاره چې صفت کلام د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت دے پدې شان چې قائم دے په ذات د باری تَعَالیٰ پورې ؛ ځکه مشهوره قاعده ده چې مشتقی حمل شی په یو شئ باندې ؛ نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتقی به قائمه وي په دغه شئ پورې لکه: «**زید ضاربٌ**» به هله صحیح کیږی چې مبدأ الاشتقاق د ضارب چې ضرب دے قائم وي په زید پورې. لهذا «**اللهُ مُتَكَلِّمٌ**» ویل به هم هله صحیح شی چې مبدأ الاشتقاق د متکلم چې کلام دے په الله تَعَالیٰ پورې قائم وي.

إِطْلَاقُ الشَّيْءِ عَلَى اللهِ تَعَالَىٰ

قوله: اثبات المشتق للشيء: په قاعده د اثبات د صفت كلام كښې شارح رحمة الله عليه «**الشيء**» ذكر كړے دے ؛ نو آيه د شئ اطلاق په بارى تَعَالىٰ كيږى كه نه ؟ په مسئله كښې اختلاف دے ، بعض وائى: د «**شئ**» اطلاق په بارى تَعَالىٰ باندى نه كيږى. ليكن د امام ابوحنيفة رحمة الله عليه رائى دا ده چې اطلاق د شئ په بارى تَعَالىٰ باندى صحيح دے هم لغةً او هم نقلًا. لغة خو داسى چې «**الشيء عندنا هو الموجود**» او الله تَعَالىٰ هم موجود دے لهذا د «**شئ**» اطلاق دى په بارى تَعَالىٰ صحيح شى. او نقلًا داسى چې قرآن كريم كښې راځى: **قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ** [الأنعام: ۱۹] په آية كريمه كښې تپوس شوے دے «چې كوم «شئ» لوئ دے په شهادت كښې» ؟ جواب بارى تَعَالىٰ پخپله وركړے دے چې ورته او وايه چې «**الله**» دے ، اوس د شئ تفسير په الله سره كړے شوے دے معلومه شوه چې الله تَعَالىٰ شئ دے خو «**لا كالاشياء**» وجه دا ده چې «**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** [الشورى: ۱۱]»

قوله: و فى هذا ردٌّ على المعتزلة: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د وهم ده چې كيدے شى دا مسئله اتفاق وى د چا اختلاف پكښې نه وى ؛ نو د دى ذكر كول به ضرورى نه وى ؟ شارح رحمة الله عليه دا وهم لرى كړو چې مسئله اتفاق نده بلكه معتزله زمونږه سره اختلافات لرى ، دوى وائى: چې الله متكلم دے خو صفت كلام قائم په بارى تَعَالىٰ پورى ندے بلكه قائم بالغير دے چې لوح محفوظ ، يا جبرئيل عَلَيْهِ السَّلَامُ او يا نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ دے. ماتن رحمة الله عليه پرى رد وكړو چې د معتزلو دا زعم باطل دے.

قوله: ازلية: غرض د ماتن رحمة الله عليه خو دويمه دعوى ذكر كول دى. او شارح رحمة الله عليه ورلره دليل ذكر كوى.

قوله: ليس من جنس الحروف: غرض د ماتن رحمة الله عليه پدى عبارت سره حكم د كلام نفسى ذكر كول دى او رد كول دى په حنابله او كراميه باندى. يعنى كلام نفسى كومه چې صفت د بارى تَعَالىٰ دے هغه د حروفُ او اصواتُ د جنس نه ندے.

قوله: ضرورة انها اعراض: شارح رحمة الله عليه بيان د دليل كوى د حكم دپاره. چې كلام نفسى د جنس د حروف او اصوات نه ندے ؛ ځكه كه شئ نو لازم به شى بارى تَعَالىٰ محل د حوادثُ او تالى باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**بطلان التالى**» ظاهر دے «**دَليل الملازمه**» دا دے چې حروف او اصوات حادث دى ؛ ځكه دا بديهى خبره ده چې حروف او اصوات اعراض حادثه دى چې مشروط دے حدوث د بعض په ختميدو د بعض باندى ؛ ځكه چې په يو حرف تكلم نوى شوے ؛ نو په دويم حرف باندى تكلم كول محال دى. اوس چې په اول حرف تكلم وشو ؛ نو پدى به عدم راشى او د دويم حرف ابتدا به اوشى او په كوم ځيز چې عدم راځى يا ورلره ابتدأ وى بديهى خبره ده چې هغه حادث وى لهذا حروف حادث شو. بعينه دغه خبره په اصوات كښې هم ده اوس چې حروف او اصواتُ حادث شو ؛ نو كلام د الله تَعَالىٰ د جنسَ دِ حادث نه څنګه كيدے شى؟

قوله: و فی هٰذَا رَدٌّ علی: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ خو مخالفین د دی دعوی ذکر کوی چې حنابله او کرامیه دی ، هر چې کرامیه دی ؛ نو د هغوی خو مذهب دا دے چې صفات د باری تَعَالیٰ حادث دی او اللهُ تَعَالیٰ محل د حوادث گرځیدل جائز دی. او حنابله وائی چې کلام د باری تَعَالیٰ د اصواتُ او حروفُ نه مرکب دے او بیا هم قدیم دے تردی چې بعض حنابله وائی: چې د قرآن کریم پانړی سیاهی ، غلاف ، کتے وغیره هر سره قدیم دی. اگر چې دا خبره د حنابلؤ د تحقیق په بنا صحیح نده خو هغوی چې دا دعوی کړی ده ؛ نو دا دعوی د هغوی په رد د معتزلؤ کښې په مبالغه بنا ده او دیته کلام خطابی وائی ، چونکه کلام خطابی په مبالغه او غلو باندی بنا وی ؛ نو د دوی کلام هم د دی قبیلے نه دے ؛ ځکه چې معتزله د صفت کلام د سر نه قائل نه وو ؛ نو دوی رداً عَلَیْهِمْ داسی کلام وکړو. نور تحقیق دا دے چې کلام نفسی صفت د باری تَعَالیٰ دے او هغه قدیم دے او کوم چې زمونږه مخې ته د قرآن کریم په شکل کښې مکتوب دے دا حادث دے.

قوله: و هو ای الکلام صفة: ماتن رحمۃ اللہ علیہ تعریف د صفت کلام کوی. شارح رحمۃ اللہ علیہ تعین د مرجع کوی. او په «**معنی قائمٌ بالذَّات**» سره شارح رحمۃ اللہ علیہ دا واضح کوی چې صفت د باری تَعَالیٰ کلام نفسی دے ؛ ځکه هغه قائم دے په ذات د باری تَعَالیٰ پوری.

قوله: الذی هو ترک التکلم: شارح رحمۃ اللہ علیہ د سکوت تعریف کوی چې دا پریخودل د تکلم دی سره د قدرت علی الکلام نه. بنا پدی تعریف سره د کلام او سکوت په مینځ کښې تقابل د عدم والملکه دے ؛ ځکه چې کلام وجودی او سکوت عدمی شو او محل د عدمی موصوف دے په محل د وجودی باندی. البته مصنف رحمۃ اللہ علیہ چې د سکوت کوم تعریف کړے دے چې «**ترک التکلم**» دا «**ترک**» لفظ مناسب ندے بلکه «**عدم التکلم**» عبارت پکار دے ؛ ځکه چې «**ترک**» تقاضا د «**اسبق وجود المتروک**» کوی ، یعنی د یو څیز د ترک کولو مطلب دا دے چې اول به دغه موجود وی او بیا به پریخودلے شی. لهذا تعریف د سکوت جامع د کُل افرادو نه شو ؛ ځکه هغه سکوت ترینه خارج شو چې قدرت علی التکلم وی خو په هغی د ابتدا نه هډو تکلم ونکړے شی حلانکه دغه هم سکوت دے او چې تعریف په «**عدم التکلم**» سره اوکړے شی ؛ نو دغه سکوت ته به هم شامل شی ؛ ځکه عدم التکلم معنی ده تکلم نه کیدل برابره خبره ده که ابتداءً نه وی یا په مینځ کښې پریخودلے شی.

قوله: التی هی عدم مطاوعة: شارح رحمۃ اللہ علیہ د آفت تعریف کوی چې آفت دیته وائی: چې الات د تکلم او تلفظ خو موجود وی خو کار نه کوی یا فطرةً یعنی پیدائشی داسی وی لکه د «**خرس**» چاړی والی ، گونگی والی صورت شو ، او یا د آلات د ضعف په وجه باندی وی لکه د ماشوم خبری نه کول شو.

قوله: فان قیل هٰذَا اِنَّمَا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ اعتراض رانقل کول دی حاصل ئی دا دے چې نه منم دا خبره چې کلام نفسی منافی د سکوت او آفت دے ؛ ځکه سکوت او آفت عبارت دے د عدم تکلم نه او عدم تکلم په کلام لفظی کښې راځی نه په کلام نفسی کښې لهذا کلام نفسی منافی د سکوت او آفت نه شی کیدے ؟

قوله: قلنا المراد: د جواب حاصل دا دے چې ځنګه کلام دوه قسمه دے لفظي او نفسي؛ نو د هغې ضد چې سکوت او آفت دے هم دوه قسمه دے ظاهري سکوت، او باطني سکوت، ظاهري سکوت او آفت خو هم دغه دي چې شارح رحمة الله عليه ئې مخکښې تعريف وکړو په «**الذى هى عدم مطاوعة الخ**» سره. او سکوت باطني عبارت دے د عدم تدبر او تفکر نه، او آفت باطني عبارت دے د تدبُّر او تفکُّر تول صلاحيتونه ختميدل، لهذا د کلام لفظي مقابل سکوت او آفت ظاهري دي او د کلام نفسي مقابل سکوت او آفت باطني دي او دلته هم دا مراد دي **فلا اشکال.**

بَيَانُ اَنَّ الْكَلَامَ فِي الْاَزَلِ جُزْئِيٌّ حَقِيْقِيٌّ

﴿وَ اللهُ تَعَالىٰ مُتَكَلِّمٌ بِهَا اٰمِرٌ وَ نَاهٍ وَ مُخْبِرٌ﴾ يَعْنِيْ اَنَّهُ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ تَتَكَثَّرُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَمْرِ وَ النَّهْيِ وَ الْخَبَرِ بِاخْتِلَافِ التَّعَلُّقَاتِ كَالْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَ سَائِرِ الصِّفَاتِ فَاِنَّ كُلًّا مِنْهَا وَاحِدَةٌ وَ التَّكَثُّرُ وَ الْحُدُوْثُ اِنَّمَا هُوَ فِي التَّعَلُّقَاتِ وَ الْاِضَافَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ اَلْيَقُ بِكَمَالِ التَّوْحِيْدِ، وَ لِاَنَّهُ لَا دَلِيْلَ عَلىٰ تَكَثُّرِ كُلٍّ مِنْهَا فِيْ نَفْسِهَا. فَاِنْ قِيْلَ هٰذِهِ اَقْسَامٌ لِلْكَلَامِ لَا يُعْقَلُ وُجُوْدُهُ بِدُوْنِهَا فَيَكُوْنُ مُتَكَثِّرًا فِيْ نَفْسِهِ؟ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ بَلْ اِنَّمَا يَصِيْرُ اَحَدُ تِلْكَ الْاَقْسَامِ عِنْدَ التَّعَلُّقَاتِ وَ ذٰلِكَ فِيْمَا لَا يَزَالُ وَ اَمَّا فِي الْاَزَلِ فَلَا اِنْقِسَامَ اَصْلًا، وَ ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلىٰ اَنَّهُ فِي الْاَزَلِ خَبَرٌ وَ مَرْجَعُ الْكُلِّ اِلَيْهِ لِاَنَّ حَاصِلَ الْاَمْرِ اِخْبَارٌ عَنِ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ وَ النَّهْيُ عَلَى الْعَكْسِ وَ حَاصِلُ الْاِسْتِخْبَارِ الْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْاِعْلَامِ وَ حَاصِلُ النِّدَاءِ الْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْاِجَابَةِ، وَ رُدَّ بِاَنَّا نَعْلَمُ اِخْتِلَافُ هٰذِهِ الْمَعَانِيْ بِالضَّرُوْرَةِ وَ اسْتِلْزَامُ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَا يُوْجِبُ الْاِتِّحَادَ. فَاِنْ قِيْلَ الْاَمْرُ وَ النَّهْيُ بِلَا مَاْمُوْرٍ وَ مَنْهِيٍّ سَفَهٌ وَّعَبَثٌ، وَ الْاِخْبَارُ فِي الْاَزَلِ بِطَرِيْقِ الْمُضِيِّ كِذْبٌ مَحْضٌ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللهِ تَعَالىٰ عَنْهُ؟ قُلْنَا اِنْ لَمْ نَجْعَلْ كَلَامَهُ فِي الْاَزَلِ اَمْرًا وَنَهْيًا وَ خَبَرًا فَلَا اِشْكَالَ، وَاِنْ جَعَلْنَاهُ فَالْاَمْرُ فِي الْاَزَلِ لِاِيْجَابِ تَحْصِيْلِ الْمَاْمُوْرِبِهٖ فِيْ وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَاْمُوْرِ وَصَيْرُوْرَتِهٖ اَهْلًا لِتَحْصِيْلِهٖ فَيَكْفِيْ وُجُوْدُ الْمَاْمُوْرِ فِيْ عِلْمِ الْاٰمِرِ كَمَا اِذَا قَدَّرَ الرَّجُلُ اِبْنًا لَهٗ فَاَمَرَهٗ بِاَنْ يَّفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُوْدِ، وَالْاِخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَزَلِ لَا يَتَّصِفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ اِذْ لَا مَاضِيَ وَ لَا مُسْتَقْبَلَ وَ لَا حَالَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى اللهِ تَعَالىٰ لِتَنْزِيْهِهٖ عَنِ الزَّمَانِ كَمَا اَنَّ عِلْمَهٗ اَزَلِيٌّ لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغَيُّرِ الزَّمَانِ. **ترجمه:** او الله تعالیٰ متکلم دے په صفت د کلام باندې امر کونکے او منع کونکے او خبر ورکونکے دے، يعنی کلام صفت واحده دے کثرت پکښې راځي امر، نهی او خبر ته په اعتبار د اختلاف د تعلقاتُ سره لکه علم او قدرت او عام صفات شو؛ ځکه چې هر واحد د دې صفاتُ نه يو او قديم دے او يقينا چې تکثر او حدوث ئې په تعلقات او اضافی امورو کښې دے؛ ځکه چې دا خبره د کمال توحيد سره ډيره مناسب ده. او بل پدې چې نشته څه دليل په کثرت د هر يو فی نفسها. پس که او ويلے شي په اعتراض کښې چې دا اقسام د کلام دي نه متصور کيږی وجود د کلام بغير د دې اقسامُ نه پس ګرځي کلام متکثر فی نفسه. موږ به وايو په جواب کښې چې دا ممنوع ده بلکه يقينا ګرځي يو د دغه اقسامُ نه په وخت د تعلقاتُ کښې او دا په لا يزال کښې وي «يعنی د ازل نه روسته وي» او هر چې ازل دے؛ نو نشته تقسيم په ازل کښې هرګز. او تګ کړے دے بعضُ د دوينه ديته چې صفتِ کلام په ازل کښې صرف خبر دے او رجع د دې ټولو هم دغه خبر ته ده؛ ځکه حاصل د امر خبر ورکول دي د استحقاق د ثواب نه په کولو د فعل باندې او د عقاب نه په پرېښودلو باندې. او نهی

په عکس د دی ده، او حاصل د استفهام خبر ورکول دی د طلب د اعلام نه، او حاصل د ندا خبر ورکول دی د طلب د قبولتیا نه، او رد کړے شوے دے دا مذهب پدی چې مونږه معلومو اختلاف د دی معانی په بدیهی طریقے سره، او استلزام د بعض بعض لره نه واجبوی اتحاد لره. پس که په اعتراض کښې او ویلے شی چې امر او نهی بغیر د مامور او منهی نه بے وقوفی او عبثیت دے، او خبر ورکول په ازل کښې په طریقے د صیغے د ماضی سره صرف دروغ دی چې واجب ده تنزیه د الله تَعَالیٰ د دینه. مونږه وایو په جواب کښې که ونه کرځوو مونږه کلام د باری تَعَالیٰ په ازل کښې امر، نهی او خبر پس هیڅ اشکال نشته، او که وګرځوو؛ نو امر په ازل کښې دپاره د ایجاب د تحصیل د مامور به دے په وخت د وجود د مامور او ګرځیدلو د ده کښې اهل دپاره د تحصیل د امر، پس کافی کیږی وجود د مامور په علم د امر کونکی کښې. لکه چې فرض کړی یو سړے د ځان دپاره ځوے پس حکم ورته اوکړی چې دا کار وکړه پس د وجود نه، او خبر ورکول په نسبت سره ازل ته نه متصف کیږی په یو شئ د ازمنو باندی؛ ځکه چې نشته ماضی او مستقبل او حال په نسبت سره الله تَعَالیٰ ته د وجه د تنزیه د الله تَعَالیٰ د زمانے نه لکه چې علم د الله تَعَالیٰ ازلی دے نه متغیر کیږی په تغییر د زمانو سره.

تَشْرِیْح: ربط: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره رد دے په اشاعره باندی پدی خبره کښې چې په ازل کښې صفتِ کلام جزئی حقیقی دے او که نه کلی دے؟ حاصل دا دے چې پدی مسئله کښې اختلاف دے. دری مذاهب دی. ۱۔ اشاعره وائی: صفت کلام په ازل کښې یو صفت ندے بلکه کلی دے چې لاندی ترینه پنځه افراد دی «**أمر، نهی، استفهام، ندا، خبر**» ۲۔ ماتریدیه وائی: چې صفت کلام په ازل کښې جزئی حقیقی دے څه تکثُّر پکښې نشته البته په لایزال کښې په اعتبار د تعلقاتُ سره پکښې تکثُّر راځی «**أمر، نهی، خبر، إستفهام، ندا**» ته. ۳۔ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې صفت کلام کلی منحصر فی فردٍ دے چې خبر دے او دا نور اقسام چې «**امر، نهی، استفهام، ندا**» دی راجع دی خبر ته. ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په اشاعره باندی پدی عبارت سره چې «**و الله تعالى متكلم بها**» چې صفت کلام صفت واحده دے تکثُّر چې پکښې راځی؛ نو دا په اعتبار د تعلقات سره دے او هغه هم په لایزال کښې نه په ازل کښې پدی شان چې که د دغه کلام تعلق د طلب الفعل سره راشی پس دیته امر وائی. او که تعلق ئې د طلب د عدم الفعل سره راشی پس دیته نهی وائی. او که تعلق ئې د حکایت سره راشی پس خبر شو. او که تعلق ئې د استعلام سره راغے پس استفهام دے. او که تعلق ئې د طلب الاقبال سره راغے پس ندا شوه. لهذا صفت کلام واحد حقیقی فی الازل دے او په اعتبار د تعلقاتُ سره منقسم دے دغه پنځه اقسامُ ته.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. وضاحت د دعوی د ماتن رحمۃ اللہ علیہ به اوکړی «**یعنی انه صفة واحدة**» سره. ﴿۲﴾.. دلیل د ماتریدیه به ذکر کړی او ترجیح د ما هو الراجح به اوکړی «**لما أن ذلک ألیق**» سره. ﴿۳﴾.. اعتراض به ذکر کړی «**فان قیل هذه أقسام**» سره. ﴿۴﴾.. جواب به اوکړی «**قلنا ممنوعٌ**» سره. ﴿۵﴾.. مذهب د امام رازی رحمۃ اللہ علیہ به ذکر کړی «**و ذهب بعضهم**» سره. ﴿۶﴾.. رد به اوکړی په مذهب د امام رازی رحمۃ اللہ علیہ باندی «**وردٌ بأنا نعلم**» سره. ﴿۷﴾.. اعتراض به اوکړی په دوه طریقو سره «**فان قیل الامر و النهی**» سره. ﴿۸﴾.. جواب به اوکړی په «**قلنا ان لم نجعل**» سره.

قوله: یعنی انه صفة: ۱۔ وضاحت د دعوی د ماتن رحمۃ اللہ علیہ کوی. حاصل ئې دا دے چې صفت کلام واحد حقیقی دے نه کلی چې لاندی ترینه «**أمر، نهی، خبر، استفهام، نداء**» جزئیات راشی. او نه کل دے چې دغه پنځه اقسام ئې اجزاء شی. یعنی هیڅ قسم تعدد او تکثُّر پکښې نشته، او

کوم تعدد او تکثر چې په نظر راځي دا د تعلقات په اعتبار سره دے ، او په تعلقات سره په واحد حقیقي کښې تعدد او تکثر نه راځي مثلا «زید» واحد حقیقي دے خو بل طرف ته ئې تعلقه د علم کتابت ، قرأت ، شعر شاعرئ ، إفتاء وغیره سره هم ده ؛ نو څوک ورته عالِم ، څوک ورته شاعِر ، څوک ورته کاتب ، قاري ، مفتي وغیره وائي خو د دې تعلقاتُ په وجه باندې په زید کښې هیڅ قسم تعدد او کثرت نه راځي.

قوله: لما أن ذلک ألیق: ۲ـ شارح رحمة الله علیه دلیل ذکر کوي پدې خبره چې صفت کلام واحد حقیقي دے او ترجیح ورکوي مذهب د ماتریدیه لره چې دا مذهب راجح دے ؛ ځکه چې دا ډیر مناسب دے د کمال توحید سره چې د باري تَعَالیٰ په ذات کښې څنګه تعدد نشته ؛ نو چې په صفاتُ کښې ئې هم تعدد رانه شي ، خو چونکه په قرآن کریم کښې بعض صفات د باري تَعَالیٰ ذکر شوي دي پدې وجه په خاص تعداد کښې مونږه د صفات د باري تَعَالیٰ قائل شو.

قوله: و لانه لا دلیل علی: دویم دلیل ذکر کوي چې صفت کلامِ واحد حقیقي دے ؛ ځکه چې په هیڅ قسم صفت باندې هم زمونږه سره هیڅ قسم دلیل په تکثُّر او تعدُّد باندې نشته نه دلیل عقلي او نه نقلي کنې چې د صفت کلام په تکثر او تعدد باندې مونږه قائل شو.

قوله: فان قیل هٰذه أقسام: ۳ـ حاصل د اعتراض دا دے چې نه منم دا خبره چې صفت کلام جزئي حقیقي دے ؛ ځکه چې پدیکښې د کلي علامات موجود دي «صغری» او په کومِ شئ کښې چې علامات د کلي موجود وي هغه کلي وي «کبری» پس صفت کلام هم کلي دے. دلیل د کبری ظاهر دے. دلیل د صغری دا دے چې په فن د منطق کښې دا خبره واضح شوې ده چې د کلي دپاره وجود په خارج کښې نشته بلکه دا چې په خارج کښې موجودیږي ؛ نو په ضمن د افرادُ او جزئیاتُ کښې موجودیږي. لکه: د انسان کلي دپاره بنفسه په خارج کښې وجود نشته بلکه په ضمن د زید ، عمرو ، بکر کښې په خارج کښې موجود دے. دغه شان صفت کلام ته چې مونږه وکتل ؛ نو د دې دپاره هم په خارج کښې بغیر د أمر ، نهي ، خبر ، استفهام ، ندا نه څه وجود نشته معلومه شوه چې صفت کلام کلي دے نه چې جزئي حقیقي ؟

قوله: قلنا ممنوع: ٤ـ دا جواب بنا دے په مذهب د عبد الله بن سعید القطان رحمة الله علیه او د متقدمین باندې ، عبد الله بن سعید القطان رحمة الله علیه د مشائخُ د اشاعرۀ نه دے چې پدې مسئل کښې د اشاعرۀ نه منحرف شوے دے. د ده رائې دا ده چې په ازل کښې د باري تَعَالیٰ د کلام دپاره أمر ، نهي ، خبر وغیره اقسام نشته بلکه دا اقسام ئې په لایزال کښې جوړیږي چې کله تعلق د کلام د مأموربه سره راشي أمر شي ، او د منهي عنه سره راشي نهي ، او د مخبرعنه سره ورته خبر وائي. اوس کله چې په ازل کښې امر ، نهي ، خبر وغیره ته د کلام تقسیم نشته ؛ نو صفت کلام په ازل کښې واحد حقیقي شو کلي نه شو لهذا دا مذکور اعتراض نه واردیږي.

قوله: و ذهب بعضهم الی انه: ٥ـ شارح رحمة الله علیه مذهب د امام رازي رحمة الله علیه نقل کوي او تعبیر ئې ترینه په «بعض» سره وکړو ؛ ځکه روسته پرې بیا رد کوي. امام رازي رحمة الله علیه وائي: چې صفت کلام په ازل کښې منحصر في فردٍ دے چې «خبر» دے او د باق اقسامُ رجع خبر ته ده.

قوله: لان حاصل الامر: شارح رحمۃ اللہ علیہ د باق اقسامُ د رجع الى الخبر تفصيل بيانوي. چې حاصل د «**أمر**» خبرورکول دي پدې چې چا په ماموربه باندې اتيان وکړو هغه مستحق د ثواب دے او چا چې ونکړو هغه مستحق د عقاب دے. حاصل د «**نهی**» د دې برعکس دے. او حاصل د «**إستفهام إستخبار**» خبر ورکول دي پدې چې څه ځان پوهه کول غواړم. حاصل د «**ندا**» خبر ورکول دي په متوجه کولو د مخاطب باندې. د دې تفصيل نه معلوم شوه چې حاصل د دې ټولو اقسامُ خبر دے لهذا په ازل کښې صفت کلام منحصر في الخبر شو.

قوله: وردُّ بأنا نعلم: ٦- شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوي په مذهب د امام رازی رحمۃ اللہ علیہ باندې چې رجع د دې اقسامُ خبر ته خلاف البداهت ده ؛ ځکه د دې اقسام مفاهيم او معاني د يو بل نه خلاف دي پدې شان چې د أمر مفهوم د نهي او د نهي د استفهام او د استفهام د ندا او د ندا د خبر نه خلاف دے. پاتې شو استلزام د يو شئ بل لره ؛ نو دا دلالت په اتحاد نه کوي ؛ ځکه چې د انسان دپاره ضحک او کتابت لازمي دي خو د دې استلزام په وجه انسانيت ، کتابت او ضحک متحد نه کرځي.

قوله: فان قيل الامر و النهى: ٧- اعتراض د معتزلؤ د جانب نه دے په اهل السنة والجماعة باندې چې بنا دے په شقين باندې. شق اول دا دے چې نه منو دا خبره چې صفت کلام چې مشتمل دے په أمر ، نهي ، خبر وغيره ازلي حقيقي صفت دے بلکه دا صفتِ حادثه د باري تَعَالیٰ دے ؛ ځکه که دا صفت ازلي شي ؛ نو د أمر او نهي دپاره وجود د مخاطب ضروري وي اوس تپوس کوو دغه مأمور (چې مخاطب د أمر دے) او منهي (چې مخاطب د نهي وي) ورسره په ازل کښې شته کنه ؟ که وي خو لازميږي قِدَمُ د مامور او منهي او دا باطل ده. او که مامور او منهي ورسره په ازل کښې نه وي ؛ نو أمر بلا مور او نهي بغير د منهي نه سفاهت او عبث کار دے او باري تَعَالیٰ د سفاهت او عبثيت نه منزه دے. معلومه شوه چې کلام صفت ازلي د باري تعالى ندے.

قوله: و الاخبار فى الأزل: دويم شق د اعتراض دا دے چې په قرآن کريم کښې په صيغے د ماضي سره ډير اخبارات ورکړې شوي دي مثلا: **وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً** [البقرة: ٥١] **قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ** [الكهف: ٩٤] **وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا** [العنكبوت: ١٤] وغيره نور اياتونه شول ، اوس مونږه پديکښې هم تپوس کوو چې موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ، نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ او ذو القرنين د دې خبر ورکولو نه مخکښې تير شوي دي په ازل کښې کنه روسته په لايزال کښې راغلي دي ؟ په اول صورت کښې لازميږي قِدَم د حادث او دا باطل ده. او په دويم صورت کښې لازميږي کذب په کلام د باري تَعَالیٰ کښې ؛ ځکه اخبار ورکول په ازل کښې په صيغے د ماضي سره صرف دروغ دي ؛ ځکه ظاهر ده چې ارسال د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ خو په ازل کښې ندے واقع شوے مثلا: يو سړے د قيام د زيد خبر ورکوي په صيغے د ماضي سره او وائي: «**قام زيدٌ**» نو دا به هله صحيح کيږي چې قيام د زيد مخکښې واقع شوے وي او که داسې نه وي ؛ نو دا کلام به کذب محض وي. لهذا ارسال د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ به مثلا هم مخکښې واقع شوے وي روسته به خبر ورکول هله صحيح وي ورنه دا به دروغ وي او باري تَعَالیٰ منزه دے د کذب نه ؟

قوله: قلنا إن لم نجعل: ۸۔ شارح رحمہ اللہ علیہ د شقین نه جواب کوی په دوه طریقو سره ، اولا فرمائی: «ان لم نجعل کلامه فی الازل آمرا و نهیا وخبرا فلا اشکال» یعنی که خبره بنا شی په مذهب د عبد الله بن سعید القطان رحمہ اللہ علیہ باندی چې په ازل کښې صفت کلام شته خو امر ، نهی ، خبر ته ئی تقسیم نشته بلکه دا اقسام د کلام په وخت د وحی الی الانبیاء کښې په لا یزال کښې حاصلیږی بیا خو یو اشکال هم نه راځی ؛ ځکه چې امر او نهی متحقق نه شو ؛ نو وجود د مخاطب ته ئی هم څه ضرورت پیښ نه شو. او چې خبر په ازل کښې متحقق نه شو ؛ نو کذب فی الکلام هم رانغلو.

قوله: و إن جعلناه: دویم جواب کوی د شقین نه ، چونکه اعتراض معتزلو کړے دے او دا اعتراض په اهل السنة والجماعه باندی دے چې اشاعره پکښې هم داخل دی لهذا شارح رحمہ اللہ علیہ وائی: چې که مذهب د أبو الحسن أشعری رحمہ اللہ علیہ واخلو او صفت کلام په ازل کښې موصوف شی په أمر ، نهی ، خبر وغیره باندی ؛ نو بیا جواب د شق اول د اعتراض نه دا دے چې وجود د مخاطب چې مأمور او منهی دی په دوه قسمه دے. ۱۔ بالفعل. ۲۔ بالقوه. اوس د امر او نهی دپاره وجود د مخاطب ضروری دے خو دا نه منو چې دا مخاطب به په خارج کښې بالفعل موجود وی بلکه وجود د مخاطب بالقوه هم کافی دے چې په علم د آمر کښې د ده وجود وی بس دا پوره ده. وجه دا ده چې د باری تعالیٰ کلام نفسی صفت دے نه کلام لفظی او وجود د مخاطب په خارج کښې بالفعل په کلام لفظی کښې ضروری دے ، په کلام نفسی کښې وجود د مخاطب بالقوه فی علم الآمر هم کافی کیږی او کله چې پس د صلاحیت نه په خارج کښې بالفعل موجود شی او اهل د امر او نهی وګرځی ؛ نو بیا ورته کلام لفظی متوجه شی.

قوله: کما اذا قدر الرجل: شارح رحمہ اللہ علیہ مثال د کلام نفسی د خطاب دپاره ذکر کوی. چې یو سړے په نفس کښې ځانله د بچی تصور او سوچ اوکړی د پیدایش نه مخکښې او بیا ورته په زړه کښې او وائی چې دا وکړه او دا مه کوه او خیال ئی دا وی چې بعد الوجود به ورته دا وایم ، او چې کله بالفعل موجود شی ؛ نو بیا په لفظ سره ورته هم هغه حکم اوکړی.

قوله: و الاخبار بالنسبة الی الازل: غرض د شارح رحمہ اللہ علیہ د شق ثانی د اعتراض نه جواب کول دی. چې په ازل کښې کلام الهی اګر چې په صورت د ماضی کښې وی خو په حقیقت کښې دا د څه زمانے سره نه متصف کیږی بالنسبة الی الله تعالیٰ ؛ ځکه چې واجب تعالیٰ منزه دے د زمان او مکان نه مخکښې د دی وضاحت شوے دے په «و لَا یَجْرِی عَلَیْهِ زَمَانٌ» کښې. البته تعلق د کلام د زمانے سره راتلے شی ، پدی شان سره چې که د دغه کلام د معنی تعلق د تکلم بالکلام نه مخکښې وو ؛ نو ماضی ، او که مقارن بالکلام وو ؛ نو حال ، او که تعلق د معنی د کلام د داسی تکلم سره وو. چې دغه معنی روسته واقع کیدله ؛ نو مستقبل شو.

قوله: اذ لا ماضی: یعنی الله تعالیٰ موصوف بالزمان نه شی کیدے ؛ ځکه چې موصوف بالزمان متغیر وی او هر متغیر حادث وی او الله تعالیٰ د حدوث نه منزه دے اوس چې الله تعالیٰ موصوف بالزمان نه شو ؛ نو ماضی ، حال ، استقبال بالنسبة الی الله تعالیٰ هم متحقق نه شوه.

قوله: کما أن علمه ازلی: شارح رحمہ اللہ علیہ دفع د استبعاد او دفع د اعتراض کوی چې کله کلام په ازل کښې موصوف بالزمان نه شو او په لا یزال کښې موصوف بالزمان ګرځی ؛ نو دا خو تغیر راغے په صفت کلام کښې او تغیر فی الشیء منافی دے د ازلیت سره ؛ ځکه چې «کل متغیر حادث» لهذا

کلام صفت ازلی نه شو ؟ **جواب:** دا تغیر په تعلقاتُ د صفت کلام کښې دے او په تعلقاتُ کښې صفات حادث دی خو داحدوث د تعلقاتُ مستلزم نه گرځی حدوث لره په ذات د صفاتُ کښې لکه «علم» د باری تَعَالیٰ صفت ازلی دے خو په لا یزال کښې ئې تعلق کله د «سَیُوْجَدُ زَیْدٌ» سره وی او کله د «وُجِدَ زَیْدٌ» سره وی. اوس په تعلقاتُ د علم کښې باعتبار الزمان تغیر راغے خو دا تغیر او حدوث مستلزم نه گرځی تغیر او حدوث لره په صفت علم کښې.

وَ لَمَّا صَرَّحَ بِاَزْلِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلىٰ اَنَّ الْقُرْاٰنَ اَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ عَلىٰ هٰذَا الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيْمِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النَّظْمِ الْمَتْلُوِّ الْحَادِثِ فَقَالَ: ﴿وَ الْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللهِ تَعَالىٰ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ﴾ وَ عَقَّبَ الْقُرْاٰنَ بِكَلَامِ اللهِ تَعَالىٰ لِمَا ذَكَرَ الْمَشَائِخُ مِنْ اَنَّهٗ يُقَالُ: اَلْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللهِ تعالىٰ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَ لَا يُقَالُ الْقُرْاٰنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ ؛ لِئَلَّا يَسْبِقَ اِلَى الْفَهْمِ اَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَ الْحُرُوْفِ قَدِيْمٌ كَمَا ذَهَبَتْ اِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا اَوْ عِنَادًا. وَ اَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوْقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ. تَنْبِيْهًا عَلىٰ اِتِّحَادِهِمَا ، وَ قَصْدًا اِلىٰ جَرْيِ الْكَلَامِ عَلىٰ وَفْقِ الْحَدِيْثِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللهِ تَعَالىٰ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَ مَنْ قَالَ اِنَّهٗ مَخْلُوْقٌ فَقَدْ كَفَرَ بِاللهِ الْعَظِيْمِ ، وَ تَنْصِيْصًا عَلىٰ مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِيْمَا بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ وَ هُوَ اَنَّ الْقُرْاٰنَ مَخْلُوْقٌ اَوْ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ ، وَ لِهٰذَا تُتَرْجَمُ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ بِمَسْئَلَةِ خَلْقِ الْقُرْاٰنِ. وَ تَحْقِيْقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ يَرْجِعُ اِلىٰ اِثْبَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَ نَفْيِهٖ وَ اِلَّا فَنَحْنُ لَا نَقُوْلُ بِقِدَمِ الْاَلْفَاظِ وَ الْحُرُوْفِ وَ هُمْ لَا يَقُوْلُوْنَ بِحُدُوْثِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ ، وَ دَلِيْلُنَا مَا مَرَّ اَنَّهٗ ثَبَتَ بِالْاِجْمَاعِ وَ تَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ وَ لَا مَعْنىٰ لَهٗ سِوىٰ اَنَّهٗ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَ يَمْتَنِعُ قِيَامُ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالىٰ فَتَعَيَّنَ النَّفْسِيُّ الْقَدِيْمُ. **ترجمه:** او کله چې تصریح وکړه مصنف رحمه الله په ازلیت د کلام باندی ؛ نو قصد د خبرداریٔ ئې وکړو پدی چې د قرآن کریم اطلاق هم دغه شان کله پدی کلام نفسی قدیم کیږی لکه چې اطلاق ئې کیږی په هغه لفظ چې لوستے کیږی او حادث دے. پس او ویل ماتن رحمه الله: او قرآن کریم کلام د الله تَعَالیٰ غیر مخلوق دے. او ورپسی ئې کړو په قرآن پسی لفظ د «کلام الله» ؛ ځکه چې ذکر کړی دی مشائخ چې ویلے کیږی به دا سی «القرآن کلام الله تَعَالیٰ غیر مخلوق» او نه به وائی داسی چې «القرآن غیر مخلوق» د دی دپاره چې مخکښې والے ونکړی فهم ته دا چې مؤلف د اوازونو او حروف نه قدیم دے لکه چې تګ کړے دے دیته حنابلو د جهالت یا عناد په وجه باندی. او د «غیر الحادث» په ځائے باندی ئې «غیر مخلوق» راوړو ، دپاره د خبردارئی په اتحاد د دواړو باندی ، او دپاره د قصد د جاری کولو د کلام په موافقت د حدیث باندی ځنګه چې ویلی دی نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ: چې قرآن کریم کلام د الله تَعَالیٰ غیر مخلوق دے او چا چې او ویل: چې مخلوق دے پس دے کافر شو په الله چې لوئ دے. او دپاره د تصریح په محل د خلاف باندی په مینځ د فریقین کښې په مشهور عبارت سره او هغه دا چې قرآن مخلوق دے یا غیر مخلوق دے. هم دغه وجه ده چې مترجم کیږی دا مسئله په مسئله د «خلق القرآن» باندی. او تحقیق د خلاف زمونږه او د هغوی په مینځ کښې واپس کیږی اثبات د کلام نفسی او نفی د دیته ، که داسی نه شی ؛ نو مونږه خو نه یو قائل په قدم د الفاظ او حروف باندی ، او هغوی هم ندی قائل په حدوث د کلام نفسی باندی. او دلیل زمونږه هغه دے چې مخکښې تیر شوے دے چې بیشکه ثابت ده په اجماع او تواتر د نقل د انبیاء نه چې بیشکه الله تَعَالیٰ متکلم دے په کلام سره او نشته دے معنی د دی علاوه د دینه چې بیشکه الله تَعَالیٰ متصف دے په صفت کلام سره ، او ممتنع دے قیام د کلام لفظی حادث په ذات د باری تَعَالیٰ پورې پس متعین شو نفسی قدیم.

تَشْرِیْح: قوله: و لَمَّا صرّح بأزلیّة الکلام: غرض د شارح رحمه الله پدی عبارت سره یو تمهید دے مابعد متن ته ، دویم ربط د مابعد متن دے د ما قبل سره ، دریم دفع د اعتراض ده. د اعتراض او

جواب سره به تمهید او ربط پخپله ظاهر شي. **اعتراض:** خبره زمونږه شروع ده په ثبوت د صفتِ کلام کښې د باری تَعَالیٰ دپاره او تا پکښې مسئله د خلق القرآن شروع کړه د دې څه تعلق دے د صفت کلام سره ؟ **جواب:** ماتن رحمۃ اللہ علیہ مخکښې په بحث د صفت کلام کښې دا خبره په تصريح سره واضحه کړه چې د کلام اطلاق په کلام نفسي هم کیږي چې هغه ازلي او قديم دے ؛ نو دغه شان د کلام اطلاق په کلام لفظي حادث باندي هم کیږي ؛ نو لکه څنګه چې د کلام اطلاق په نفسي او لفظي دواړو باندې کیږي دغه شان د قرآن کریم اطلاق هم په کلام نفسي او لفظي دواړو باندې کیږي لهذا په راروان عبارت کښې ماتن رحمۃ اللہ علیہ هم د دې خبرې بيان کوی پدی بنیاد چې قرآن کریم هم د الله تَعَالیٰ صفت دے خو هغه چې کلام نفسي دے نظم متلو حادث نه.

مَسْئَلَةُ خَلْقِ الْقُرْاٰنِ (۱)

قوله: و القران كلام الله تَعَالیٰ: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دوه دعوی ذکر کول دی.

۱۔ قران کلام الله دے. ۲۔ غیر مخلوق یعنی غیر حادث دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ د دې دواړو دعوو وضاحت کوی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. اعتراض به اوکړی چې د اولے دعوی سره ئې تعلق دے «**او عقب القرآن**» سره. ﴿۲﴾.. جواب به ترينه اوکړی «**لما ذکر المشائخ**» سره. ﴿۳﴾.. تعليل به ذکر کړی د مشائخ د عبارت دپاره «**لِئَلَّا يَسْبِقَ**» سره. ﴿٤﴾.. بل اعتراض ته به اشاره اوکړی چې د دويمے دعوی سره ئې تعلق دے «**و أقام غير المخلوق**» سره. ﴿٥﴾.. جواب به ترينه اوکړی په دری طریقو سره «**تنبيهًا / و قصدًا على / و تنصيصًا**» سره. ﴿٦﴾..تحرير د محل النزاع به اوکړی «**و تحقيق الخلاف**» سره. ﴿۷﴾.. دلیل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**و دليلنا ما مر أنه**» سره. ﴿۸﴾.. دلیل د معتزلؤ به ذکر کړی «**و أمّا استدلالهم بان**» سره. ﴿۹﴾.. رد به اوکړی په دلیل د دوی باندی «**فانما يقوم حجة**» سره. ﴿۱۰﴾.. دفع د اعتراض او يو تأويل د معتزلؤ به نقل کړی «**و المعتزلة لما لم يمكن**» سره. ﴿۱۱﴾.. ترديد د تاويل د معتزلؤ به اوکړی «**و أنت خبير بان المتحرک**» سره.

---

(۱).. د فتنة خلق القرآن باني او مشر موجد جعد بن درهم المقتول ۱۲٤هـ دے ، بیا د ده روسته د دې فتنے مشر او جنډه اوچتونکے جهم بن صفوان المقتول ۱۲۸ هـ وو ، د ده روسته په دريمه هجرئ کښې د دې بدعت سرخیل او برچار کونکی بشر بن غياث المرسي المتوفى ۱۲۷هـ او أحمد بن أبي داؤد المتوفى ۱۱۰ هـ وو ، او هم دوی مامون بن هارون لره د دې بدعتِ شنيعه عاشق جوړ کړے وو ، دا هغه ظالم وو چې ده عوام او علماء کرام دواړو لره د دې ضلالت په تسليمولو باندی په مختلفو طریقو سره زوروله او مظالم ئې پرې کړی وو ، او امام أحمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ هم د ده د مظالمُ په ضد کښې راغلے وو ، بالآخر په ۲۳٤ هجری کښې په زمانه د خلافت د متوكل على الله المتوفى ۲٤٦هـ کښې پدی بدعت باندی پابندی ولګیده.

کوم خلق چې قرآن ته مخلوق وائی د دی خلقو مقصد دا وو چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ چې د قرآن کریم معانی او مفاهیم د خپل نبي په زړه کښې اچولی دی چې دغه معانی او مفاهیم نبي عَلَيْهِ السَّلَام بيا خلقو ته په خپل کلام کښې پیش کړی دی. یعنی قرآن کریم کلام الله ندے بلکه کلام الرسول دے حالانکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ په قرآن کریم دا خبره رد کړی ده چې دا وینا د بشر ده فرمائی: إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (۲۵) سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿المدثر: ۲۵، ۲٦﴾ بلکه کفارُ هم دا خبره تسلیم کړی ده چې دا وینا د انسان نده.

قوله: و عقّب القران: ۱۔ اعتراض دا دے چې عبارت د ماتن رحمۃ الله علیه صحیح ندے ؛ ځکه چې مشتمل دے په استدراک باندې او کوم عبارت چې شان ئې دا وي صحیح نوي. کبرئ ظاهره ده. دلیل د صغرئ دا دے چې بنا د متونُ په اختصار سره وي ماتن رحمۃ الله علیه د «القرآن» نه روسته «کلام الله» لفظ اضافه کړو د دې خو څه ضروت نشته ؛ ځکه دا هر چاته معلومه ده چې قرآن کلام الله دے ؟

قوله: لماذکر المشائخ: ۲۔ جواب دا دے چې ماتن رحمۃ الله علیه پدې عبارت کښې تقلید د مشائخ کړے دے ؛ ځکه دوی وائي چې «القرآن کلام الله تعالیٰ غیر مخلوق» به وایو ، او «القران غیر مخلوق» به نه وایو. اوس اعتراض د ماتن رحمۃ الله علیه نه ختم شو خو مشائخ ته متوجه شو چې هغوي ولې داسې عبارت وائي او د لنډ عبارت نه منع کوي ؟ شارح رحمۃ الله علیه د دې تعلیل ذکر کوي.

قوله: لئلا یسبق الی الفهم: ۳۔ حاصل د تعلیل دا دے چې چونکه په عرف کښې د قرآن اطلاق په نظم متلو حادث یعنې کلام لفظي باندې کیږي چې مرکب دے د حروفُ او اصواتُ نه ، اوس که مونږه «القران غیر مخلوق» عبارت او وایو ؛ نو د شهرت په وجه به د خلقو ذهن دغه نظم متلو حادث ته ځي چې کنې کلام لفظي غیر مخلوق دے حلانکه نظم متلو چې کلام لفظي دے او کمپنو چاپ کړے دے حادث دے اتفاقًا ، پدې وجه ماتن رحمۃ الله علیه د «القرآن» نه روسته «کلام الله» اضافه کړو چې څوک دا ونه وائي چې کلام لفظي چې مرکب دے د حروفُ او اصوات نه قدیم دے لکه څنګه چې دیته ذهاب کړے دے حنابلۀ د جهالت یا د عناد په وجه باندې.

﴿**ملاحظة**﴾.. حنابله چې کلام لفظي ته قدیم وائي ؛ نو دا نه جهلا ده او نه عنادا ده ؛ ځکه پدې هر څوک خبر دے چې ملفوظ قرآن او نقوش حادث دي ، بلکه دیته مبالغه في الکلام او ادعائي کلام وائي ، چونکه د حنابلۀ مقابله د معتزلۀ سره وه چې هغوي د کلام نفسي نه منکر وو او کلام ئې مطلقا حادث ګنړلو ؛ نو حنابلۀ **مبالغةً و إدّعاءً** بغیر د تفصیل نه کلام ته قدیم او وې ، حتی چې حنابلۀ دومره مبالغه کړې ده چې د قرآن کریم د پاڼړو ، کتو ، بلکه د غلاف ئې هم دعوی د قِدم کړې ده.

قوله: و أقام غیر المخلوق: ۴۔ غرض د شارح رحمۃ الله علیه بل اعتراض کول دي چې تعلق ئې دویمې دعوې سره دے. چې د ماتن رحمۃ الله علیه دا دعوی چې «القران کلام الله غیر مخلوق» صحیح نده ؛ ځکه پدیکښې خروج دے د بحث نه ، او کومه دعوی چې شان ئې دا وي صحیح نه وي ، کبرئ ظاهره ده خروج عن البحث څه خبره نده. دلیل د صغرئ دا دے چې زمونږه خبره شروع ده په قدم او حدوث د صفت کلام کښې نه په خلق او عدم خلق کښې او تا دعوی د قرآن کریم د عدم خلق وکړه ؟

قوله: تنبیهًا علی: ۵۔ په درې طریقو سره جواب کوي. ۱۔ تنبیه ورکول دي په اتحاد د حادث او مخلوق باندې چې دا لفظین مترادفین دي ؛ نو ماتن رحمۃ الله علیه دوه کاره په یوځل وکړه ، یو ئې دعوی ذکر کړه. او دویم ئې ترادف ته هم اشاره وکړه. ۲۔ «**و قصدًا الی جَرْيِ الکلام**» د دویم جواب حاصل دا دے چې پدې الفاظ سره په دعوی ذکر کولو کښې مقصود توافق د دعوی دے د حدیث د رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ سره چې هغه فرمائي: «**القرآن کلام الله غیر مخلوق و من قال انه مخلوق فهو کافر بالله العظیم**»

اکر چې دا حدیث صحیح ندے ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: «لا اصل له» او خلاصة الطیبی واله لیکی «هذا الحدیث موضوع». ۳۔ و تنصیصًا علی محل الخلاف» دریم جواب دے چې د اهل السنة و الجماعة او معتزلؤ په مابین کښې چې پدی باب کښې کومه مسئله مختلفةٌ فیها ده ؛ نو هغه په عنوان د «مسئلة خلق القران» سره مشهوره ده نه په عنوان د «مسئلة حدوث القران» سره. لهذا ماتن رحمۃ اللہ علیہ هغه عنوان چې دا مسئله پری مشهوره ده په هغی تصریح وکړه چې څوک دا کمان ونکړی چې دا څه بله مسئله ده.

قوله: و لهذا تترجم هذه العبارة: شارح رحمۃ اللہ علیہ تفریع کوی پدی دریم جواب باندی چې هم دغه وجه ده چې دا مسئله فی مابین الفریقین مشهوره ده په «القرآن مخلوق و غیر مخلوق» سره ؛ نو دا مسئله په عنوان د «مسئلة خلق القران» سره مترجم او معنون کولے شی. **اعتراض:** د اهل السنة والجماعة رائی خو دا ده چې قرآن غیر مخلوق دے ؛ نو بیا خو پکار ده چې دا مسئله په عنوان د «مسئلة عدم خلق القرآن» سره ذکر کیدے نه په عنوان د «مسئلة خلق القرآن» سره ؛ ځکه چې دا خو د معتزلؤ عقیده ده ؟ **جواب:** چونکه ایجاد د دی مسئلے معتزلؤ کړے دے لهذا د دی عنوان هم معتزلؤ وضع کړو بیا د فریقینُ په مینځ کښې هم دغه عنوان مشهور شو. لکه نن صبا چې «مسئلة القراءة خلف الامام» یا «مسئلة رفع الیدین» پدی عنوان سره مشهوره ده ورنه عند الاحناف خو عدم قراءت او عدم رفع الیدین عنوان پکار وو.

قوله: و تحقیق الخلاف: ٦۔ تحریر د محل النزاع کوی چې د معتزلؤ او زمونږه په مینځ کښې چې کوم اختلاف په قدم او حدوث د صفت کلام کښې دے دا بنا دے په یو بل اختلاف باندی چې هغه اثبات د کلام نفسی دے او نفی د کلام نفسی ده. پدی شان چې مونږه اثبات د کلام نفسی کوو او معتزله انکار او نفی د کلام نفسی کوی لهذا اصل اختلاف د خلق القرآن او عدم خلق القرآن ندے. اوس که مونږه هم د معتزلؤ پشان کلام منحصر کړو په کلام لفظی کښې ؛ نو مونږه خو هم د کلام لفظی د قدم قائل نه یو ، بیا مذهب د معتزلؤ حق دے. او که معتزله زمونږه پشان د کلام نفسی قائل شی ؛ نو هغوی هم کلام نفسی ته حادث نه شی ویلے بلکه هغوی به هم د قدم او د عدم خلق القرآن قول کوی بیا پدی صورت کښې زمونږه مذهب حق دے ، پس محل النزاع متعین شو چې کلام نفسی ثابت دے که نه ؟.

قوله: و دلیلنا مامرّ أنه: ۷۔ دلائل د أهل السنة والجماعة ذکر کوی په اثبات د کلام نفسی باندی. چې مخکښې تیر شوی دی چې په اجماع الامة او تواتر النقل عن الانبیآء سره دا خبره ثابت ده چې الله تَعَالیٰ متکلم دے ، او د ټولو اهل لغت واله پدی خبره اتفاق دے چې د مشتق حمل په هغه څه باندی کیږی چې مأخذ الاشتقاق په هغه پوری قائمه وی. اوس کله چې الله تَعَالیٰ متکلم شو ؛ نو مبدأ الاشتقاق د متکلم چې تکلم او کلام دے هغه به قائم وی په ذات د باری تَعَالیٰ پوری. اوس دا خبره خو ظاهره ده چې قیام د کلام لفظی حادث په الله تَعَالیٰ پوری نه شی کیدے ؛ ځکه الله تَعَالیٰ محل د حوادث کرځی پس متعین شوه دا چې کلام نفسی به قائم وی په الله تَعَالیٰ پوری. لهذا ثابت شو کلام نفسی صفت د الله تَعَالیٰ دپاره.

وَ اَمَّا اِسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الْقُرْآنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوْقِ وَ سِمَاتِ الْحُدُوْثِ مِنَ التَّالِيْفِ و التَّنْظِيْمِ و الإِنْزَالِ و التَّنْزِيْلِ وَ كَوْنُهُ عَرَبِيًّا مَسْمُوْعًا فَصِيْحًا مُعْجِزًا اِلىٰ غَيْرِ ذٰلِكَ فَاِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَا عَلَيْنَا لِاَنَّا قَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ النَّظْمِ وَ اِنَّمَا الْكَلَامُ فِي مَعْنَى الْقَدِيْمِ. والمعتزلةُ لَمَّا لَمْ يُمْكِنْهُمْ اِنْكَارُ كَونِه تَعالىٰ مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوْا اِلىٰ اَنَّهُ تَعَالىٰ مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنىٰ اِيْجَادِ الْاَصْوَاتِ وَ الْحُرُوْفِ فِيْ مَحَالِّهَا اَوْ اِيْجَادِ اَشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ وَاِنْ لَمْ يُقْرَأْ عَلىٰ اِخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ. وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لَا مَنْ اَوْجَدَهَا وَ اِلَّا يَصِحُّ اِتِّصَافُ الْبَارِيْ بِالْاَعْرَاضِ الْمَخْلُوْقَةِ لَهُ تَعَالىٰ وَ اللهُ تَعَالىٰ مُنَزَّهٌ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا. ترجمه: او هر چې استدلال د معتزلو دے (پدې خبره چې قرآن كلام الله مخلوق دے) چې بيشكه قرآن كريم متصف دے په بعض هغه اوصاف چې هغه صفات د مخلوق او علامات د حدوث دى ، چې مؤلف كيدل ، منظم كيدل ، په يو ځل نازل كيدل ، لګ لګ نازل كيدل دى او د قرآن عربي كيدل ، او ريدلے شوے ، فصيح كيدل ، معجز كيدل وغيره دى ، پس دا استدلال د حنابلو په خلاف حجت كيدے شى نه زمونږه په خلاف باندى ؛ ځكه چې مونږه قائل يو په حدوث د نظم او لفظ باندى ، او خبره زمونږه په معنى قديمه كښې ده. او معتزله كله چې نه وو ممكن دوى لره انكار د كيدلو د الله تعالى نه متكلم پس تګ وكړو دوى ديته چې الله تعالى متكلم دے په معنى د موجود كولو د اوازونو او حروف په محلونو خپلو كښې ، او يا په معنى د موجود كولو د اشكال د كتابت په لوح محفوظ كښې اګر چې نه لوستلے كيږى. سره د اختلاف نه مينځ د دوى كښې. او تاته پته ده چې متحرك هغه چاته وائى چې په چا پورى حركت قائم وى نه هغه څوك چې موجود كړے وى هغه حركت لره ، او كه داسى نه شى ؛ نو صحيح به شى موصوف كيدل د بارى تعالى په هغه اعراض باندى چې الله تعالى پيدا كړى دى او الله تعالى د دينه اوچت دے په اوچت والى لوى سره.

تشريح: قوله: و أما استدلالهم بان القرآن: ۸ ـ استدلال د معتزلو نقل كوى پدى خبره چې صفت كلام او قرآن حادث او مخلوق دے. دعوى ئې دا ده چې «**القرآن مخلوق**» دليل ئې په نمط د قياس اقترانى سره ذكر كوى چې «**لانّ القرآن متّصفٌ بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدُوث ، و كلّ ما هٰذا شانه فهُوَ مخلوقٌ**» نتيجه دا شوه چې «**فالقرآن مخلوقٌ**» «**دليل الكُبرى**» ظاهر دے چې كوم شئ په كومو صفات باندى موصوف وى ؛ نو هم هغه شئ وى ، كه يو شئ موصوف په صفاتُ د واجب وو پس واجب به وى او كه موصوف په صفات د ممكن او حادث وو پس ممكن او حادث به وى ، او كه يو شئ موصوف په صفات د ممتنع وو پس ممتنع به وى. «**دليل الصُّغرى**» دا دے چې قرآن كريم متصف دے مثلا: ۱ـ په «**تأليف**» چې دا عبارت دے د صِرفِ جمع نه او صرفِ جمع تقاضا د سبق اجزاء كوى لهذا تاليف په خپل وجود كښې اجزاء ته محتاج شو او احتياج أماره د حدوث او مخلوق ده. ۲ـ «**تنظيم**» چې دا عبارت دے د «**جَمْعُ الْكَلِمات مترتّبةَ المعانى مُتَنَاسِقَةَ الدَّلات على ما يَقتضِيْه الطَّبع**» نه. يعنى كوم ځائے كښې چې دلالت مطابقى مناسب وى هلته دلالت مطابقى ذكر كول ، او كوم ځائے چې دلالت تضمنى مناسب وى هلته تضمُّنى او چرته چې التزامى مناسب وى هلته دلالت إلتزامى ذكر كول ، دغه شان كوم ځائے كښې تاكيد ، يا تحقير ، يا تعظيم مناسب وى هلته د هغى مطابق كلام ذكر كول. لهذا تنظيم هم په خپل وجود كښې محتاج شو وجود د كلماتُ ته او احتياج اماره د حدوث او مخلوق ده. ۳ـ «**الإنزال و التّنزيل**» كما قال تعالىٰ: **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ** [الدخان: ۳] **وقال تعالىٰ: وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيْلًا** [الإسراء: ۱۰۶] إنزال او تنزيل دواړه عبارت دے د انتقال د شئ من المكان الاعلى إلى المكان الأسفل ته ، خو فرق دا دے چې إنزال دفعةً واحدةً نزول

وی ، او تنزیل تدریجا نزول وی. هر څنګه چې وی خو انزال او تنزیل دواړه مکانی دی ، او کوم شی چې موصوف بالمکان وی هغه حادث وی. ٤ـ «عربیًا» کما قال تعالیٰ: **إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** [یوسف: ٢] او عربي محتاج ده وضع العرب ته چونکه عرب حادث دی ؛ نو وضع به ئی هم حادث وی لهذا عربي هم حادث او مخلوق شوه. ٥ـ «**فصیحًا**» فصیح کیدل تقاضا د کثرت استعمال کوی او استعمال حادث دے ؛ نو کثرت استعمال هم حادث شو لهذا فصاحت هم حادث شو. ٦ـ «**مسموعًا**» قال تعالیٰ: **إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا** [الجن: ١] چونکه سمع د اواز کیږی او اواز حادث دے ؛ نو مسموع کیدل هم حادث او مخلوق شو. ٧ـ «**مُعجزًا**» معجز کیدل د کلام په وخت د **تحدی** «چیلنج» کښې ظاهریږی او **تحدی** حادث ده ؛ څکه **تحدی** په نسبت سره غیر ته وی ؛ نو په **تحدی** کښې اسناد الی الغیر راغے او اسناد الی الغیر حادث دے لهذا معجز کیدل هم حادث شو. ٨ـ «**الی غیر ذلک**» مثلا: نسخ ، کتابت ، محکم ، متشابه وغیره صفات هم صفات د حادث دی او قرآن کریم پرې موصوف دے ؟

قوله: فانما یقوم حجة علی الحنابلة: ٩ـ رد دے په دلیل د معتزلؤ باندی. چې دا تا چې کوم اوصاف ذکر کړه ؛ نو دا اوصاف د کلام لفظی دی او د دی په حدوث مونږه هم قائل یو ؛ څکه خو مونږه مخکښې دا ثابته کړی ده چې کلام نفسی صفت د باری تعالیٰ دے نه کلام لفظی. لهذا ستا استدلال زمونږه په خلاف حجت نه شی کرځیدے بلکه دا په حنابلؤ باندی حجت دے چې هغوی کلام د باری تعالیٰ مؤلف من الحروف و الاصوات کنړی او بیا ئی هم قدیم کنړی.

قوله: و المعتزلة لما لم یمکنهم: ١٠ـ د معتزلؤ یو تأویل رانقل کوی د دفع د اعتراض دپاره چې اے اهل سنت والجماعت ستاسو رد په معتزلؤ باندی صحیح ندے ؛ څکه چې معتزله خو الله تعالیٰ متکلم کنړی تاسو ولی په هغوی باندی رد کوئ ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې دا صحیح ده چې معتزله د الله تعالیٰ دپاره صفت کلام ثابتوی او د دینه دوی انکار نه شی کولے ؛ څکه چې په قرآن کریم کښې په واضح الفاظ سره ذکر دی چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ متکلم دے ، احادیث د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ هم پدی باره کښې بے شماره دی او په اجماع د امت سره هم ثابته ده چې الله تعالیٰ متکلم دے ، خو دوی تأویل کوی چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د متکلم کیدو دا مقصد ندے چې صفت کلام په هغه پوری قائم دے بلکه د دی مقصد دا دے چې الله تعالیٰ د اصواتُ د کلام ایجاد کړے دے په خپلو مِحَالُ او مواضعُ کښې چې په کلام باندی دلالت کوی. مثلا: د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ سره الله پاک تکلم کړے دے پدی معنی چې الله تعالیٰ ایجاد د صوت وکړو په کوه طُور کښې یا په هغه شَجَرَه کښې چې موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ پکښې کلام اورِ لیدلے وو ، یا الله تعالیٰ د کلام د حروف ایجاد کړے دے په خپلو مواضع کښې مثلا: په لِسان د جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې یا په لسان د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې ، او یا ئی په کلام دلالت کونکی نقوش او اشکال د کتابت په لوح محفوظ کښې موجود کړی دی چې جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته کوری او د هغی نه اخذ کوی اګر چې الله تعالیٰ پخپله د هغی قراءت ندے کړے خو نسبت ئی الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته کیږی ؛ څکه چې قراءت د الله تعالیٰ خو ضروری ندے ، مثال ئی داسی دے لکه مصنفین یو کتاب ولیکی او اشکال د کتابت په کتاب کښې ثَبْتْ کړی نه پرې تلفظ اوکړی او نه ئی قراءت اوکړی. خو بیا هم دغه کلام مصنفینُ

طرف ته منسوب کیږي چې فلانکی مصنف داسې ویلي دي مثلا: علامه عیني رحمة الله علیه په «عمدة القاري» کښې داسې ویلي دي. بیا د معتزلو په خپل مینځ کښې اختلاف دے په کیفیت د اخذ القرآن کښې عن الله تعالیٰ چې جبرئیل علیه السلام د باري تعالیٰ نه قرآن څنګه حاصل کړے دے؟ بعض وائي: الله جل شانه یو اواز پیدا کړے دے دلالت کونکے په کلام خپل باندې چې جبرئیل علیه السلام ئې واوري بیا ئې نازل کړي. بعض وائي: په لوح محفوظ کښې ئې د کتابت اشکال او نقوش موجود کړي دي چې جبرئیل علیه السلام هغه او ویني پس پوهه شي پرې. بعض وائي: باري تعالیٰ ایجاد الحروف کوي في لسان جبرئیل علیه السلام. بعض وائي: في لسان الرسول علیه السلام؛ شارح رحمة الله علیه څکه فرمائي: «علی اختلاف بینهم»

قوله: و أنت خبیر: ۱۱۔ د معتزلو د تاویل تردید کوي په دوه طریقو سره. ۱۔ دا چې د معتزلو دغه تاویلِ مذکوره د لغت د قواعدُ نه خلاف دے؛ څکه چې د لغت په اعتبار سره د مشتقی اطلاق په هغه څه کیږي چې په مأخذ الاشتقاق د دغه مشتقی باندې موصوف وي، نه په هغه چا چې موجِدُ د مأخذ الاشتقاق وي. مثلا: د متحرک اطلاق په هغه چا کیږي چې موصوف بالحرکة وي نه چې موجِدُ د حرکت وي، دغه شان متکلم به هم هغه څوک وي چې موصوف بالکلام وي نه هغه څوک چې موجِد د کلام وي. ۲۔ که الله تبارک وتعالیٰ متکلم شي پدې معنی چې موجِد د کلام دے؛ نو بیا پکار ده چې په الله تبارک وتعالیٰ اطلاق د أبیض، أسود وغیره اعراضُ هم صحیح شي «العیاذ بالله» څکه چې یقینا الله تعالیٰ **مُوجِد لِلْبَیَاضِ والسَّوَادِ فِی الْغَیْرِ** دے او دا خو محال ده لهذا د معتزلو تاویلِ مذکور غلط دے.

جَوَابُ شُبْهَةِ الْمُعْتَزِلَةِ

و مِنْ أَقْوَی شُبَهِ الْمُعْتَزِلَةِ إِنَّکُمْ مُتَّفِقُوْنَ عَلَیٰ أَنَّ الْقُرْآنَ اِسْمٌ لِمَا نُقِلَ اِلَیْنَا بَیْنَ دُفَّتَیِ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا و هٰذَا یَسْتَلْزِمُ کَوْنَهُ مَکْتُوْبًا فِی الْمَصَاحِفِ مَقْرُوًّا بِالْأَلْسُنِ مَسْمُوعًا بِالْآذَانِ وَ کُلُّ ذٰلِکَ مِنْ سِمَاتِ الْحُدُوْثِ بِالضَّرُوْرَةِ. فَأَشَارَ اِلَی الْجَوَابِ بِقَوْلِه «وَهُوَ» أَيِ الْقُرْآنُ الَّذِیْ هُوَ کَلَامُ اللهِ تَعَالیٰ «مَکْتُوْبٌ فِی مَصَاحِفِنَا» أَیْ بِأَشْکَالِ الْکِتَابَةِ وَصُوَرِ الْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَیْهِ «مَحْفُوْظٌ فِیْ قُلُوْبِنَا» أَیْ بِالْفَاظٍ مُخَیَّلَةٍ «مَقْرُوْءٌ بِأَلْسِنَتِنَا» بِحُرُوْفِهِ الْمَلْفُوْظَةِ الْمَسْمُوْعَةِ «مَسْمُوْعٌ بِآذَانِنَا» بِتِلْکَ أَیْضًا «غَیْرُ حَالٍّ فِیْهَا» أَیْ مَعَ ذٰلِکَ لَیْسَ حَالًّا فِی الْمَصَاحِفِ وَ لَا فِی الْقُلُوْبِ وَ لَا فِی الْأَلْسِنَةِ وَ لَا فِی الْآذَانِ بَلْ هُوَ مَعْنًی قَدِیْمٌ قَائِمٌ بِذَاتِ اللهِ تَعَالیٰ یُلْفَظُ و یُسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِّ عَلَیْهِ وَ یُحْفَظُ بِالنَّظْمِ المخیَّلِ و یُکْتَبُ بِنُقُوْشٍ و أَشْکَالٍ مَوْضُوْعَةٍ لِلْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَیْهِ کَمَا یُقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مُضِیْءٌ مُحْرِقٌ یُذْکَرُ بِاللَّفْظِ وَ یُکْتَبُ بِالْقَلَمِ وَ لَا یَلْزَمُ مِنْهُ کَوْنُ حَقِیْقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَّ حَرْفًا، وَتَحْقِیْقُهُ أَنَّ لِلشَّیْءِ وُجُوْدًا فِی الْأَعْیَانِ وَ وُجُوْدًا فِی الْأَذْهَانِ وَ وُجُوْدًا فِی الْعِبَارَةِ وَ وُجُوْدًا فِی الْکِتَابَةِ، فَالْکِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَی الْعِبَارَةِ وَهِیَ عَلیٰ مَا فِی الْأَذْهَانِ وَ هُوَ عَلیٰ مَا فِی الْأَعْیَانِ فَحَیْثُ یُوْصَفُ الْقُرْآنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِیْمِ کَمَا فِیْ قَوْلِنَا: الْقُرْآنُ غَیْرُ مَخْلُوْقٍ فَالْمُرَادُ حَقِیْقَتُهُ الْمَوْجُوْدَةُ فِی

الْخَارِجِ وَ حَيْثُ يُوْصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوْقَاتِ وَالْمُحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْأَلْفَاظُ الْمَنْطُوْقَةُ الْمَسْمُوْعَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا : قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ اَوِ الْمُخَيَّلَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا: حَفِظْتُ الْقُرْآنَ اَوْ يُرَادُ بِهِ الْاَشْكَالُ الْمَنْقُوْشَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْآنَ. **ترجمه:** او د قوی ترین دلائل د معتزلو نه دا دے چې تاسو متفق ئی پدی خبره چې قرآن نوم دے د هغه څه چې نقل شوے دے مونږه ته په مینځ د دوه ګټو د مصاحفُ کښې په طریقے د تواتر سره، او دا مستلزم ګرځی دی لره چې دا به لیکلے شوے وی په مصاحفُ کښې، لوستلے کیږی به په ژبو باندی، اوریدلے کیږی به په غوږونو باندی، او دا ټول د علاماتُ د حدوث نه دی یقینا. پس مصنف رحمۃ اللہ علیہ اشاره وکړه جواب ته پدی قول سره: چې دا قرآن چې کلام د الله دے لیکلے شوے دے په مصاحفُ زمونږه کښې یعنی په اشکالُ د کتابت او صورتونو د حروف هغه سره چې دال دی په حروفُ باندی، محفوظ دے په زړونو زمونږه کښې یعنی په خیالی الفاظُ سره. لوستلے کیږی په ژبو زمونږه سره یعنی په هغه حروفُ چې قابل د تلفظ او سماع دی. او ریدلے شوے په غوږونو زمونږه باندی په دغه حروف سره هم دغه شان. نه دے حلول کونکے پدیکښې یعنی سره د دی ټولو خبرو نه ندے حلول کونکے په مصاحفُ کښې او نه په زړونو کښې او نه په ژبو او نه په غوږونو کښې. بلکه دغه قرآن معنی قدیمه ده چې قائم ده په ذات د باری تعالیٰ پوری. تلفظ پری کیدے شی او ریدلے کیدے شی په هغه لفظ سره چې دلالت کونکے دے پدی باندی. او حفظ کولے شی په هغه نظم «الفظ» خیالی سره «چې په خزانه خیال کښې جمع دے» او لیکلے شی په نقوشُ او هغه اشکالُ چې وضع شوی دی دپاره د حروفُ دلالت کونکی په هغی باندی. لکه چې ویلے کیږی: چې وُور «نار» یو جوهر دے رڼړا کونکے سوزونکے دے. دا ذکر کیږیٔ په لفظ سره او لیکلے کیږی په قلم سره او نه لازمیږی د دینه کیدل د حقیقت د وُور اواز او حرف. او تحقیق د جواب دا دے چې د شیٔ دپاره یو وجود دے په خارج کښې او بل وجود دے په ذهنونو کښې، او بل وجود دے په عبارت کښې، او بل وجود دے په لیکلو کښې. پس کتابت دلالت کوی په عبارت باندی او عبارت دلالت کوی په وجود ذهنی او وجود ذهنی دلالت کوی په وجود خارجی باندی. پس په کوم ځائے کښې چې موصوف شی قرآن په هغه څه چې د لوازمُ د قدیم نه دی لکه پدی وینا زمونږه کښې چې «القرآن غیر مخلوق» پس مراد به پدی سره حقیقتِ موجوده د دی وی په خارج «نفس الامر» کښې، او کله چې موصوف کړے شی قرآن په هغه څه چې هغه د لوازمُ د مخلوق او حدوث نه وی؛ نو مراد کولے به شی د دینه هغه الفاظ چې ویلے کیږی او ریدلے کیږی لکه پدی وینا زمونږه کښې «قرأت نصف القرآن» او یا الفاظ مخیله لکه پدی قول زمونږه کښې «حفظت القرآن» او یا به مراد کولے شی پدی سره اشکال نقش کړے شوی لکه پدی قول زمونږه کښې «یحرم للمحدث مس القرآن».

تَشْرِيحْ: قوله: و من أقوی شبه المعتزلة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره بیا دری خبری دی. ربط، تمهید او دفع السوال. د سوال جواب سره به ټولے خبری وشی. سوال دا دے چې خبره زمونږه شروع ده په صفت کلام د باری تعالیٰ کښې او پدی روسته متن کښې خو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د قرآن کریم تعریف شروع کړو چې پدی سره ده خروج عن البحث وکړو ؟ **جواب:** خروج عن البحث نشته بلکه د معتزلو یو قوی ترین دلیل، شبهه او اعتراض دے پدی خبره چې قرآن کریم قدیم غیر مخلوق ندے بلکه دا مخلوق او حادث دے. ماتن رحمۃ اللہ علیہ د دغے شبهې تردید او جواب کوی په ما بعد عبارت سره. د معتزلو دلیل او اعتراض دا دے چې اے اهل السنة والجماعة تاسو ټول متفق ئی پدی خبره چې قرآن کریم نوم دے د هغه څه چې زمونږه په رسول عَلَيْهِ السَّلَامْ باندی نازل شوی دی په مابین د دوه قایو، ګتو، جلدونو، مصاحفُ کښې په طریقے د تواتر سره. د دی تعریف نه صفا معلومه شوه چې قرآن کریم به خامخا مکتوب فی المصاحف، محفوظ فی القلوب، مسموع بالآذان، مقروء بالالسن وی؛ ځکه چې مونږه ته نقل بغیر د دی اوصافُ نه ممکن ندے؛ او دا ټول اوصاف علامات د حدوث او مخلوق دی لهذا قرآن کریم هم مخلوق او حادث شو؟

قوله: فأشار الى الجواب بقوله و هو: چې کلام چونکه دوه قسمه دے «**کلام لفظی ، کلام نفسی**» دا مذکوره اوصاف د کلام لفظي دي حقيقيةً او د کلام نفسي اوصاف دي مجازًا او مونږه کلام نفسي ته قديم وايو چې صفت د حق المبين دے نه کلام لفظي ته. پاتې شوه دا خبره چې د کومے علاقے په وجه د مذکوره اوصافُ اطلاق په کلام نفسي باندې مجازًا دے ؟ **جواب:** د معنى حقيقي او مجازي په مينځ کښې علاقه د دال مدلول ده پدې شان چې کلام لفظي دال دے او کلام نفسي ئې مدلول دے ؛ نو مونږه اوصاف د دال راواغستل او اطلاق مو وکړو د هغې په مدلول باندې.

قوله: و هو ای القرآن الذی هو کلام الله: ماتن رحمة الله عليه هم دغه جواب کوي خلاصه د جواب دا شوه چې د کلام نفسي اتصاف په کتابت ، قراءت ، محفوظ کيدلو او مسموع کيدلو مجازا دے دا اوصاف اصل کښې د کلام لفظي دي چې دال دے په کلام نفسي باندې. اوس د کلام نفسي د مکتوب کيدلو مقصد به دا وي چې په کلام نفسي باندې دلالت کونکي حروف او نقوش مکتوب دي. دغه شان د کلام نفسي د محفوظ کيدلو في القلوب مقصد به دا وي چې پدې باندې دلالت کونکي هغه صُوَرُ او اشکال د حروف محفوظ دي کوم چې په خزانه خيال کښې جمع دي. دغه شان د مقروء او مسموع مقصد به دا وي چې په کلام نفسي باندې دلالت کونکي الفاظ لوستلے کيږي اوريدلے کيږي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. تَشْرِيْحُ الجواب به ذکر کړي «**ای مع ذلک**» سره. ﴿۲﴾.. تشبيه د معقول به د محسوس سره ورکړي «**کما يقال النار**» سره. ﴿۳﴾.. تحقيق د جواب به وړاندې کړي «**و تحقيقه أن للشئ**» سره. ﴿۴﴾.. دفع د اعتراض به اوکړي «**و لما کان دليل الاحکام**» سره. ﴿۵﴾.. يو اختلاف به ذکر کړي «**و أما الکلام القديم**» سره. ﴿۶﴾.. دفع د اعتراضين به وکړي «**فمعنى قوله تَعَالىٰ / فموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ**» سره. ﴿۷﴾.. د اعتراضاتُ او جواباتُ سلسله به شروع کړي متعلق د دې مبحث سره «**فان قيل لو کان کلام الله**» سره.

قوله: ای مع ذلک ليس حالا: ۱ـ تَشْرِيْحْ داسې کوي چې باوجود د دينه چې دغه اوصاف يعنې مکتوب ، محفوظ ، مقروء ، مسموع کيدل د کلام نفسي دپاره مجازي اوصاف دي پدې شان چې کلام نفسي په مصاحفُ ، قلوبُ ، السنه او آذان کښې حلول ندے کړے چې د دغه محل «**مصحف قلب ، لسان ، أُذن**» د حدوث په وجه باندې حال «**کلام نفسي**» هم حادث شي بلکه کلام نفسي يوه معنى قديمه ده چې قائم ده په ذات د باري تَعَالىٰ پورې. تلفظ او سمع چې کيږي ؛ نو د الفاظ داله کيږي ، دغه شان حفظ چې کيږي ؛ نو د الفاظ مُخَيَّله کيږي. او ليکل چې کيږي ؛ نو په هغه نقوشُ او اشکالُ کيږي چې د حروف داله دپاره وضع شوي دي. لنډه دا چې زمونږه مخې ته چې کوم قرآن کريم په شکل د کتابت او قرآءت کښې موجود دے دا په کلام نفسي باندې دال دے او کلام نفسي ته مکتوب وغيره ويل مجازًا دي لهذا په کلام نفسي حکم د حدوث لګول باطل دي لکه چې د معتزلؤ زعم دے.

قوله: کما يُقَالُ النَّار: ۲ـ شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره د امر معقول تشبيه ورکوي د امر محسوس سره. مثلا: مونږه وايو «**النَّار جوهرٌ مُضِيْءٌ مُحْرِقٌ**» (وُور يو رڼا کونکي او سوزونکي ماده ده) پدې عبارت کښې مونږه د وور د إحراق تَکَلُّمْ وکړو او د دې کتابت مو وکړو خو د دې سره حقيقت د

نار بدل نه شو چې د قبيلې د صوت او حرف نه وګرځي؛ ځکه که حقيقت د نار داسې شي؛ نو پکار ده چې بيا سوزول ونکړي لکه چې صوت او حرف سوزل نه کوي، دغه شان د حرف او صوت حقيقت هم په نار باندې بدل نه شو کنه پکار وه چې ژبه او کاغذ وسوزوي حالانکه داسې نده. معلومه شوه چې د دې تکلم په وجه باندې د نار حقيقت نه بدليږي، بعينه دغه شان د کلام لفظي د حدوث او مخلوق کيدو نه کلام نفسي حادث او مخلوق نه شي ګرځيدے؛ ځکه چې کلام نفسي نه ليکلے کيږي او نه مقروء واقع کيږي.

قوله: و تحقيقه أن للشيء: ۳۔ شارح رحمة الله عليه د جواب مذکور تحقيق کوي. چې د موجود شيء دپاره څلور وجودات کيدے شي او د هر وجود دپاره ځانله ځانله احکام دي. هغه څلور وجودات دا دي:
۱۔ **و جود في الاعيان.** ۲۔ **وجود في الاذهان.** ۳۔ **وجود في العبارة.** ٤۔ **وجود في الكتابة.**

«**وجود في الاعيان**» عبارت دے د وجود د شيء نه په خارج او نفس الامر کښې چې ديته وجود خارجي هم ويلے شي او وجود خارجي عبارت دے د دينه چې دا په خارج کښې متحقق وي بغير د فرض د فارض او بغير داعتبار د معتبر نه، يعنې داسې نده چې مثلا چا ئې تلفظ وکړو يا ئې کتابت وکړو يا ئې په ذهن کښې متصور کړو؛ نو هله به موجوديږي، بلکه هر وخت به موجود وي که څوک ئې تصور اوکړي او که اونکړي. «**وجود في الاذهان**» عبارت دے د وجود د شيء نه په ذهن کښې چې ديته وجود ذهني هم ويلے شي چې دا موقوف وي په تصور ذهني د شيء باندې. «**وجود في العبارة**» عبارت دے د وجود د شيء نه په تلفظ کښې چې د يو شيء دپاره لفظ وضع شي چې په ژبه په هغې تلفظ کيږي، او ديته وجود لفظي هم ويلے شي. «**و جود في الكتابة**» عبارت دے د وجود د شيء نه په نقش کښې چې لفظِ موضوع د شيء په کاغذ وغيره باندې مکتوب او مُنَقَّش کړے شي چې ديته وجود تحريري او کتابتي هم ويلے شي.

پس د دينه په دې خبره ځان پوهه کول غواړي چې وجود کتابتي دلالت کوي په وجود عبارتي باندې، او وجود عبارتي دلالت کوي په ما في الاذهان او ما في الاذهان دلالت کوي په ما في الاعيان باندې. د دې ترتيب نه دا معلومه شوه چې مرتبه د کتابت فقط د دال ده پدې شان چې دا د چا مدلول نده. او ما في الاعيان فقط مدلول دے د چا دال نده، او ما في العبارة او ما في الأذهان من وجه دال او من وجه مدلول دي. بيا دا خبره هم قابل غور ده چې د دې دوال دلالت په خپل مدلولاتُ باندې يو شان نده بلکه دلالت د کتابت په عبارت او د عبارت په ما في الذهن باندې دلالت وضعي دے. او دلالت د ما في الذهن په ما في الاعيان باندې دلالت عقلي دے. اوس که چې د شيء واحد دپاره وجودات مختلفه کيدے شي نو د کلام دپاره هم دغه وجودات مختلفه مذکوره دي چې د هر وجود په اعتبار سره په کلام باندې ځانله ځانله احکام لګي. مثلا: کوم ځائے کښې چې د قرآن کريم داسې صفت ذکر کړے شي چې هغه صفت د لوازمُ د قديم نه وي لکه دا قول شو: «**القرآن غير مخلوق**» نو مراد به د دينه وجود خارجي وي چې د هغې تعريف بره وشو چې دا د چا په تصور يا تلفظ يا کتابت باندې نده موقوف بلکه بغير د تصور د کتابت تلفظ وغيره نه به موجود وي او دغه کلام قائم دے په ذات د واجب تَعَالٰى پورې او قديم ازلي صفت دے. او په کوم ځائے کښې چې د قرآن کريم داسې صفت بيان شي چې هغه د لوازمُ د مخلوق او حدوث نه وي؛ نو د دينه به وجود في العبارة او وجود لفظي مراد وي يعنې هغه الفاظ چې ويلے کيږي اوريدلے کيږي.

مثلا: دا قول زمونږه چې «قرأتُ نصفَ القرآن» یا به ترینه وجود ذهني مراد وي ، یعني هغه خیالي الفاظ چې په خزانه د خیال کښې جمع دي. لکه دا قول زمونږه چې: «حفظتُ القرآن» او یا به وجود تحریري کتابتي مراد وي یعني هغه الفاظ چې د هغې کتابت کیږي مُنَقَّش کیږي په پاڼړو وغیره باندې لکه دا قول زمونږه چې: «یحرم للمحدث مس القرآن» پدې څلورو وجودات کښې وجود خارجي وجود حقیقي دے او باقي درې واړه مجازي دي. حاصل دا چې اعتراض د معتزلو بے ځایه دے ؛ ځکه دوي چې کوم اوصاف ذکر کړه دا اوصاف د کلام لفظي دي او دا هغي په حدوث مونږه هم قائل یو. او کوم کلام ته چې مونږه قدیم غیر مخلوق وایو هغه کلام نفسي دے هغه هم پدې اوصاف متصف کیږي خو دغه اتصاف مجازي دے نه حقیقي چې کنې کلام نفسي محل د حوادثُ وګرځي. والله اعلم.

وَلَمَّا كَانَ دَلِيْلُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ دُوْنَ الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ عرَّفَهُ أَئِمَّةُ الْأُصُوْلِ بِالْمَكْتُوْبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلِ بِالتَّوَاتُرِ وَ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلنَّظْمِ و المعنیٰ جميعًا اَیْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنٰى لَا لِمُجَرَّدِ الْمَعْنٰى ، وَ اَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيْمُ الَّذِيْ هُوَ صِفَةُ اللهِ تَعَالىٰ فَذَهَبَ الْاَشْعَرِيُّ اِلىٰ اَنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يُّسْمَعَ وَ مَنَعَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْ اِسْحَاقَ الْاِسْفِرَائِنِيُّ وَ هُوَ اِخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرِ الْمَاتُرِيْدِيِّ ، فَمَعْنٰى قَوْلِهٖ تَعَالىٰ: حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ، يَسْمَعُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ: سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ فَمُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صَوْتًا دَالًّا عَلٰى كَلَامِ اللهِ تَعَالىٰ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ بِلَا وَاسِطَةِ الْكِتَابِ و الملكِ خُصَّ بِاِسْمِ الْكَلِيْمِ. **ترجمه:** او کله چې دے دلیل د احکام شرعیه صرف لفظ علاوه د معنی قدیم نه ؛ نو ائمة الاصول تعریف د قرآن کړے دے په «المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر» سره. او ګرځولے دے دوي قرآن لره نوم دپاره د لفظ او معنی دواړو ، یعني د لفظ دپاره ئې نوم ګرځولے د حیثیته د دلالت د دینه په معنی باندې نه د صرف معنی دپاره. او هر چې کلام قدیم هغه دے چې صفت د باري تعالیٰ دے ؛ نو پس تګ کړے دے اشعري رحمة الله علیه دیته چې شان دا دے چې ممکن ده چې دا دي واوریدلے شي. او منع کړے دے دې لره استاذ ابو اسحق الاسفرائني رحمة الله علیه او دا مذهب مختار د شیخ أبو منصور ماتریدي رحمة الله علیه دے ، پس معنی د دې قول د الله تعالیٰ «حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ» داده چې واوري هغه الفاظ چې دلالت کوي په دغه کلام نفسي باندې لکه چې ویلے کیږي: چې ما واوریدلو علم د فلانکي. پس موسی علیه السلام او ریدلے دے اواز دلالت کونکے په کلام د الله تعالیٰ باندې ، خو کله چې هغه وو بغیر د واسطې د کتاب او فرشتے نه ؛ نو خاص شو په نوم د «کلیم» سره.

تَشْرِيْح: قوله: ولما كان دليل الاحكام: ۱۔ غرض د شارح رحمة الله علیه پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده. معترض وائي: ستا د کلام حاصل دا شو چې قرآن کریم حقیقةً کلام نفسي دے دا خبره ستا غلطه ده ؛ ځکه چې دا خلاف ده د وینا د أئمة الاصول نه ، او هره خبره چې حال ئې دا وي صحیح نه وي. کبری ظاهره ده چې د أئمة الاصول نه خلاف ندے پکار ؛ ځکه هغوی تسلیم شوي خلق دي. دلیل د صغری دا دے چې ستاسو د کلام نه معلومه شوه چې قرآن کریم حقیقةً کلام نفسي دے چې صفت د الله تبارك وتعالیٰ دے خو بل طرف ته ائمة الاصول چې کوم تعریف د قرآن کوي د هغې نه معلومیږي چې قرآن کریم نوم د کلام لفظي دے ؛ ځکه هغوي وائي: «هو المکتوب فی المصاحف المنقول الینا نقلا متواترا بلا شبهة فیه» دا صفات ټول د لفظ دي ؛ ځکه مکتوب کیږي کلام لفظي ، او نقل وغیره هم د کلام لفظي کیږي نه د کلام نفسي. دغه شان اصولیان وائي: «و هو اسم للنَّظْمِ والمعنی جَمِيْعًا» پدیکښې تصریح ده چې قرآن کریم نوم د لفظ او معنی دواړو دے

حقیقة ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب ورکړو. چې د هر چا ځانله ځانله اغراض او مقاصد وي چې د هغې مطابق هغوی تعریفات د اشیاء کوی. چونکه د اصولیانُ غرض استنباط الاحکام و اثباتُها دے چې وجوب ، نُدب ، اباحت وغیره دی. او احکام مستفاد کیږی د لفظ نه ، نه د معنی نه ، لهذا هغوی تعریف څکه په دغه الفاظ سره کړے دے. او نوم ئې کرځولے دے د لفظ او معنی دواړو دپاره.

قوله: ای للنظم من حیث الدلالة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده. چې ته وائې اصولیانُ قرآن کریم نوم د لفظ او معنی دواړو کرځولے دے ؛ نو د دی معنی به دا وی چې بعض قرآن د لفظ او بعض د معنی نه عبارت دے **و الامر لیس کذلک ؟ جواب:** دا مقصد ندے بلکه مقصد دا دے چې قرآن نوم د لفظ او معنی دواړو دے پدی معنی چې نوم د لفظ دے **من حیث الدلالة علی المعنی لا للمعنی وحده.**

قوله: و أما الکلام القدیم: ۵۔ پدی مسئله کښې اختلاف دے چې د کلام نفسی سمع ممکن ده او کنه ؟ یعنی اختلاف په وقوع او عدم وقوع د سمع کښې ندے بلکه عدم وقوع اتفاق ده خو اختلاف په امکان السمع کښې دے چې دوه مذهبه دی. ۱۔ د **شیخ أبو الحسن اشعری** رحمۃ اللہ علیہ رأئی دا ده چې جائز او ممکن دے چې کلام نفسی کوم چې صفت د واجب تَعَالیٰ دے واوریدلے شی **بلاکیفٍ و صوتٍ بطریق خَرقِ العَادَةِ** ، لکه چې رؤیت د باری تَعَالیٰ به په قیامت کښې کیږی **بلاکیفٍ و صورةٍ.** د دی مذهب په بنا باندی مسموع کیدل د لوازمُ د حدوث نه ندی بلکه مسموع کیدل مشترک صفت دے په مینځ د قدیم او حادث کښې. لهذا سمع د کلام نفسی او لفظی دواړو کیدے شی. ۲۔ استاذ أبو اسحاق اسفرائنی رحمۃ اللہ علیہ (۱) فرمائی: چې دا ممکنه نده ؛ څکه قابل سماع خو اصوات وی او کلام نفسی د قبیلے د صوت نه ندے ، د دی مذهب په مطابقت باندی مسموع کیدل د لوازمُ د حدوث نه دی. او دا مذهب مختاره د شیخ أبو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ دے.

قوله: فمعنی قوله تَعَالیٰ حتی یسمع. ۶۔ دفع د اعتراضین کوی چې واردیږی په دویم مذهب واله باندی یو اعتراض دا چې تاسو وائې: سمع د کلام نفسی ممکن نده حلانکه په آیت کریمه کښې اطلاق د سمع شوے دے باری تَعَالیٰ فرمائی: **وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ** [التوبة: ٦] د دی آیت به څه معنی کوو ؟ **جواب:** په آیت کریمه کښې د کلام نه مراد کلام لفظی دے چې دالُ دے په کلام نفسی باندی او داسی اطلاقات په عرف کښې شائع ذائع دی لکه ته او وائې: **«سمعتُ علم فلان»** حلانکه علم یو کیفیت دے د کیفیات نفسانیه نه د دی سمع نه کیږی ، خو د دی مراد هم دغه دے چې هغه الفاظ چې دال دی په علمیت د فلان باندی ما اوریدلی دی ، پس د آیت کریمه هم دغه مقصد دے. او دلیل ئې دا دے چې دا آیت د مشرک په باره کښې دے او مشرک کلام لفظی اوری نه کلام نفسی.

قوله: فموسی عَلَيْهِ السَّلَامُ: دویم اعتراض دفع کوی چې کله د **حَتّٰی یَسْمَعَ کَلَامَ الله** نه مراد کلام لفظی شو ؛ نو کلام لفظی خو هر څوک اوریدلے شی بیا یواځې موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته ولی «**کلیم الله**»

---

(۱).. المراد من الاستاذ الامام الکبیر أبو اسحاق ابراهیم بن محمد ابراهیم الاسفرائنی الاشعری رحمۃ اللہ علیہ المتوفی ۱۰ محرم الحرام ۴۱۸ هـ فی نیشابور تلمیذ خاص للشیخ أبو الحسن الباهلی رحمۃ اللہ علیہ و هو تلمیذ الشیخ ابو الحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ.

ویلے شی ؟ **جواب:** چې موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته ځکه کلیم الله ویلے شی چې هغه بغیر د څه واسطی نه دال علی الکلام النفسی اوریدلے وو په خلاف د نورو انبیاء کرام چې هغوی په واسطه د پرشتے سره اوریدل کړی دی. **اعتراض:** نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ خو هم بلا واسطه د الله تَبَارَکَ وَتَعَالٰی کلام اوریدلے دے بلکه نورو انبیاء کرام هم داسی اوریدل کړی دی لکه قرآن کریم په سورة شوری کښې اقسام د وحی ذکر کړی دی فرمائی: **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ** [الشوری: ۵۱]

جواب: چونکه موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته اوله وحی براه راست بلاواسطه شوی ده ؛ ځکه هغه خاص شو باسم الکلیم. «**بخلاف نبینا فانه اول مانزل الیه الوحی فی الحرآء بواسطة الملک.**

بَيَانُ الْإِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ

فَإِنْ قِيلَ لَوْ كَانَ كَلَامُ اللهِ تَعَالٰى حَقِيقَةً فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ مَجَازًا فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ يَصِحُّ نَفْيُهُ عَنْهُ بِأَنْ يُقَالَ لَيْسَ النَّظْمُ الْمُنَزَّلُ الْمُعْجِزُ الْمُفَصَّلُ إِلَى السُّوَرِ وَالْآيَاتِ كَلَامَ اللهِ تَعَالٰى وَالْإِجْمَاعُ عَلٰى خِلَافِهِ ، وَأَيْضًا الْمُعْجِزِي الْمُتَحَدّٰى بِهِ هُوَ كَلَامُ اللهِ تَعَالٰى حَقِيقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ ذٰلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُفَصَّلِ إِلَى السُّوَرِ إِذْ لَا مَعْنٰى لِمُعَارَضَةِ الصِّفَةِ الْقَدِيمَةِ ؟ قُلْنَا: التَّحْقِيقُ أَنَّ كَلَامَ اللهِ تَعَالٰى اِسْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيمِ وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ كَوْنُهُ صِفَةً لَهُ تَعَالٰى وَبَيْنَ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ السُّوَرِ وَالْآيَاتِ وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ أَنَّهُ مَخْلُوقُ اللهِ تَعَالٰى لَيْسَ مِنْ تَالِيفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ فَلَا يَصِحُّ النَّفْيُ أَصْلًا وَلَا يَكُونُ الْإِعْجَازُ وَالتَّحَدِّي إِلَّا فِي كَلَامِ اللهِ تَعَالٰى. وَمَا وَقَعَ فِي عِبَارَةِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ مِنْ أَنَّهُ مَجَازٌ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ غَيْرُ مَوْضُوعٍ لِلنَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ بَلْ إِنَّ الْكَلَامَ فِي التَّحْقِيقِ وَبِالذَّاتِ اِسْمٌ لِلْمَعْنَى الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ وَتَسْمِيَتُهُ اللَّفْظَ بِهِ وَوَضْعُهُ لِذٰلِكَ إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنٰى فَلَا نِزَاعَ لَهُمْ فِي الْوَضْعِ وَالتَّسْمِيَةِ. **ترجمه:** پس که چرته او ویلے شی په اعتراض کښې چې که چرته شی کلام د الله تَعَالٰی حقیقت په معنی قدیمه کښې او مجاز په نظم مؤلف کښې ؛ نو صحیح به شی نفی د کلام د کلام لفظی نه پدی شان چې ویلے به شی چې ندے نظم منزل چې معجز دے مفصل دے سورتونو او آیاتونو ته کلام الله او اجماع په خلاف د دی ده. او دغه شان معجز چې چیلنج پری ورکړے شوے دے هغه کلام الله دے حقیقة ، سره د یقین نه پدی خبره باندی چې دا متصور کیږی په هغه نظم کښې چې مؤلف دے مفصل دے سورتونو ته ؛ ځکه نشته دے هیڅ معنی د معارضے او مقابلے د صفت قدیمه سره. مونږه وایو په جواب کښې چې تحقیقی خبره دا ده چې کلام الله لفظ مشترک دے په مینځ د کلام نفسی قدیم کښې ، او پدی صورت کښې معنی د اضافت د کلام ، الله تَعَالٰی ته دا ده چې دا ئی صفت دے. او په مینځ د کلام لفظی حادث کښې چې مؤلف «مرکب» دے د سورتونو او ایاتونو نه ، او پدی صورت کښې معنی د اضافت د کلام ، الله تَعَالٰی ته دا ده چې دا مخلوق د الله تَعَالٰی دے ، نه دے د تالیفاتُ د مخلوق نه ، پس هیرکیز نه صحیح کیږی نفی. او نه شو اعجاز او چیلنج مگر صرف په کلام الله کښې. او هغه چې واقع شوی دی په عبارت د مشائخ کښې دا چې دا مجاز دے ، پس د دی دا معنی نده چې کلام ندے وضع شوے د نظم مؤلف دپاره ، بلکه د دی مطلب دا دے چې کلام حقیقةً او بالذات نوم دے د هغه کلام دپاره چې قائم دے په ذات د باری تَعَالٰی پوری ،

او مسمّی کول د لفظ په کلام باندی او وضع د کلام د لفظ دپاره دا په اعتبار دلالت د لفظ دی په معنی باندی، پس نشته دے د دوی دپاره نزاع «اختلاف» په وضع او تسمیه کښې.

تَشْرِیْح: قوله: فان قیل لو کان: ۷۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د اعتراضات او جواباتُ سلسله شروع کوی. اول اعتراض بنا دے په شقین باندی یو شق پدی عبارت سره ذکر کوی «**لوکان کلام الله**» او دویم شق «**و ایضًا**» سره ذکر کوی. د شق اول حاصل دا دے: چې تا او ویل چې اطلاق د کلام په کلام نفسی باندی حقیقةً دے او په کلام نفسی باندی مجازًا دے پدی شان چې کلام نفسی مدلول او کلام لفظی ئې دال دے دا خبره صحیح نده؛ ځکه چې که په کلام لفظی باندی اطلاق د کلام مجازی شی؛ نو پکار ده چې نفی د کلام د دینه صحیح شی او اُوویلے شی چې قرآن چې منزل او معجز دے او مفصل دے سورتونو او آیاتونو ته کلام الله ندے لکن تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل الملازمه**» بنا دے په یو قانون باندی، هغه دا چې نفی د لفظ د معنی مجازی نه صحیح کیږی او د معنی حقیقی نه نه صحیح کیږی. (او هم پدی طریقے سره فرق په مینځ د معنی حقیقی او مجازی کښې خلق کوی) مثلاً: لفظ د «**أَبْ**» دے د دی پلار معنی حقیقی ده او نیکه ئې معنی مجازی ده؛ ځکه د پلار نه نفی د «**أَبْ**» نه صحیح کیږی داسی نه شی ویلے چې «**لیس بِأَبٍ**». او د نیکه نه نفی د «**أب**» صحیح کیږی ته ویلے شی چې «**لیس بأبٍ**» دغه شان «**حیوان مفترس**» د «**أسد**» معنی حقیقی ده داسی نه شی ویلے «**الحیوان المفترس لیس بأسدٍ**» او «**الرجل الشجاع**» ئې معنی مجازی ده لهذا داسی ویلے شی چې «**الرجل الشجاع لیس بأسدٍ**» دغه شان دلته هم د نظم مؤلف نه نفی د کلام صحیح کیدل پکار وه حلانکه دا باطل ده. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے چې قرآن ته (چې کلام لفظی دے) کلام الله نه ویل خلاف ده د اجماع نه او کفر دے.

قوله: و ایضًا المعجز: شق ثانی د اعتراض دے. د حاصلِ اعتراض نه مخکښې دوه خبری ملحوظ کول ضروری دی. ۱۔ **مُعجِز** او **متحدّیٰ بِهٖ** یعنی عربو لره چې چیلنج او تحدی ورکړی شوی ده هغه په کلام د باری تَعَالیٰ باند ورکړے شوی ده. ۲۔ چیلنج او تحدّی صرف په کلام لفظی حادث سره ورکړے شوی ده نه په کلام نفسی چې قدیم دے. اوس حاصل د اعتراض دا دے چې که کلام نفسی حقیقةً کلام شی او کلام لفظی مجازًا کلام شی؛ نو صحیح به شی دا چې کلام د باری تَعَالیٰ حقیقةً معجز او متحدّی به ندے لکن تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**بطلان التالی**» ظاهر دے ځکه دا خبره اتفاقی ده چې معجز حقیقةً کلام الله دے او دغه شان چیلنج هم په کلام الله حقیقةً ورکړی شوے دے. «**دلیل الملازمه**» دا دے چې تحدی خو خلقو ته په کلام الله باندی ورکړے شوی ده او دا تحدی په کلام لفظی سره متصوره او ممکنه ده چې عبارت دے د نظم مؤلف نه چې مفصل دے سورتونو ته، نه په کلام نفسی سره؛ ځکه د صفة قدیمه سره د معارضے هیڅ معنی نشته بلکه د دی په معارضے باندی تکلیف ورکول تکلیف بما لایطاق دے؛ وجه دا ده چې د کلام نفسی سره معارضه نه شی کیدے، یو پدی وجه چې کلام نفسی قائم دے په ذات واجبی پوری هغے ته رسائی نه شی کیدے؛ ځکه معنی د معارضے به دا شی چې تاسو په ځان کښې د کلام نفسی مثل پیدا کړئ او دا د هیچا په طاقت کښې هم نشته، بلکه یو بنده د بل بنده د کلام نفسی معارضه نه

شي کولے ؛ نو د واجب تَعَالیٰ د کلام نفسي به څه معارضه اوکړے شي. او دويم پدې وجه چې کلام نفسي ښکاري نه چې معارضه ورسره وکړے شي.

قوله: قلنا التحقيق: د جواب حاصل دا دے چې دا خبره کول چې د کلام اطلاق په کلام نفسي باندې حقيقت او کلام نفسي باندې مجاز دے خلاف التَّحقيق ده ؛ ځکه اطلاق د کلام په کلام لفظي مجازًا ندے بلکه دا هم حقيقةً دے لکه چې په کلام نفسي باندې حقيقةً دے ؛ وجه دا ده چې کلام الله په کلام لفظي او نفسي دواړو کښې مشترک دے په اشتراک لفظي سره. او مشترک لفظي په ټولو معاني کښې حقيقت وي. لکه لفظ د «**عين**» چې مشترک دے په مينځ د چينے ، سترګے ، نمَر ، سره زر او زنګون کښې او پدې ټولو معاني باندې اطلاق د «**عين**» حقيقت دے. لهذا کلام نفسي او کلام لفظي دواړه د کلام الله معني حقيقي ده نه چې کلام لفظي ئې معني مجازي ده.

قوله: و معنى الاضافة كونه صفة له: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره دا واضح کوي چې د کلام اضافت الله تَعَالیٰ ته په اعتبار د معنيين «**کلام نفسي ، کلام لفظي**» سره کيږي ؛ نو د دې اضافت څه مطلب دے او د دې اضافتين څه فرق شته کنه ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ وائي: اضافت د کلام ، باري تَعَالیٰ ته په اعتبار د معنى اولے چې کلام نفسي دے پدې وجه کيږي چې دا صفت قديمه د الله تَعَالیٰ دے نو په اعتبار د کلام نفسي سره اضافت د کلام باري تَعَالیٰ ته د قبيلے د اضافة الصفة الى الموصوف نه دے. او په اعتبار د معنى ثاني «کلام لفظي» سره چې «**کلام الله**» خلق وائي ؛ نو د دې مطلب دا دے «**أنه مخلوق الله تَعَالیٰ**» چې دا مخلوق د الله تَعَالیٰ دے بغير د دخل د کسب الکاسب نه يعنى دا د تاليفاتُ د مخلوق نه ندے. لهذا پدې اعتبار سره اضافت د کلام باري تَعَالیٰ ته د قبيلے د **اضافة الخلق الى المخلوق** نه دے.

قوله: فلا يصح النفي اصلًا: دا تفريع ده په شق اول د اعتراض باندې ، چې کله د کلام نفسي په شان کلام لفظي هم معنى حقيقي د کلام شوه ؛ نو نفي د کلام الله د کلام لفظي نه صحيح نه شوه ؛ ځکه چې نفي د لفظ د خپلے معنى حقيقي نه خو صحيح نده.

قوله: و لا يكون الاعجاز: دا تفريع په شق ثاني د اعتراض ده چې کلام لفظي د کلام الله معنى حقيقي شوه ؛ نو اعجاز او متحدى به هم کلام الله حقيقي شو لکه چې پدې باندې اجماع د اُمت هم ده.

قوله: و ما وقع فى عبارة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره دفع د يو اشکال ده. **اعتراض:** تا دا ثابته کړه چې کلام الله مشرک دے په مينځ د کلام نفسي او کلام لفظي کښې او دا دواړه معنى د کلام حقيقي دی دا خبره ستا سره نه منم ؛ ځکه دا خبره خلاف ده د وينا د مشائخ نه ، او هر هغه کلام چې د مشائخُ د وينا نه خلاف وي صحيح نه وي. کبرى ظاهره ده ؛ ځکه مشائخ خو لوى علمآء د دې فن دی د هغوی خبره وزني وي. دليل د صغرى دا دے چې مشائخُ پدې خبره تصريح کړې ده چې کلام لفظي چې نظم مؤلف دے ديته کلام ويل مجازًا دی. **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائي: «**فليس معناه أنه غير موضوع**» جواب دا دے چې کبرى دی مسلم ده خو صغرى دی نه منم چې ستا قول خلاف د وينا د مشائخُ دے ؛ ځکه د مجاز په دوه معنو باندې اطلاق کيږي:

۱ـ دا چې لفظ مستعمل شی په غیر معنی موضوع له کښې لکه لفظ د «أسد» چې اطلاق ئې وشی په «رجل شجاع» باندې.

۲ـ دا چې لفظ مستعمل شی په معنی موضوع له کښې خو د علاقے لحاظ پکښې وساتلے شی. اوس مشائخُ چې لفظ مؤلف ته کلام الله مجازًا ویلے دے ؛ نو دا په اعتبار د معنی ثانی سره دے. د دی دا مطلب ندے چې کلام الله د نظم مؤلف دپاره هډو وضع شوے ندے بلکه دوی کلام لفظی ته مجاز په معنی ثانی سره ویلے دے چې مطلب ئې دا دے چې کلام الله د کلام نفسی دپاره اولا بالذّات بلا واسطه وضع شوے دے او د نظم مؤلف دپاره ئې وضع پدې اعتبار سره شوی ده چې دا دال دے په کلام نفسی باندې ، یعنی د علاقے لحاظ پکښې ساتلے شوے دے په حین د وضع کښې. د دی مثال داسې دے چې لکه: نوم د «حارث» وضع شی د یو کس دپاره اولا بالذات بغیر د دی لحاظ نه چې دی به کرونده کوی ، او د بل کس دپاره لفظ د «حارث» وضع شی پدی لحاظ چې هغه کرونده کونکے هم وی ، اوس دا دواړه معنی حقیقی دی خو چونکه په اوله وضع کښې د علاقے لحاظ نشته ؛ نو دیته خلق معنی حقیقی وائی او په دویمه وضع کښې د علاقے لحاظ شوے دے ؛ نو دیته خلق معنی مجازی وائی. دغه شان کلام الله هم د کلام نفسی او نظم مؤلف دواړو دپاره وضع شوے دے خو په نظم مؤلف کښې لحاظ د علاقے شوے دے. پس معلوم شوه چې اختلاف په وضع او تسمیه د کلام الله کښې دپاره د نظم مؤلف نشته ، البته لکه څنګه چې د معنی حقیقی او مجازی په مینځ کښې علاقه وی مثلا: علاقه د دال مدلول ، سببیت مسببت ، علتیت معلولیت وغیره ؛ نو دغه شان دلته هم په کلام لفظی کښې د علاقے لحاظ ساتلے شوے دے چې د دی په وجه مشابه بالمجاز ګرځیدلے دے او د دی مشابه بالمجاز په وجه پری بعض مشائخُ اطلاق د مجاز کړے دے.

بَيَانُ تَوْجِيْهِ بَعْضِ الْمُحَقِّقِيْنَ وَالرَّدُّ عَلَيْهِ

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ إِلٰى أَنَّ الْمَعْنٰى فِيْ قَوْلِ مَشَائِخِنَا كَلَامُ اللهِ تَعَالٰى مَعْنًى قَدِيْمٌ لَيْسَ فِيْ مُقَابَلَةِ اللَّفْظِ حَتّٰى يُرَادُ بِهٖ مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ وَ مَفْهُوْمُهٗ بَلْ فِيْ مُقَابَلَةِ الْعَيْنِ وَ الْمُرَادُ بِهٖ مَا لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ ، وَ مُرَادُهُمْ أَنَّ الْقُرْاٰنَ اِسْمُ اللَّفْظِ وَ الْمَعْنٰى شَامِلٌ لَهُمَا ، وَ هُوَ قَدِيْمٌ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْحَنَابِلَةُ مِنْ قِدَمِ النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُرَتَّبِ الْأَجْزَاءِ فَإِنَّهٗ بَدِيْهِيُّ الْاِسْتِحَالَةِ لِلْقَطْعِ بِأَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ التَّلَفُّظُ بِالسِّيْنِ مِنْ بِسْمِ اللهِ إِلَّا بَعْدَ التَّلَفُّظِ بِالْبَاءِ بَلِ الْمَعْنٰى أَنَّ اللَّفْظَ الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مُرَتَّبَ الْأَجْزَاءِ فِيْ نَفْسِهٖ كَالْقَائِمِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ مِنْ غَيْرِ تَرْتِيْبِ الْأَجْزَاءِ وَ تَقَدُّمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ وَ التَّرْتِيْبُ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي التَّلَفُّظِ وَ الْقِرَاءَةِ لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ الْاٰلَةِ وَ هٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمُ الْمَقْرُوْءُ قَدِيْمٌ وَ الْقِرَاءَةُ حَادِثَةٌ ، وَ أَمَّا الْقَائِمُ بِذَاتِ اللهِ تَعَالٰى فَلَا تَرَتُّبَ فِيْهِ حَتّٰى أَنَّ مَنْ سَمِعَ كَلَامَهٗ تَعَالٰى سَمِعَهٗ غَيْرَ مُرَتَّبِ الْأَجْزَاءِ لِعَدَمِ احْتِيَاجِهٖ إِلَى الْاٰلَةِ هٰذَا حَاصِلُ كَلَامِهٖ. وَ هُوَ جَيِّدٌ لِمَنْ يَتَعَقَّلُ لَفْظًا قَائِمًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْحُرُوْفِ الْمَنْطُوْقَةِ أَوِ الْمُخَيَّلَةِ الْمَشْرُوْطُ وُجُوْدُ بَعْضِهَا بِعَدَمِ الْبَعْضِ

وَ لَا مِنَ الْاَشْكَالِ الْمُرَتَّبَةِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ وَ نَحْنُ لَا نَتَعَقَّلُ مِنْ قِيَامِ الْكَلَامِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ اِلَّا كَوْنَ صُوَرِ الْحُرُوْفِ مَخْزُوْنَةً مُرْتَسَمَةً فِیْ خِيَالِهٖ بِحَيْثُ اِذَا الْتَفَتَ اِلَيْهَا كَانَتْ كَلَامًا مُؤَلَّفًا مِنْ اَلْفَاظٍ مُتَخَيَّلَةٍ اَوْ نُقُوْشٍ مُتَرَتِّبَةٍ وَ اِذَا تَلَفَّظَ كَانَتْ كَلَامًا مَسْمُوْعًا. **ترجمه:** او تګ کړے دے بعض محققین دیته چې معنی په قول د مشائخ زمونږه کښې چې «کلام الله معنٰی قدیمٌ» په مقابله د لفظ کښې نده تر دی چې مراد کړے شی پدی باندی مدلول د لفظ او مفهوم د لفظ. بلکه په مقابله د ذات کښې ده ، او مراد پدی سره هغه دے چې قیام بذاته نه لری لکه عام صفات چې څنګه دی. او مراد د دوی دا دے چې بیشکه قرآن نوم دے د لفظ او معنی دواړو دپاره شامل دے دواړو ته ، او دا قدیم دے داسی نه لکه چې زعم کړے دے حنابلؤ د قِدم د نظمِ مؤلف چې مرتب الاجزاء دے ؛ ځکه چې دا خو بدیهی الاستحاله ده ؛ د وجه د یقین نه پدی چې ندے ممکن تلفظ په «سین» د بسم الله مګر پس د تلفظ نه په «با» سره بلکه معنی دا ده چې هغه لفظ چې قائم دے په ذات د واجب پوری ، ندے مرتَّبُ الاجزآء لکه هغه لفظ چې قائم دے په نفس دِ حافظ پوری بغیر د ترتُّب د أجزآء او بغیر د تقدُّم د بعض نه په بعض باندی. او یقینا ترتُّب حاصلیږی په وخت تلفُّظ او قرآءت کښې د وجه دِ عدم موافقت د آلے نه. او دا معنی د دی قول د دوی ده چې «مقروء قدیم او قرآءت ئی حادث دے» او هر چې هغه لفظ دے چې قائم دے په ذات د باری تَعَالیٰ پوری پس نشته دے ترتُّب په هغی کښې ، تردی چې چا واوریدلو کلام د الله تَعَالیٰ لره ؛ نو واوریدلو ده غیر مرتَّبُ الاجزآء کلام د وجه د عدم احتیاج د باری تَعَالیٰ آلے ته ، دا شو حاصل د کلام د هغه «محقق صاحب» او دا کلام عمده او ښه دے د هغه چا دپاره چې هغه تصور کوی د یو داسی لفظ چې قائم وی په ذات د باری تَعَالیٰ پوری او نه وی مرکب د حروفُ ملفوظه یا متخیله نه چې مشروط وی وجود د بعض په معدوم کیدو د بعض باندی ، او نه وی مرکب د داسی اشکالُ نه چې مرتب وی او دلالت کونکے وِی په الفاظ باندی. او مونږه خو نه پیژنو د قیام د کلام نه په نفس د حافظ پوری مګر کیدل د صورتونو د حروفُ مخزونه مرتسمه په خیال د ده کښې ، پداسی شان چې کله کتل وکړے شی هغی ته ؛ نو وګرځی کلام مرکب د خیالی الفاظ نه او یا د مرتب نقوشُ نه او کله چې پری تلفظ وکړے شی ؛ نو وګرځی اوریدلے شوے کلام.

تَشْرِيْحْ: قوله: و ذهب بعض المحققين: شارح رحمۃ اللہ علیہ د اصل إعتراض نه دویم جواب کوی په نقل کولو د قول د صاحب المواقف علامه عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد الإیجی رحمۃ اللہ علیہ سره. اصل اعتراض دا وو چې «**لو كان كلام الله تَعَالیٰ حقيقة في المعنى القديم و مجازا في النظم المؤلف فيصح نفيه عنه ، و ايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تَعَالیٰ حقيقة الخ**» د دی اعتراض نه خو یو جواب مخکښې شارح رحمۃ اللہ علیہ وکړو چې کلام لفظی ته مجاز ویل هسی تهمت دے په مشائخ باندی اوس دویم جواب کوی. د صاحب المواقف د کلام حاصل دا دے چې د «**معنٰی**» اطلاق په شیئین باندی کیږی. ۱ـ معنی په مقابله د لفظ کښې. ۲ـ معنی په مقابله د عَیْن ، جوهر او ذات کښې. په اول صورت کښې به د معنی نه مراد مدلول او مفهوم اللّفظ وی لفظ به ترینه بڅپله مراد نه وی بلکه پدی اطلاق سره به معنی او لفظ د یو بل ضدین وی. په دویم صورت کښې به مراد د معنی نه قائم بالغیر وی ؛ ځکه چې د عین معنی ده قائم بالذات ، پدی اطلاق کښې به «**معنٰی**» لفظ او مدلول دواړو ته شامل وی. اوس مشائخ چې کوم تعبیر کړے دے چې «**کلام الله تَعَالیٰ معنٰی قدیم**» پدیکښې مراد د معنی نه هغه معنی ده چې مقابل د عین او ذات ده نه هغه چې مقابل د لفظ ده. او **معنی** چې مقابل د عین شی ؛ نو مراد پدی سره قائم بالغیر وی ، اوس د کلام د مشائخ مطلب دا شو چې کلام د الله تَعَالیٰ معنی قدیمه ده یعنی قائم بالذات نده بلکه قائم بالغیر ده چې ذات د واجب تَعَالیٰ دے لکه عام صفات د باری تَعَالیٰ چې قائم بنفسه ندی بلکه قائم بالغیر دی چې ذات

واجبي دے. او قائم بالغیر لفظ او معنی دواړو ته شامل دے؛ ځکه لفظ او معنی دواړه صفت دے لهذا اطلاق د کلام الله په لفظ او معنی دواړو باندی حقیقةً دے، او کله چې اطلاق د کلام په کلام نفسی او لفظی دواړو باندی حقیقةً شو؛ نو مذکور دواړه اعتراضونه دفع شو.

قوله: و هو قديم لا كما: غرض د صاحب مواقف پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې کلام الله کلام نفسی او لفظی دواړو ته شامل شو او قائم شو په ذات د باری تَعَالیٰ پوری اوس چې لفظ هم قائم شو په ذات د باری تَعَالیٰ پوری؛ نو دا خو قدیم شو؛ ځکه الله تَعَالیٰ محل د حوادثُ ندے، اوس چې کلام لفظی چې نظم مؤلف مرتب الاجزآء دے قدیم شو؛ نو دا خو بعینه مذهب د حنابلؤ دے چې هغوی نظم مؤلف ته قدیم وائی، او په دوی خو مخکښې مونږه رد کړے دے چې دا قول صحیح ندے؟ **جواب:** صاحب مواقف جواب کوی«**لا كما زعمت الحنابلة**» چې مونږه چې کلام لفظی او نفسی ته قدیم وایو د دی او د حنابلؤ د مسلک فرق دے، هغه داسی چې حنابله کلام لفظی هغه چې نظمِ مؤلف مرتب الاجزآء او مکتوب فی المصاحف دے دیته قدیم وائی حلانکه دا خبره بدیهی الاستحاله ده؛ ځکه چې دا ظاهره ده چې تلفظ په «**سين**» د بسم الله باندی تر هغه وخته ممکن ندے چې مخکښې ترینه تلفظ په «**با**» باندی نه وی شوے، دغه شان په «**ميم**» باندی تلفظ مخکښې د «**سين**» د تلفظ نه، نه شی کیدے «**و هكذا الى اختتام البَسْمَلَةِ**» اوس ختمیدل او معدوم کیدل د شئ د حدوث علامه ده هغه حدوث چې د قدیم سره منافی دے. لهذا مونږه کلام لفظی ته پدی معنی سره قدیم نه وایو بلکه مونږه وایو چې کومه الفاظ په ذات د باری تَعَالیٰ پوری قائم دی هغه غیر مرتب الاجزآء دی لکه چې د حافظ قرآن په ذهن کښې چې کوم الفاظ پراته وی په غیر مرتب طریقے سره چې تقدم او تأخر پکښې نشته؛ ځکه چې ترتیب او تقدیم تاخیر ته ضرورت په وخت د تلفظ کښې راځی؛ ځکه چې آله د تلفظ چې ژبه ده په یو وخت کښې دفعةً واحدةً په ډیرو الفاظ د تلفظ طاقت نه لری. دغه شان کوم الفاظ چې قائم دی په ذات د باری تَعَالیٰ پوری؛ نو هغه هم غیر مرتب الاجزآء دی تقدیم تأخیر پکښې نشته، تردی چې که چا د الله تَعَالیٰ کلام واوریدلو نو غیر مرتب به ئی اوری؛ وجه دا ده چې ترتیب ته چې احتیاج راځی؛ نو په وخت د تلفظ بالآله کښې او باری تَعَالیٰ د آلاتُ محتاج ندے، البته کوم الفاظ چې قائم بنفس الحافظ دی اګر چې غیر مرتب ذی خو بیا هم حادث دی؛ ځکه چې په دغه الفاظُ کښې په حین د تلفظ کښې ترتیب موندے کیږی او ترتیب مستلزم دے حدوث لره، او کوم الفاظ چې قائم دی بذاته تَعَالیٰ هغه قدیم دی محتاج ندی تلفظ او ترتب ته. «**هذا حاصل كلام صاحب المواقف**»

قوله: و هو جيدٌ لمن يتعقّل: شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په کلام د صاحب مواقف باندی. حاصل د رد دا دے چې د صاحب مواقف کلام ډیر عمده او ښه دے خو غیر معقول دے؛ ځکه چې زمونږه په تصور او عقل کښې داسی کلام نشته چې قائم وی په ذات د باری تَعَالیٰ پوری او مرتب الاجزآء دی نه وی او تقدم او تأخر دی پکښې هم نه وی؛ ځکه د حافظِ قرآن په ذهن او خیال کښې چې کوم قرآن جمع دے؛ نو ضرور هغه مرکب دے او مرتب الاجزآء دے د حروف منطوقه نه (دا د هغه حافظ دپاره چې حروف ئی لیدلی وی او په ذهن کښې ئی منقش وی) یا د حروف متخیَّله نه (دا د هغه حافظِ قرآن دپاره چې نابینا وی) ځکه هغه به خامخوا حروف لره څه خیالی شکل ورکړے وی. او نه د اشکال دالّه علی الالفاظ نه. اوس چې حافظ قرآن کله دغه حروفُ ته التفات اوکړی او تلفظ پری اوکړی؛

نو دغه حروف کلام مسموع شي. حاصل دا چې د حافظِ قرآن په ذهن کښې غیر مرتب کلام ندے پروت بلکه یو مرتب کلام دے او علامه د دی دا ده چې کله د حافظ قرآن نه د څه آیت په باره کښې تپوس اوکړے شي ؛ نو په مرتب انداز کښې هغه په جلتئ سره د ورپسی جملے او آیت جواب ورکولے شی خو د مخکښې جملے او آیت نه شی، لکه: ته د چا نه تپوس اوکړے چې په آية الکرسی کښې د «مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ» نه روسته کومه جمله ده؟ نو په جلتئ سره هغه جواب درکولے شی چې «یَعْلَمُ مَا بَیْنَ اَیْدِیْهِمْ» جمله ده. خو د چا نه دی تپوس وکړو چې د «مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ» نه مخکښې کومه جمله ده؛ نو پس د ډیر سوچ نه به درته جواب درکوی. د دی وجه هم دغه ده چې د حافظ قرآن په ذهن کښې هر څه مرتب الاجزآء پراته دی غیر مرتب الاجزآء کیدل غیر معقول خبره ده.

جواب: د شارح رحمه الله رد په صاحب مواقف باندی بے ځایه دے او قیاس د کلام چې قائم دے په ذات د واجب تَعَالیٰ پوری په هغه کلام چې قائم دے په نفس د حافظِ قرآن پوری قیاس مع الفارق دے؛ ځکه دا جائز ده چې قائم بنفس الحافظ دی مرتب الاجزآء وی د وجه د حدوث نه او د باری تَعَالیٰ کلام چونکه قدیم دے لهٰذا هغه ترتُّب ته هډو محتاج ندے.

بَیَانُ صِفَةِ التَّکْوِیْنِ

﴿وَ التَّکْوِیْنُ﴾ و هُوَ الْمَعْنَی الَّذِیْ یُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفِعْلِ وَ الْخَلْقِ وَ التَّخْلِیْقِ و الْاِیْجَادِ وَ الْاِحْدَاثِ و الْاِخْتِرَاعِ و نَحْوُ ذٰلِکَ ، و یُفَسَّرُ بِاِخْرَاجِ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَی الْوُجُوْدِ ﴿صِفَةٌ لله تَعَالیٰ﴾ لِاِطْبَاقِ الْعَقْلِ وَ النَّقْلِ عَلٰی اَنَّهٗ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ مُکَوِّنٌ لَهٗ و اِمْتِنَاعِ اِطْلَاقِ اِسْمِ الْمُشْتَقِّ عَلَی الشَّیْءِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَکُوْنَ مَاْخَذُ الْاِشْتِقَاقِ وَصْفًا لَهٗ قَائِمًا بِهٖ ﴿اَزَلِیَّةٌ﴾ بِوُجُوْهٍ ، اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ یَمْتَنِعُ قِیَامُ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالیٰ لِمَا مَرَّ. اَلثَّانِیْ اَنَّهٗ وَصَفَ ذَاتَهٗ فِیْ کَلَامِهِ الْاَزَلِیِّ بِاَنَّهُ الْخَالِقُ فَلَوْ لَمْ یَکُنْ فِی الْاَزَلِ خَالِقًا لَزِمَ الْکِذْبُ ، اَوِ الْعُدُوْلُ اِلَی الْمَجَازِ اَیِ الْخَالِقُ فِیْمَا یَسْتَقْبِلُ اَوِ الْقَادِرُ عَلَی الْخَلْقِ مِنْ غَیْرِ تَعَذُّرِ الْحَقِیْقَةِ ، عَلَا اَنَّهٗ لَوْ جَازَ اِطْلَاقُ الْخَالِقِ بِمَعْنَی الْقَادِرِ عَلَی الْخَلْقِ لَجَازَ اِطْلَاقُ کُلِّ مَا یَقْدِرُ هُوَ عَلَیْهِ مِنَ الْاَعْرَاضِ عَلَیْهِ. **ترجمه:** او تکوین او د دینه مراد هغه صفت دے چې تعبیر ترینه کیدے شی په فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث، اختراع او د دی غوندی وغیره سره. او تعریف ئی کیدے شی په راوبستلو د شئ معدوم د عدم نه وجود ته. صفت د الله تَعَالیٰ دے؛ په اتفاق د عقل او نقل سره پدی خبره چې الله تَعَالیٰ خالق د عالَم او مکوّن د عالَم دے، او په وجه د اِمتناع د اطلاق د اِسمِ مشتق په شئ باندی بغیر د دینه چې مأخذ الاشتقاق وصف شی د دی او قائم شی په شئ پوری. صفتِ تکوین ازلی دے. د یو څو وجوهُ په بنا باندی. اول پدی وجه چې ممتنع دے قیام د حوادثُ په ذات د باری تَعَالیٰ پوری د وجه د هغه دلیل نه چې مخکښې تیر شوے دے. دویم پدی وجه چې الله تَعَالیٰ موصوف کړے دے ذات خپل په کلام ازلی کښې پدی چې دے خالق دے، پس که چرته نه شی الله تَعَالیٰ په ازل کښې خالق؛ نو لازم به شی کذب، او یا به لازم شی عدول مجاز ته یعنی خالق په مستقبل کښې یا قدرت لرونکے په خلق باندی بغیر د تعذر د حقیقت نه، علاوه لا دا چې که چرته جائز شی اطلاق د خالق په الله باندی په معنیٰ د قادر علی الخلق باندی؛ نو جائز به شی اطلاق د هر هغه څه چې الله قدرت لری په هغی باندی د اعراضُ نه په الله تَعَالیٰ باندی.

تَشْرِيْحْ: قوله: و التكوين: ربط: هر كله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د تفصيل د صفت كلام نه په هغه درې صفاتُ كښې ؛ نو شروع ئې وكړه په تفصيل د صفت تكوين كښې ، دا خبره مخكښې واضح شوې ده چې په اته صفاتُ كښې په درې صفاتُ كښې چې «**كلام ، تكوين ، ارادة**» دې كثرتِ اختلافات دي ، پدې وجه ماتن رحمۃ اللہ علیہ د دې تفصيل كوي. مخكښې د دينه چې تفصيل د صفت تكوين وكړو د علمآء اختلاف په صفت تكوين كښې بيانول ضروري دي. ۱۔ عند الماتريديه تكوين صفت حقيقيه دے **كالعِلْمِ و القُدْرَةِ و السّمع و البَصَرِ** ؛ ځكه دا خبره مخكښې واضحه شوې ده چې قدرت صفت مصحّحه دے اراده صفت مرجّحه او تكوين صفت مؤثّره دے. دا هر يو مستقل صفت دے لهذا صفات ټول اته دي. ۲۔ عند الاشاعره داصفت حقيقيه مستقله ندے بلكه فهم د تكوين پس د صفت اُخرى نه دے. اشاعره وائي: چې اصل صفت قدرت او اراده دي. چې كله د شئ سره قدرت او اراده متعلق شي او د وجود نه عدم ته راوځي پس دغه تكوين دے. مثلاً: قدرت او اراده چې د رزق سره متعلق شي پس ديته ترزيق وائي. د حيات د شئ سره متعلق شي پس ديته احيآء وائي. او چې د خلق سره متعلق شي پس ديته تخليق وائي. دغه شان تصوير ، ايجاد ، اختراع وغيره. پس دغه احيآء ، اماتت ، تصوير ، ترزيق وغيره تكوين دے. لهذا تكوين صفت مستقله ندے بلكه يو اعتباري او اضافي صفت دے چې حادث دے لهذا د دوې په نيز باندې ټول صفات ۷/ دي. ۳۔ علمآء د ماورآء النهر وائي: چې هر واحد د دې تكويناتُ نه چې احيآء ، اماتت ، ترزيق ، تصوير وغيره دي مستقل صفت حقيقيه دے لهذا د دوې په نيز باندې تعداد د صفات حقيقيه غير متناهي دے. (دا حاصل كلام شو تفصيل په شرح كښې را روان دے)

قوله: و هو المعنى الذي: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره اول تمهيد دے تعريف د تكوين ته په ذكر د تكوينات خاصه سره ، او بيا تعريف د تكوين كوي. د تمهيد مقصد دا دے چې تكوين صفت مستقله حقيقيه دے او فعل ، خلق ، ايجاد وغيره تكوينات خاصه دي چې صفت تكوين د دې ټولو مرجَع ده.

قوله: و يفسر باخراج المعدوم: تكوين صيغه د مصدر ده په لغت كښې په معنى د وجود سره راوړل. او په اصطلاح كښې تكوين عبارت دے د اخراج د شئ معدوم د عدم نه وجود ته ، خو دا قيد ورسره ملحوظ دے چې «**بلا سبب**» ؛ ځكه سره د سبب نه خو تكوين بنده هم كولے شي چې هغې ته كسب وائي ، او د باري تعَالىٰ تكوين بلاسببه دے چې ديته خلق وائي. بيا تكوين چې مبدأ د اخراج ده قائم ده په ذات واجبي پورې او صفت ازلي حقيقي دے ، او اخراج معنى اضافي ده په مينځ د مُخرَج او مُخرَج عنه كښې. لهذا دا اعتراض هم ختم شو چې كله د تكوين معنى «**اخراج المعدوم**» شوه ؛ نو دا خو معنى نسبتي ده او معنى نسبتي معنى اضافي وي تاسو ديته ځنګه صفت حقيقي وائي ؟ جواب اوشو چې اخراج صفت د باري تعَالىٰ ندے بلكه د دې مبدأ صفت حقيقي ازلي قائم بذاته دے چې تكوين دے.

قوله: صفة لله تعَالىٰ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ خو حكم د تكوين ذكر كول دي **بالفاظ ديگر:** مخكښې ئې عقد وضع وړاندې كړه اوس عقد حمل پيش كوي چې تكوين صفت د الله تعَالىٰ دے.

قوله: لاطباق العقل و النقل: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه دلیل پیش کول دی په دعوی د ماتن رحمۃ اللہ علیه باندی چې تکوین صفت حقیقي د باری تَعَالیٰ دے. حاصل د دلیل دا دے چې پدی خبره چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ خالق ، موجِد او مکوِّن د عالَم دے د عقل او نقل دوارو اتفاق دے لهذا «**الله خَالِقٌ ، و موجِدٌ و مکوِّنٌ**» دعوی صحیح ده. بیا پدی خبره هم اتفاق دے چې مشتقي حمل شی په یو خیز باندی نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتقي به قائم وی په دغه شئ پوری او دا خبره ضروری ده. لهذا مبدأ د خالق ، موجِد ، مکوِّن به هم قائمه وی په الله تَعَالیٰ پوری ، او کوم شئ چې قائم وی په چا پوری هغه ئې صفت حقیقي وی.

قوله: ازلیّةٌ: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره رد دے په اشاعرو باندی چې هغوی د صفت تکوین د ازلیت نه انکار کوی.

أغراض الشارح رحمۃ اللہ علیه : ﴿۱﴾.. خلور دلائل به ذکر کړی په دعوی د ماتریدیه باندی «بوجوه» سره. ﴿۲﴾.. تمهید به کیدی بیان د مذهب د اشاعره ته «**و مبنی هذه الادلة**» سره. ﴿۳﴾.. مذهب د اشاعره به ذکر کړی سره د ترجیح ورکولو نه مذهب د اشاعره ته «**و المحققون من المتکلمین**» سره.

قوله: الاول أنه یمتنع: دا اول دلیل ذکر کوی په ازلیت د صفت تکوین من جانب الماتریدیه. دعوی دا ده چې «**التکوین ازلیٌّ**» دلیل ئې په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره ذکر کوی چې که تکوین صفت ازلی نه شی ؛ نو لازم به شی قیام د حوادثُ په باری تَعَالیٰ پوری او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل بطلان التالی و الملازمة**» دواړه ظاهر دی چې مخکښې تیر شوی دی.

قوله: الثانی أنه وصف ذاته: حاصل ئې دا دے: که صفت تکوین ازلی نه شی ؛ نو لازم به شی کذب په کلام د باری تَعَالیٰ کښې **لکن التالی باطل فالمقدم مثله.** «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے چې قرآن د کذب او افتراء نه پاک کلام دے. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په خپل کلام ازلی کښې ځان موصوف کړے دے په خالق باندی فرمائی: **اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** [الزمر: ٦٢] او خالِق ، مکوِّن ، موجِد یو شئ دے. معلومه شوه چې باری تَعَالیٰ د ازل نه خالق او مکوّن دے ، اوس که تکوین حادث شی ؛ نو په کلام الهی کښې به کذب راشی یعنی مطلب به داشی چې الله تَعَالیٰ په ازل کښې مکوِّن ندے. او کذب په کلام الهی کښې د باری تَعَالیٰ نقص دے چې واجب ده تنزیه د باری تَعَالیٰ د دینه.

قوله: او العدول الی المجاز: دفع د اعتراض ده. چې تکوین دی حادث شی او کذب نه لازمیږی په کلام د باری تَعَالیٰ کښې ؛ ځکه کذب به هله راتلے چې په کلام د باری تَعَالیٰ کښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ ځان ته خالق حقیقةً ویلے وے خو الله تَعَالیٰ ځان ته خالق په معنی مجازی سره ویلے دے په اعتبار د **مایکون** په معنی د «**الخالق فیما یستقبل او القادر علی الخلق**» یعنی الله خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق دے. او داسې مجاز په کلام د فصحاء بلغاء کښې مستعمل دے په کلام د فصیح کښې هم راغلی دی: **إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا** [یوسف: ٣٦] مراد دلته انگور دی او «**خمر**» ئې ورته

په اعتبار د «ما يكون» سره ويلی دی. او حديث کښې هم داسې مجاز شته نبي عَلَيْهِ السَّلَام فرمائی: مَنْ قَتَلَ قَتِيلاً لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ ﴿صحيح مسلم: ٥/ ١٤٧﴾.

جواب: «او العُدول الى المجاز» جواب دا دے چې دا تأويل غلط دے چې خالق په معنی مجازی سره دے؛ ځکه قاعده دا ده چې معنی مجازی ته عدول او صيرورت بغير د تعذر د معنی حقيقی نه جائز ندے او دلته څه تعذر نشته په معنی حقيقی کښې چې مونږه معنی مجازی ته عدول وکړو.

قوله: على أنه لو جاز: دا دويم جواب دے دلته «على» د «عَلَاوَةٌ» نه دے معنی علاوه لا دا چې که چرته دغه دويم مجاز مراد شی چې الله تَعَالیٰ **خالق فی الازل** پدی معنی سره شی چې **قادر على الخلق** دے؛ نو لازم به شی صحت د اتصاف د باری تَعَالیٰ په ټولو هغه اعراض باندی چې الله تَعَالیٰ قادر دے په هغې باندی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**بطلان التالی**» ظاهر دے ځکښې ثابته شوی ده چې الله تَعَالیٰ په عرض نه شی موصوف کيدے. «**دليل الملازمه**» دا دے چې الله تَعَالیٰ اتفاقا **قادر على خلق البياض و السواد** وغيره اعراضُ دے لهذا اطلاق د **أبيض**، **أسود** وغيره اعراض به په معنی د قادر عليه صحيح شی او دا خو غلطه ده.

اَلثَّالِثُ اَنَّهُ لَوْكَانَ حَادِثًا فَاِمَّا بِتَكْوِيْنٍ اٰخَرَ فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ وَ هُوَ مُحَالٌ وَ يَلْزَمُ مِنْهُ اِسْتِحَالَةُ تَكْوِيْنِ الْعَالَمِ مَعَ اَنَّهُ مُشَاهِدٌ، وَ اِمَّا بِدُوْنِهٖ فَيَسْتَغْنِي الْحَادِثُ عَنِ الْمُحْدِثِ وَ الْاِحْدَاثِ وَ فِيهِ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ. اَلرَّابِعُ اَنَّهُ لَوْ حَدَثَ لَحَدَثَ اِمَّا فِيْ ذَاتِهٖ فَيَصِيْرُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ اَوْ فِيْ غَيْرِهٖ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ اَبُو الْهُزَيْلِ مِنْ اَنَّ تَكْوِيْنَ كُلِّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِهٖ فَيَكُوْنُ كُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَ مُكَوِّنًا لِنَفْسِهٖ وَ لَاخِفَاءَ فِيْ اِسْتِحَالَتِهٖ. وَمَبْنٰى هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ عَلٰى اَنَّ التَّكْوِيْنَ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ كَالْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ، وَ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ عَلٰى اَنَّهُ مِنَ الْاِضَافَاتِ وَ الْاِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلُ كَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالٰى وَ تَقَدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ مَعَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَذْكُوْرًا بِاَلْسِنَتِنَا وَ مَعْبُوْدًا وَ مُمِيْتًا وَ مُحْيِيًا وَ نَحْوُ ذٰلِكَ وَالْحَاصِلُ فِي الْاَزَلِ هُوَ مَبْدَاُ التَّخْلِيْقِ وَ التَّرْزِيْقِ وَ الْاِمَاتَةِ وَ الْاِحْيَاءِ وَ غَيْرِ ذٰلِكَ، وَ لَا دَلِيْلَ عَلٰى كَوْنِهٖ صِفَةً اُخْرٰى سِوَى الْقُدْرَةِ وَ الْاِرَادَةِ فَاِنَّ الْقُدْرَةَ وَ اِنْ كَانَتْ نِسْبَتُهَا اِلٰى وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَعَدَمِهٖ عَلَى السَّوَاءِ لٰكِنْ مَعَ اِنْضِمَامِ الْاِرَادَةِ يَتَخَصَّصُ اَحَدُ الْجَانِبَيْنِ. **ترجمه:** دريم دا چې که تکوين حادث شی؛ نو يا به په بل تکوين باندی حادث وی پس لازميږی تسلسل او دا محال دے. او لازميږی د دينه استحاله د تکوين د عالم، سره د دينه چې د عالَم مشاهده کيږی. او يا به بغير د بل تکوين نه حادث وی پس مستغنی به شی حادث د محدِث او إحداث نه او پديکښې لازميږی تعطيل او بيکاره کيدل د صانع. څلورم دا چې که تکوين حادث شی؛ نو يا به حادث کيږی په ذات د باری تَعَالیٰ کښې پس کرځی الله تَعَالیٰ محل د حوادثُ؛ او يا به حادث کرځی په غير کښې لکه چې تګ کړے دے ديته أبو هُزيل، دا چې تکوين د هر جسم قائم دے په دغه جسم پوری، پس لازميږی کيدل د هر جسم خالق او مکوّن د خپل نفس، او هيڅ پټ والے نشته په امتناع د ديکښې. او مبنی د دی دلائلُ پدی خبره ده چې تکوين صفت حقيقی دے لکه د علم او قدرت په شان. او محققين د متکلمينُ نه وائی چې دا د صفات اضافيه او اعتبارات عقليه نه دے لکه کيدل د صانع تَعَالیٰ چې پاک دے ځکښې د هر شيءِ نه او يوځائے د هر شيءِ سره او روسته د هر شيءِ نه او مذکور په ژبو زمونږه، او معبود واقع کيدل، مميت کيدل، محيی وغيره کيدل. او حاصل په ازل کښې صرف مبدأ د تخليق، ترزيق، إمانت، إحياء وغيره ده، او نشته دے دليل په کيدلو د صفتِ تکوين علاوه د قدرت او إراده نه؛ ځکه چې قدرت اګر که دے نسبت د دی وجود د مکوّن او عدم د ديته يوشان ليکن سره د يوځائے کيدلو د صفت ارادے نه خاص کوی دا يو د جانبينُ لره.

تشریح: قوله: الثَّالِثُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ حَادِثًا: دریم دلیل ذکر کوی چې تکوین ازلی صفت دے، ولی که ازلی نه شی؛ نو حادث به شی او حادث کیدل د تکوین مستلزم دی محال لره، او مستلزم د مُحال مُحال وی. کبری ظاهره ده. دلیل د صغری دا دے چې که تکوین حادث شی؛ نو خالی به نه وی یا به بل تکوین ته محتاج وی او په هغی سره به حادث وی او یا به بل تکوین ته محتاج نه وی بلکه بلا تکوینه به حادث وی. په اول صورت کښې تسلسل لازمیږی؛ ځکه ته خو تکوین ازلی نه منې؛ نو سلسله د تکوینات به تر غیر متناهی پوری لاړه شی او تسلسل مُحال دے. او د دی مُحال سره بل مُحال هم لازمیږی چې وجود د عالَم به هم ممتنع شی سره د دینه چې د عالَم مشاهده او لیدل کیږی. او په دویم صورت کښې به لازم شی وجود د حادث بغیر د مُحدِث او موجد نه او دا هم مُحال ده او د دی سره به لازم شی یو بل مُحال هم چې تعطیل او بیکاره کیدل د صانع دی «العیاذ بالله» او دا خو ډیره شنیع ده. حاصل دا چې تکوین صفت حقیقی ازلی دے هیڅ کله هم حادث کیدے نه شی.

قوله: الرابع أنه لو حدث: څلورم دلیل ذکر کوی په دعوی د ماتریدیؤ باندی چې تکوین ازلی صفت دے. هغه دا چې که تکوین حادث شی؛ نو یا به حدوث د دی په ذات د باری تَعَالیٰ کښې وی او یا به په غیر کښې وی او تالی په اعتبار د شقین سره باطل دے پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل الملازمة**» ظاهر دے؛ ځکه د دی صورتینُ نه علاوه دریم صورت او شق نشته. «**دلیل بطلان التالی**» اول صورت ځکه باطل دے چې لازمیږی د دینه الله تَعَالیٰ محل د حوادثُ او دا مستلزم گرځی حدوث د ذات د باری تَعَالیٰ لره چې باطل دے. او دویم صورت؛ ځکه باطل دے چې لازمیږی د دینه هر جسم خالِق او مکوّن د خپل نفس؛ وجه دا ده چې کله د هر جسم سره د هغی تکوین قائم شی؛ نو چونکه قیام المبدأ «**تکوین**» تقاضا د حمل المشتق «**مکوّن**» علی ذلک الشئ کوی پس «**الجسم مکوّنٌ وخالِقٌ**» ویل به صحیح شی. او د دی سره هر جسم خالق او مکوّن د خپل نفس گرځی چې باطل دے؛ ځکه خالق او مکون هغه څوک کیدے شی چې هغه موجود وی پخپله، لهذا جسم به هم موجود وی پخپله، اوس که هر جسم خالق د خپل نفس شی؛ نو دوه صورتونه دی یا به دا نفس خپل ځانله عینِ اول وجود ورکوی او یا به د هغی مثل ورکوی. په اول صورت کښې لازمیږی تحصیل الحاصل «**و ذا باطلٌ**». او په دویم صورت کښې لازمیږی کون د شئ واحد موجود په وجودین سره «**و ذا ایضًا باطلٌ**». حاصل دا چې تکوین حادث شی؛ نو محالات کثیره لازمیږی پس سرګنده شوه چې تکوین صفت حقیقی ازلی دے.

قوله: کما ذهب الیه ابو الهزیل: ابو الهزیل العلاف (۱) د مشائخُ المتعزله نه دے، د ده رائی دا ده چې تکوین د هر شئ عین وی د هغه شئ سره. پس تکوین د زید عین دے د زید سره او د سپی «**کلب**» تکوین عین دے د سپی سره. وغیره وغیره.

---

(۱).. أبو الهذيل محمد الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى العلاف، المعروف المتكلم. كان شيخ البصريين فى الاعتزال، ومن أكبر علمائهم وهو صاحب مقالات فى مذهبهم ومجالس ومناظرات، وهو مولى عبد القيس. وكان حسن الجدال قوى الحجة كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات. ولأبى الهذيل كتاب يعرف بـ ميلاس وكان ميلاس رجلا مجوسيا فأسلم وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبى الهذيل المذكور وجماعة من التنويه، فقطعهم أبو الهذيل، فأسلم ميلاس عند ذلك. ﴿وفيات الأعيان: ٤/ ٢٦٥﴾

قوله: و مبنى هذه الادِلّة: ٢ـ شارح رحمة الله عليه تمهيد كدى بيان د مذهب د اشاعرؤ ته. چې دا مذكوره دلائل د ماتريديه هله تام دی چې تكوين صفت مستقله حقيقيه شی لكه د علم او قدرت غوندی ، خو داسې نده بلكه تكوين صفت اضافی اعتباری دے او كله چې دا صفت اعتباری شو نو دغه دلائل بيا تام ندی. ١ـ وجه د عدم تماميت د دليل اول دا ده چې د صفت اعتباری دپاره قيام په ذات د باری تَعَالىٰ پورې اول كيدے نه شی چې الله تَعَالىٰ محل د حوادثُ شی، او كه قائم شی هم نو بيا هم څه استحاله نه لازميږی ؛ څكه چې حدوث د امور اضافيه مستلزم نه كرځی حدوث د واجب تَعَالىٰ لره. ٢ـ وجه د عدم تماميت د دليل ثانی دا ده چې كله تكوين صفت اضافی اعتباری شو ؛ نو په ازل كښې د دی وجود كيدے نه شی ؛ څكه چې كه په ازل كښې امر اعتباری موجود شی ؛ نو لازم به شی قِدَم د مكوَّنات او دا باطل ده. لهذا لازمًا معنى حقيقی متعذره ده پدی وجه به مونږه تاويل كوو او معنى مجازی به اخلو چې «**الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق**» او په ازل كښې صرف اراده او قدرت موجود دی پس تكوين راجع الى القدرة دے. ٣ـ وجه د عدم تماميت د دليل ثالث دا ده چې تكوين امر اضافی او اعتباری شو ؛ نو د دی وجود به پس د وجود د طرفين نه راځی لهذا تكوين تكوين آخر ته محتاج نه شو چې لازم شی تسلسل. ٤ـ وجه د عدم تماميت د دليل رابع هغه ده كومه چې د دليل اول وجه د عدم تماميت ده ؛ څكه د دی دوارو د بطلان وجه دا وه چې الله تَعَالىٰ محل د حوادث كرځی.

قوله: و المحققون من المتكلمين: ٣ـ مراد د محققين نه اشاعره دی چونكه د شارح رحمة الله عليه په نيز باندی پدی مسئله كښې مذهب د اشاعرؤ غوره دے ؛ څكه ئې د دوينه نه تعبير په «**محققين**» سره وكړو. حاصل د دوی د مذهب دا دے چې لكه څنگه قبليت ، بعديت او معيت د باری تَعَالىٰ د اشيآء سره امور اعتباريه ، اضافيه دی پدی معنى سره چې د دی په مفهوم كښې اضافت او نسبت غير ته معتبر دے ، دغه شان باری تَعَالىٰ مذكور په ژبو زمونږه دا هم امر اعتباری دے ؛ څكه چې مذكور په هغه وخت كښې كيدے شی چې «**اَلْسِنَه**» موجود شی. دغه شان د باری تَعَالىٰ معبود واقع كيدل هم امر اعتباری دے ؛ څكه د دی معنى بغير د وجود د «**عابد**» نه ، نه شی متصور كيدے ؛ څكه معبود هغه ته وائی چې د هغې عبادت كونكے وی او د كوم شئ چې عابد نه وی هغه معبود څنگه كيدے شی. دغه شان «**احيآء ، امانت**» وغيره هم پدغه تفصيل سره امور اضافيه دی ، اوس څنگه چې دا امور مذكوره امور اضافيه دی دغه شان تكوين هم امر اضافی دے ، او لكه څنگه چې د دی اشياء مذكوره د حدوث په وجه څه محالات نه لازميږی دغه شان د تكوين د حدوث په وجه هم هيڅ محال نه لازميږی.

قوله: فَانَّ القُدْرَةَ و ان كانت: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره دفع د سوال عن الاشاعره ده. چې كله په ازل كښې صرف قدرت حاصل دے بل شئ نه ؛ نو د قدرت تعلق خو د اشيآء سره على السويه دے بيا يو شئ نن پيدا كيدل او بل صبا پيدا كيدل خو ترجيح بلا مرجح ده چې نا جائز

وقال الشهرستانی فی كتابه «الملل و النحل»: الهذيل العلاف شيخ المتزلة ، ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة ، والمناظر عليها ، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل ، عن واصل بن عطاء. و يقال أخذ واصل عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. ويقال أخذه عن الحسن بن أبى الحسن البصرى ، و إنما انفرد عن أصحابه بعشر قواعد انظر الملل والنحل: ١/ ٤٩ للشهرستانی رحمة الله عليه.

ده؟ جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی چې منم چې د قدرت تعلق اګر چې د اشیاء سره علی السویه دے خو په انضمام د ارادے سره تخصیص د احد الجانبین راځی لهذا ترجیح بلامرجح نشته. مثلا: قدرت د باری تَعَالیٰ زید لره په څوی ورکولو او نه ورکولو دوارو شته خو چې اراده د باری تَعَالیٰ د ورکولو د څوی سره متعلق شوه پس دا مرجح شو جانب د وجود لره.

جواب: د شارح رحمۃ اللہ علیہ طرف داری او مذهب د اشاعره لره ترجیح ورکول او تکوین صفت مستقله نه ګرځول بلکه په قدرت کښې داخل شمیرل هدو صحیح ندی؛ ځکه زمونږه سره دلیل عقلی او نقلی دواړه شته پدی خبره چې تکوین صفت ازلیه صفت مستقله حقیقیه دے. عقلی دلیل دا دے چې مخکښې مونږه ثابته کړی ده چې «قدرة» صفت مُصَحِّحَه دے؛ ځکه دا دی تعلقه تر ضدین سره وی. او «اراده» صفت مُرَجِّحَه دے چې احد الجانبین لره ترجیح ورکړی په آخر باندی. اوس یو دریم صفت ضروری دے چې هغه صفت مُؤَثِّرَه شی او اثر بالفعل اوکړی او هغه ندے مګر «تکوین» دے.

دلیل نقلی د ماتریدیه دا دے چې باری تَعَالیٰ په «سورة یٰس» کښې فرمائی: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** [یٰس: ٨٢] پدی آیت کریمه کښې د «**شَيْئًا**» نه قدرت معلومیږی؛ ځکه چې د شئ نه مراد کائنات دی چې وجود او عدم دواړه ئې ممکن دی. او «**أَرَادَ**» صفت اِراده ته اشاره ده، او «**كُنْ**» صفت تکوین ته اشاره ده. اوس که د تکوین نه بغیر قدرت او اراده د وجود د شئ دپاره کافی کیدلے؛ نو بیا پکار وه چې داسی ویلے شوی وو «**إِذَا أَرَادَ شَيْئًا فَيَكُونُ**» یعنی چې کله الله تَعَالیٰ اراده د وجود د شئ اوکړی پس هغه پیدا شی. خو داسی ئې ونه ویل بلکه الله تَعَالیٰ واضح کړه: چې کله څه د یو شئ د وجود اراده وکړم؛ نو یوائی اراده نه کافی کیږی بلکه د دینه علاوه نور هم څه کول شته چې هغه امر د «**كُنْ**» دے. او دا ډیره سترګی نده بلکه الله تَعَالیٰ صرف د غه امر وکړی او بس شئ موجود شوے وی لهذا دغه امر د «**كُنْ**» بعینه تکوین دے.

بَيَانُ اِسْتِدْلَالِ الْاَشَاعِرَةِ وَالرَّدُّ عَلَيْهِ

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ التَّكْوِيْنِ بِاَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُكَوَّنِ كَالضَّرْبِ بِدُوْنِ الْمَضْرُوْبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيْمًا لَزِمَ قِدَمُ الْمُكَوَّنَاتِ وَ هُوَ مُحَالٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ ﴿وَ هُوَ﴾ اَيِ التَّكْوِيْنُ ﴿تَكْوِيْنُهٗ لِلْعَالَمِ وَ لِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَائِهٖ لَا فِي الْاَزَلِ بَلْ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ عَلٰى حَسَبِ عِلْمِهٖ وَ اِرَادَتِهٖ﴾ فَالتَّكْوِيْنُ بَاقٍ اَزَلًا وَ اَبَدًا وَ الْمُكَوَّنُ حَادِثٌ بِحُدُوْثِ التَّعَلُّقِ كَمَا فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ الَّتِيْ لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا قِدَمُ مُتَعَلَّقَاتِهَا لِكَوْنِ تَعَلُّقَاتِهَا حَادِثَةً، وَهٰذَا تَحْقِيْقُ مَا يُقَالُ اِنَّ وُجُوْدَ الْعَالَمِ اِنْ لَّمْ يَتَعَلَّقْ بِذَاتِ اللهِ تَعَالٰى اَوْ صِفَةٍ مِّنْ صِفَاتِهٖ لَزِمَ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ وَ اِسْتِغْنَاءُ الْحَوَادِثِ عَنِ الْمُوْجِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَ اِنْ تَعَلَّقَ فَاِمَّا اَنْ يَّسْتَلْزِمَ ذٰلِكَ قِدَمَ مَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِهٖ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْعَالَمِ وَ هُوَ بَاطِلٌ اَوْ لَا فَلْيَكُنِ التَّكْوِيْنُ اَيْضًا قَدِيْمًا مَعَ حُدُوْثِ الْمُكَوَّنِ الْمُتَعَلِّقِ بِهٖ. ترجمه: او کله چې دلیل نیولے وو قائلینُ د حدوث د تکوین پدی باندی چې نه متصور کیږی

تکوین بغیر د مکوّن نه لکه ضرب چې نه متصور کیږي بغیر د مضروب نه ، پس کچرته شي تکوین قدیم ؛ نو لازم به شي قدم د مکوناتُ او دا مُحال ده. اشاره وکړه مصنف رحمۃ اللہ علیہ جواب ته پدې قول خپل سره. او دغه تکوین موجود کول د الله تَعَالیٰ دی عالَم لره او هر هر جزء د اجزآء د عالَم لره نه په ازل کښې بلکه په وخت د وجود د عالَم کښې مطابق د علم او قدرت د الله تَعَالیٰ. پس تکوین باقي دے د ازل نه تر ابد پورې او مکوّن حادث دے په حدوث د تعلق سره. لکه په علم او قدرت وغیره صفات قدیمه هغه کښې چې نه لازمیږي د قدم د دینه قدم د متعلقاتُ د دی ؛ ځکه چې د دی تعلقات حادث دی. او دا جواب تحقیق د هغه جواب دے چې ویلے کیږي: چې بیشکه وجود د عالَم که چرته نه وی متعلق وجود د دی په ذات د الله تَعَالیٰ او یا په یو صفت د صفات د الله تَعَالیٰ پورې ؛ نو لازمیږي بیکاره کیدل د صانع او استغنا د تحقق او وجود د حوادثُ بغیر د موجِد نه او دا مُحال ده. او که چرته متعلق وی ؛ نو یا به لازمیږي د دینه قدم د هغه چې متعلق وی وجود د هغې په باری تَعَالیٰ پورې پس لازم شو قدم د عالَم او دا باطل ده ، پس تکوین دی هم قدیم شي سره د حدوث د مکوّن هغه نه چې متعلق د دی دے.

تَشْرِيحْ: قوله: و لما استدلّ القَائِلُون: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره تمهید دے متن آتی ته. او ربط د دغه عبارت دے د ماقبل سره. حاصل دا دے چې د ماتریدیه او اشاعرؤ اختلاف بیان شو په صفت د تکوین کښې چې دا قدیم او صفت مستقله دے که حادث دے؟ پدې متن آتی کښې ماتن رحمۃ اللہ علیہ د اشاعره د یو استدلال نه جواب کوی ، حاصل د استدلال دا دے چې اشاعره وائی چې مونږه نه منو چې تکوین صفت مستقله قدیمه ازلیه دے ؛ ځکه تکوین نسبت دے په مابین د مکوِّن «اسم فاعل» او مکوَّن «اسم مفعول» کښې. اوس که تکوین ازلی او قدیم شي نو د دی د ازلیت نه به لازم شي قدم او ازلیت د مکوَّن او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے «کما مرّ انّ العالَمَ بجمیع أجزآئه محدَثٌ». «دلیل الملازمه» دا دے چې تکوین نسبت بغیر د منتسبین نه ، نه شي موجود کیدے لکه ضرب چې نسبت دے په مینځ د ضارب او مضروب کښې بغیر د دی منتسبین نه ، نه شي موجود کیدے. اوس که تکوین په ازل کښې موجود شي ؛ نو خامخا به ورسره مکوَّن په ازل کښې موجود وی او چې مکوَّن په ازل کښې موجود شو ؛ نو قدیم شو لهذا قدم د مکونات ثابت شو چې باطل دے. اوس چې کله دا باطل شو ؛ نو ازلیت د تکوین هم باطل شو لهذا ثابته شوه چې تکوین صفت حادثه دے.

أغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿١﴾.. تتمه د جواب د ماتن رحمۃ اللہ علیہ به اوکړی «**فالتکوین باقٍ ازلًا**» سره. ﴿٢﴾.. دفع د یو اعتراض به اوکړی «**و هذا تحقیق ما یقال**» سره. ﴿٣﴾.. د صاحب کفایه قول به رانقل کړی دپاره د جواب د استدلال د اشاعرؤ نه «**و ما یقال من أن القول**» سره. ﴿٤﴾.. رد به اوکړی په جواب د صاحب کفایه باندې «**و فیه نظر**» سره. ﴿٥﴾.. د صاحب کفایه د قول دپاره به یوه توجیه ذکر کړی «**نعم اذا اثبتنا**» سره. ﴿٦﴾.. د خپل رد (په صاحب الکفایة) دپاره به تائید ذکر کړی «**و من هٰهُنَا یُقَال**» سره. ﴿٧﴾.. د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د جواب حاصل به ذکر کړی «**و الحاصل أنّا لَانُسلّم**» سره. ﴿٨﴾.. رد به اوکړی په امام صابونی باندې «**فلا یندفع بما یقال**» سره.

قوله: اشار الی الجواب بقوله و هو: ١ـ حاصل د جواب دا دے چې تکوین قدیم او ازلی صفت دے او د مکوَّن او مخلوق سره ئې تعلقه حادثه ده او حدوث د تعلُّق مستلزم حدوث د متعلَّق لره کرځي چې مکوَّن او مخلوق دے خو حدوث د تکوین لره مستلزم نه کرځي ، لکه څنګه چې علم او قدرت وغیره صفات قدیمه دی او تعلقه ئې د معلوماتُ مقدوراتُ وغیره سره حادثه ده ، خو

نه لازمیږي د قدم د علم او قدرت نه قدم د معلومات او مقدوراتُ لکه چې نه لازمیږي د حدوث د دی متعلّقاتُ نه حدوث د صفت علم او قدرت. پاتی شو ستا قیاس په «**ضرب مع المضروب**» باندی نو دغه قیاس ستا قیاس مع الفارق دے؛ ځکه چې ضرب صفت اضافی دے د دی تصور بغیر د ضارب او مضروب نه ممکن ندے او تکوین اګر چې طَوَر او ظاهر د دی په شان د ضرب مع المضروب دے خو دا صفت ازلیه قدیمه دے. بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ دیته عین جواب ونه وی بلکه «**اشار الی الجواب**» اطلاق ئی وکړو؛ ځکه چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د عبارت نه واضح جواب نه معلومیږی بلکه اشارةً جواب دے.

قوله: و هذا تحقیق ما یقال: ۲ـ دفع د اعتراض ده چې د استدلال مذکور نه چې تا کوم جواب رانقل کړو دا صحیح ندے؛ ځکه چې دا خلاف دے د جواب د صاحب المواقف عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد الإیجی رحمۃ اللہ علیہ نه، او خلاف د صاحب المواقف نه صحیح ندے. کبری ظاهره ده؛ ځکه صاحب المواقف عمده شخصیت دے د هغه نه خلاف ندے پکار، دلیل د صغری دا دے چې صاحب مواقف اشاعرؤ ته جواب داسی کړے دے چې اے اشاعرؤ! مونږه ستاسو نه تپوس کوو چې د وجود د عالَم د الله تَعَالیٰ د ذات او صفاتُ قدیمه سره څه تعلق شته کنه؟ که تاسو وائی: چې نشته دے پس دا غلطه ده؛ ځکه پدی صورت کښې لازمیږی تعطُّل او بیکاره کیدل د صانع، دغه شان لازمیږی اِستغنی د حوادثُ د مُحدِث او صانع نه او دا دواړه خبری مُحال دی او مستلزم د مُحال مُحال وی لهذا عدم د تعلق د **عالَم مع الصانع و الصفات القدیمه** هم محال شو. او که تاسو وائی: چې د عالَم تعلق شته لکه چې نفس الامر هم دا دے چې د وجود العالَم تعلق د ذاتِ باری تَعَالیٰ یا د یو صفت من صفاته القدیمه سره شته؛ نو اوس زمونږه سره دوه صورتونه دی، یو دا چې دغه تعلق د عالَم د ذات یا د صفت قدیمه سره به مستلزم ګرځی قدم د وجود د عالَم لره. دویم دا چې مستلزم به نه ګرځی قدم د وجود د عالَم لره. اول صورت باطل دے؛ ځکه چې مونږه مخکښې حدوث د عالَم بجمیع اجزائه ثابت کړے دے. پس متعین شو دویم صورت چې د وجود د عالَم تعلق د ذات د الله تَعَالیٰ سره یا د یو صفت من صفاته القدیمه سره شته خو قدم د ذات او صفات مستلزم ندے قدم د وجود د عالَم لره او هم دغه زمونږه مدعی ده چې تکوین صفت قدیمه دے خو نه لازمیږی د قدم د دینه قدم د مکوناتُ او مخلوقاتُ چې متعلق دی د تکوین سره. اوس صاحب المواقف دا جواب کړے دے او تا خو په بله طریقه جواب وکړو؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې «**هذا تحقیق ما یُقال**» چې صغری دی نه منم چې ما مخالفت کړے دے بلکه ځما د جواب او د صاحب المواقف د جواب مآل یو دے خو ځما په جواب کښې تحقیق دے او صاحب المواقف څه مقدماتِ مسلّمه وضع کړی دی چې د هغی نه د دی جواب انتزاع کیږی نور په جوابین کښې څه فرق نشته.

قوله: بذات الله تَعَالیٰ او صفة من صفاته: پدی عبارت سره غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ مسلکَیْنُ طرف ته اشاره ده چې یو مسلک د اهل السنة والجماعة دے او دویم د معتزلؤ دے. د اهل السنة والجماعة مذهب دا دے چې د باری تَعَالیٰ دپاره صفات ثابت دی او ټول اشیآء مستند دی هم دغه صفتُ د باری تَعَالیٰ ته. او معتزله چونکه انکار کوی د. صفاتُ د باری تَعَالیٰ نه لهذا هغوی وائی چې

استناد د اشیآء بِأَسرِهَا الی ذات الواجب دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دغه مسلکین طرف ته اشاره وکړه.

نَقلُ جَوَابِ صَاحِبِ الكِفَايَةِ وَالرَّدُّ عَلَيهِ

وَ مَا يُقَالُ: اِنَّ القَولَ بِتَعَلُّقِ وُجُودِ المُكَوَّنِ بِالتَّكوِينِ قَولٌ بِحُدُوثِهِ اِذِ القَدِيمُ مَا لَا يَتَعَلَّقُ وُجُودُهُ بِالغَيرِ وَالحَادِثُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ، فَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِاَنَّ هٰذَا مَعنَى القَدِيمِ وَالحَادِثِ بِالذَّاتِ عَلىٰ مَا تَقُولُ بِهِ الفَلَاسِفَةُ وَ اَمَّا عِندَ المُتَكَلِّمِينَ فَالحَادِثُ مَا لِوُجُودِهِ بِدَايَةٌ اَي يَكُونُ مَسبُوقًا بِالعَدَمِ وَالقَدِيمُ بِخِلَافِهِ، وَ مُجَرَّدُ تَعَلُّقِ وُجُودِهِ بِالغَيرِ لَا يَستَلزِمُ الحُدُوثَ بِهٰذَا المَعنىٰ لِجَوَازِ اَن يَكُونَ مُحتَاجًا اِلَى الغَيرِ صَادِرًا عَنهُ دَائِمًا بِدَوَامِهِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيهِ الفَلَاسِفَةُ فِيمَا ادَّعَوا قِدَمَهُ مِنَ المُمكِنَاتِ كَالهَيُولىٰ مَثَلًا. نَعَم اِذَا اَثبَتنَا صُدُورَ العَالَمِ عَنِ الصَّانِعِ بِالاِختِيَارِ دُونَ الاِيجَابِ بِدَلِيلٍ لَا يَتَوَقَّفُ عَلىٰ حُدُوثِ العَالَمِ كَانَ القَولُ بِتَعَلُّقِ وُجُودِهِ بِتَكوِينِ اللهِ تَعَالىٰ قَولًا بِحُدُوثِهِ. وَ مِن هٰهُنَا يُقَالُ اِنَّ التَّنصِيصَ عَلىٰ كُلِّ جُزءٍ مِن اَجزَاءِ العَالَمِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلىٰ مَن زَعَمَ قِدَمَ بَعضِ الاَجزَاءِ كَالهَيُولىٰ وَ اِلَّا فَهُم اِنَّمَا يَقُولُونَ بِقِدَمِهَا بِمَعنىٰ عَدَمِ المَسبُوقِيَّةِ بِالعَدَمِ لَا بِمَعنىٰ عَدَمِ تَكَوُّنِهِ بِالغَيرِ. **ترجمه:** او هغه چې ویلے کیږی چې قول کول په تعلق د وجود د مکوّن د تکوین سره وینا ده په حدوث د مکوّن باندی؛ ځکه چې قدیم هغه وی چې نه وی متعلق وجود د هغی په غیر پوری، او حادث هغه وی چې متعلق وی وجود د هغی په غیر پوری. پس پدی قول کښې اشکال «اعتراض» دے؛ ځکه دا معنی د قدیم او حادث بالذات هغه ده چې قائل دی پری فلاسفه. او هر چې په نیز د متکلمینؒ ده؛ نو حادث هغه دے چې د هغی د وجود دپاره ابتداء وی یعنی نه وی مسبوق بالعدم، او قدیم په خلاف د دی دے. او صرف تعلق د وجود د شئ په غیر پوری مستلزم نه کرځی حدوث لره پدی معنی سره؛ د وجه د جواز د دینه چې یو شئ د غیر محتاج وی صادر وی د غیر نه او دائم وی په دوام د هغی سره لکه چې تګ کړے دے دیته فلاسفؤ په هغه څه کښې چې دوی ئې دعوه کړی ده د قدم د ممکناتُ نه لکه هیولی شو مثلا. او: کله چې مونږه ثابت کړو صدور د عالَم د صانع نه په طریقه د اختیار سره نه په طریقے د ایجاب سره په داسی دلیل سره چې نوی موقوف په حدوث د عالَم باندی؛ نو کیږی قول په تعلق د وجود د مکوّن په تکوین د الله تعالیٰ پوری قول په حدوث د مکوّن باندی. او هم پدی وجه باندی ویلے کیږی چې بیشکه «تخکښې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ» تصریح په هر جزء د اجزآء د عالَم باندی اشاره ده رد ته په هغه چا باندی چې هغوی زعم کوی د قدم د بعض اجزآء لکه هیولی شو. ورنه دغه فلاسفه یقینا قول کوی په قدم د دغه اجزآء باندی په معنی د عدم مسبوقیت بالعدم سره نه په معنی د عدم تکوّن بالغیر.

قوله: وما يُقَالُ اِنَّ القَولَ: ۳ـ نقل د جواب د صاحب کفایه کوی د استدلال مذکور د اشاعرؤ نه. او دفع د سوال هم ده چې تا د صاحب الکفایه جواب ولی مختاره نکړو چې اشاعرؤ ته ئی مختصرًا جواب کړے دے، هغه دا چې صاحب الکفایه اشاعره مخاطب کوی او وائی: چې اے اشاعرؤ! تاسو چې په حدوث د تکوین کومه دلیل پیش کړو چې «که تکوین ازلی شی؛ نو د. مکوّن د وجود تعلق به هم د تکوین سره په ازل کښې وی پس لازم شو قدم د مکوّن» پدی دلیل کښې تاسو پخپله تسلیم کړه چې مکوّن حادث دے؛ ځکه چې تاسو قول وکړو چې وجود د مکوّن متعلق دے د تکوین سره، او دا خبره مسلم ده چې د چا تعلق د غیر سره وی هغه حادث وی؛ ځکه دے محتاج الی الغیر شو او محتاج الی الغیر حادث وی او قدیم په خپل وجود کښې محتاج الی

الغیر او متعلق بالغیر نه وی ، پس خود بخود تاسو قائل شوئ یدی چې مکوَّن حادث او تکوین قدیم دے.

قوله: ففیه نظرٌ لان هذا: ٤ـ رد دے په کلام د صاحب الکفایه او جواب دے د اعتراض مذکور نه چې د صاحب الکفایه جواب ما څکه غوره نکړو چې دا جواب عمده ندے ؛ څکه دا بنا دے په مذهب د فلاسفؤ باندی یدی شان چې د صاحب الکفایة جواب بنا دے په حدوث ذاتی باندی او د حدوث ذاتی قائل فلاسفه دی چې معنی ئی ده «**ما یتعلق وجوده بالغیر**» او د دی مقابل قدم ذاتی دے چې معنی ئی ده «**ما لا یتعلق وجوده بالغیر**» حلانکه مونږه فقط د حدوث زمانی قائل یو چې معنی ئی ده «**ما لوجوده بدایةٌ یعنی مایکون مسبوقا بالعدم**» او د دی مقابل قدم زمانی دے چې معنی ئی ده «**ما لا یکون مسبوقا بالعدم**» کما مرَّ تفصیله فی مقامه.

قوله: و مجرد تعلق وجوده: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه یدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې تیک ده د صاحب الکفایه د جواب په مطابقت باندی حدوث ذاتی ثابت شو خو جدوث ذاتی دی مستلزم وی حدوث زمانی لره ، لهذا حدوث زمانی هم ثابت شو کنه ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه فرمائی: چې د حدوث ذاتی تلازم د حدوث زمانی سره نشته ؛ څکه دا ممکنه ده چې یو شئ دی محتاج الی الغیر وی او د دی سره دی قدیم بالزمان هم وی یدی شان چې دائم دی وی بدوامه. لکه څنګه چې د فلاسفؤ مذهب دے هغوی وائی «**هیولی ، صورت جسمی ، عقول ، نفوس ، عناصر اربعه وغیره**» ټول اشیآء په خپل وجود کښې محتاج دی الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته یعنی حادث بالذات دی ، او بیا هم مسبوق بالعدم ندی یعنی قدیم بالزمان او دائم دی. معلومه شوه چې حدوث ذاتی مستلزم ندے حدوث زمانی لره. لهذا جواب د صاحب الکفایه صحیح ندے.

قوله: نعم اذا اثبتنا صدور العالم: ٥ـ شارح رحمۃ اللہ علیه د صاحب کفایه د کلام یوه توجیه کول دی چې د هغی په وجه به د صاحب الکفایه جواب صحیح شی. د توجیه د حاصل نه مخکښې دا خبره پیژندل ضروری دی چې دا عالَم او کائنات الله تَعَالَىٰ موجود کړی دی یعنی د دی مُصدِر او فاعل الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے او دا مسئله اتفاقی ده. البته اختلاف پدیکښې دے چې الله تَعَالَىٰ فاعل بالاختیار دے که فاعل بالایجاب دے ؟. عندنا الله تَعَالَىٰ فاعل بالاختیار دے او عند الفلاسفه فاعل بالایجاب دے. د تفصیل د مسئلے دپاره خپل مقام دے. اوس حاصل د توجیه دا دے چې که صدور د عالَم د فاعل بالاختیار یعنی باری تَعَالَىٰ نه په طریقے د اختیار سره په داسی دلیل سره ثابت شی چې واپس پکښې احتیاج حدوث د عالَم ته رانه شی ، یعنی دغه دلیل په حدوث العالَم باندی موقوف نه وی ؛ نو بیا دا خبره صحیح ده چې د وجود د مکوَّن یعنی عالَم تعلق د تکوین سره دی خبری لره مستلزم دے چې مکوَّن حادث یعنی مسبوق بالعدم دے او حادث بالزمان دے ، خو دا پدی وجه نه چې د دی وجود د غیر سره متعلق دے بلکه پدی وجه چې دا معلول د فاعل بالاختیار دے او معلول د فاعل بالاختیار حادث بالزمان وی ؛ څکه معلول د فاعل بالاختیار مسبوق بالاراده وی او کوم شئ چې مسبوق بالاراده وی هغه مسبوق بالعدم یعنی معدوم وی ، فاعل بالاختیار د هغې اراده وکړی پس موجود شی. او کوم شئ چې مسبوق بالعدم وی هغه حادث بالزمان وی لهذا مکوَّن هم حادث بالزمان شو. اوس هغه دلیل څه دے چې چې موقوف ندے په حدوث العالم باندی ؟ نو هغه دا دے چې مثلا مونږه او وایو چې دا عالَم د فاعل بالاختیار نه چې

الله تعالى دے صادر بالاختیار دے ؛ ځکه چې دا عالَم مشتمل دے په نقوش مستحسنه ، نظام محکم او نظام عجیبه غریبه باندې «صغرٰی» و **کُلُّ ما هٰذا شانُه فهو صادرٌ عنه بالاختیار.** «کبرٰی» **فالعالَمُ صادر عنه بالاختیار.** «نتیجه» دا په داسې دلیل سره مونږه صدور د عالَم د فاعل بالاختیار نه ثابت کړو چې احتیاج پکښې حدوث العالم ته رانغلو. پاتې شوه دا خبره چې دا ولې ضروري ده چې صدور العالم به د فاعل بالاختیار نه په داسې دلیل سره ثابتوو چې واپس محتاج نه وی حدوث العالم ته ؟ د دې وجه دا ده چې اصل کښې حدوث العالَم چې مونږه ثابتوو ؛ نو یو دلیل په هغې کښې دا دے چې عالَم ځکه حادث دے چې دا صادر دے د فاعل بالاختیار نه او **مَا صَدَرَ** د فاعل بالاختیار نه په طریقے د اختیار سره حادث وی ، لهذا عالَم هم حادث شو. اوس که د الله تَعَالٰی فاعل بالاختیار کیدل موقوف شی به حدوث العالم باندې ؛ نو دور به لازم شی او دور خو باطل او محال دے. پس زمونږه استدلال به هم باطل او محال شی. حاصل دا چې که د صاحب الکفایه کلام په مذکوره توجیه حمل کړے شی ؛ نو بیا د صاحب الکفایه استدلال او جواب صحیح دے.

قوله: و من هٰهُنا یُقَال اِنَّ التَّنصِیصَ: ٦۔ شارح رحمة الله علیه د خپل رد دپاره چې په صاحب الکفایه باندې ئې کړے وو تائید پیش کوی. رد په صاحب الکفایه دا وو چې ده د مکوّن حدوث ثابت کړے وو په معنی د احتیاج الی الغیر باندې او دا د متکلمین په نیز غیر معتبر دے ؛ ځکه مونږه قائل یو په حدوث المکوَّن باندې په معنی د مسبوق بالعدم باندې. د دې خبرې تائید دا دے چې ماتن رحمة الله علیه چې مخکښې په کوم عبارت سره د حدوث العالم دعوی کړې ده او ده ویلی وو: «و العالم بجمیع اجزائه مُحدَثٌ» پدې دعوی کښې ماتن رحمة الله علیه تصریح کړې ده پدې خبره چې د عالَم هر هر جزء حادث دے. اوس دا تصریح هم پدې بنیاد شوی ده چې رد وشی په هغه فلاسفۀ باندې چې هغوی قائل دی په قدم زمانی د بعض اجزآء د عالَم لکه هیولی ، صورت ، عقول ، افلاک وغیره شو. اوس که د حدوث نه مونږه حدوث ذاتی واخلو ؛ نو بیا خو په فلاسفۀ باندې رد نه حاصلیږی ؛ ځکه هغوی هم عالَم بجمیع اجزائه حادث کڼی په معنی د حادث بالذات باندې چې ټول عالَم په خپل وجود کښې محتاج دے غیر ته چې الله تَعَالٰی دے هغه که هیولی دے او که صورت او عقول دی او که عالَم بسیط دے او که مرکب دے. لهذا بیا د دغه رد علی الفلاسفه څه فائده په نظر باندې نه راځی. معلومه شوه چې مراد د حدوث نه حدوث زمانی دے نه حدوث ذاتی.

حَاصِلُ الْجَوَابِ

وَالحَاصِلُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهُ لَا یُتَصَوَّرُ التَّکوِینُ بِدُوْنِ المُکَوَّنِ واِنْ وَزَانَهٗ مَعَهٗ وَزَانَ الضَّرْبِ مَعَ المَضْرُوْبِ فَاِنَّ الضَّرْبَ صِفَةٌ اِضَافِیَّةٌ لَا یُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ المُضَافَیْنِ اَعْنِی الضَّارِبَ وَ المَضْرُوْبِ وَالتَّکْوِیْنُ صِفَةٌ حَقِیْقِیَّةٌ هِیَ مَبْدَأُ الْاِضَافَةِ الَّتِیْ هِیَ اِخْرَاجُ المَعْدُوْمِ مِنَ العَدَمِ اِلَی الوُجُوْدِ لَا عَیْنُهَا حَتّٰی لَوْ کَانَتْ عَیْنَهَا عَلٰی مَا وَقَعَ فِیْ عِبَارَةِ المَشَائِخِ لَکَانَ الْقَوْلُ بِتَحَقُّقِهٖ بِدُوْنِ المُکَوَّنِ مُکَابَرَةٌ و اِنْکَارًا لِلضَّرُوْرِیْ. فَلَا یَنْدَفِعُ بِمَا یُقَالُ مِنْ اَنَّ الضَّرْبَ عرضٌ مُسْتَحِیْلُ البَقَآءِ فَلَا بُدَّ لِتَعَلُّقِهٖ بِالمَفْعُوْلِ وَ وُصُوْلِ الاَلَمِ اِلَیْهِ مِنْ وُجُوْدِ المَفْعُوْلِ مَعَهٗ اِذْ لَوْ تَأَخَّرَ

لَاتَعَدَمَ هُوَ بِخِلَافِ فِعلِ البَارِیْ تَعَالٰی فَاِنَّهٗ اَزَلِیٌّ وَاجِبُ الدَّوَامِ یَبقٰی اِلٰی وَقتِ وُجُودِ المَفعُولِ. ترجمه: او حاصل دا دے چې نه منو دا چې نه متصور کیږی تکوین بغیر د وجود مکوَّن نه ، اګر چې دے طور او حیثیت د تکوین د مکوَّن سره په شان د ضرب مع المضروب ؛ ځکه چې ضرب صفت اضافیه دے نه متصور کیږی بغیر د مضافین "طرفین" نه ، یعنی ضاب او مضروب نه. او تکوین صفت حقیقیه دے چې مبدأ د اضافت ده هغه چې راوبستل د معدوم د عدم نه دی وجود ته ، بعینه صفت اضافی ندے ، تر دی چې که وے عین صفت اضافی لکه څنګه واقع ده په عبارت د مشائخ کښې ؛ نو وو به قول په تحقق د تکوین بغیر د مکون نه تکبر کول او انکار کول د بدیهی خبری نه. پس نه دفع کیږی "استدلال د اشاعره" پدی جواب باندی چې ویلے کیږی چې ضرب عرض دے چې بقآء ئی محال ده پس لابدی ده د دی دپاره د تعلق د دینه د مفعول سره او د رسیدلو د درد نه دینه ، سره د وجود د مفعول نه ؛ ځکه که دغه مفعول لګ مؤخر شی نو منعدم کیږی ضرب. په خلاف د فعل د باری تعالٰی چې هغه ازلی دے واجب الدوام دے دا باقی پاتی کیږی تر وجود د مفعول پورې.

تَشرِیْح: قوله: و الحاصل انا لانسلم: ۷۔ هر کله چې شارح رحمۃ اللہ علیہ د اغیارُ د جواباتُ تردید وکړو ؛ نو پس د هغې نه د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د جواب حاصل او خلاصه ذکر کوی. چې دا خبره مونږه ستا سره نه منو چې نسبت د تکوین د مکوَّن سره داسی دے لکه نسبت د ضرب د مضروب سره چې تصور د ضرب د مضروب نه بغیر نه کیږی ؛ نو د تکوین تصور به هم بغیر د مکوَّن نه نه شی کیدے دا غلطه ده ؛ ځکه تکوین بغیر د مکون نه متصور کیدے شی نه چې ضرب بغیر د مضروب نه ؛ وجه دا ده چې تکوین صفت حقیقی دے چې مبدأ ده دپاره د معنی اضافی چې هغه معنی اضافی ده "**اخراج المعدوم من العدم الی الوجود**" خو عین دا معنی اضافی نده. او ضرب صفت اضافی دے د دی تصوُّر بغیر د مضافین نه نه شی کیدے. لهذا په تکوین او ضرب کښې فرق دے د یو قیاس په بل باندی قیاس مع الفارق دے. پس د اشاعرۇ اعتراض صحیح ندے چې که تکوین ازلی صفت شی نو مکوَّن به هم ازلی شی.

قوله: حتی لو کانت عینها: تفریع کول دی چې که تکوین عین معنی اضافی وے لکه چې د اشاعرۇ رائی ده څنګه چې ضرب عین معنی اضافی ده ؛ نو بیا د ماتریدیه دا وینا چې تکوین بغیر د مکوَّن نه موجود کیدے شی دا به مکابره "تکبری کول" او انکار کول وو د ضروری او بدیهی خبری نه ، خو داسی نده.

قوله: فلا یندفع بما یقال: ۸ ـ پدی عبارت سره غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د صاحب العمده امام صابونی رحمۃ اللہ علیہ قول رانقل کوی او بیا پری رد کوی. حاصل د قول د امام صابونی رحمۃ اللہ علیہ دا دے چې د مشائخ په نیز باندی تکوین عبار ت دے د "**اخراج المعدوم من العدم الی الوجود**" نه ، چونکه دا معنی اضافی ده ؛ نو امام صابونی رحمۃ اللہ علیہ د مشائخ کلام په ظاهر حمل کړے دے وائی: چې تکوین د ضرب په شان بعینه امر اضافی دے ، خو بیا هم د تکوین او ضرب په مینځ کښې فرق دے پدی شان چې تکوین ازلی قدیم او ضرب حادث دے.

اعتراض: چې ضرب او تکوین دواړه صفت اضافی دی ؛ نو ضرب حادث او تکوین ازلی څنګه شو یا خو دواړه ازلی او یا دواړه حادث پکار دی ؟ **جواب:** امام صابونی رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې پدی دوارو کښې فرق دے پدی شان چې "**اَنَّ الضَّرب عرضٌ مُستَحِیلُ البَقَآء الخ**" یعنی ضرب داسی عرض دے چې بقآء ئی محال ده پس د دی دپاره ضروری ده چې د یو مقوّم محل سره به متعلق وی چې هغه مفعول یعنی مضروب دے ؛ ځکه چې د ضرب په خارج کښې وجود بغیر د ضارب او

مضروب نه نه شی راتلے لهذا د ضرب دپاره ضروری ده چې د مفعول سره به متعلق وی دپاره د رسیدلو د درد «ألم» دغه مفعول ته که دغه مفعول لګ هم مؤخر شو؛ نو ضرب به منعدم کیږی؛ ځکه چې ضرب داسی عرض دے چې د دی بقاء محال ده «لانَّ العَرَضَ لا يبقىٰ فى زمانَين» په خلاف د تکوین باندی چې دا امر اضافی دے خو عرض ندے چې بقآء ئی محال شی؛ ځکه چې دا فعل د باری تعالیٰ چې واجب البقآء دے پدی شان چې د ازل نه تر وجود د مکوّن پوری باقی پاتی کیدے شی.

جواب: شارح رحمة الله علیه په قول د امام صابونی باندی رد وکړو چې «**فلا يندفع بما يقال**» حاصل دا چې پدی قول سره د اشاعرؤ استدلال نه رد کیږی؛ ځکه چې تا تکوین او ضرب یو شئ کړو او دواړه دی صفت اضافی کړه؛ نو بیا لکه څنګه چې ضرب بغیر د مضروب نه نه شی موجود کیدے؛ نو دغه شان تکوین هم بغیر د مکوّن نه نه شی موجود کیدے. او که ته بیا هم د دواړو په مینځ کښې فرق کوی؛ نو دا به تحقیق نه وی بلکه محض مکابره او عناد به وی او د یو امر بدیهی نه به انکار وی. لهذا جواب هم هغه مخکښې جواب دے چې تفصیلا بیان کړے شو.

بَيَانُ النِّسبَةِ بَيْنَ التَّكْوِيْنِ وَ الْمُكَوَّنِ

و هُوَ غَيْرُ المكوَّنِ عِندَنَا لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ المفعُوْلَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ وَ الْاَكْلِ مَعَ الْمَاْكُوْلِ. وَلِاَنَّهُ لَوْ كَانَ نَفْسَ المكوَّنِ لَزِمَ ان يَّكُوْنَ المكوَّن مكوَّنًا مَخْلُوْقًا بِنَفْسِه ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ مكوَّنٌ بِالتَّكْوِيْنِ الَّذِىْ هُوَ عَيْنُهٗ فَيَكُوْن قَدِيْمًا مُسْتَغْنِيًا عَنِ الصَّانِعِ و هُوَ مُحَالٌ. و ان لَّا يَكُوْنَ لِلْخَالِقِ تَعَلُّقٌ بِالْعَالَمِ سِوٰى اَنَّهٗ اَقْدَمُ مِنْهُ قَادِرٌ عَلَيْهِ مَعَ غَيْرِ صُنْعٍ وَّ تَاثِيْرٍ فِيْهِ ضَرُوْرَةَ تَكَوُّنِه بِنَفْسِه وَ هٰذَا لَا يُوْجِبُ كَوْنَهٗ خَالِقًا وَالْعَالَمَ مَخْلُوْقًا فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِاَنَّهٗ خَالِقٌ لِّلْعَالَمِ وَ صَانِعُهٗ هذا خُلْفٌ. وَ اَن لَّا يَكُوْنَ الله تعالىٰ مُكَوِّنًا لِلْاَشْيَاءِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ لَا مَعْنىٰ لِلْمُكَوِّنِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِيْنُ وَ التَّكْوِيْنُ اِذَا كَانَ عَيْنَ المكوَّن لَا يَكُوْنُ قَائِمًا بِذَاتِ الله تَعَالىٰ. و اَن يَّصِحَّ الْقَوْلُ بِاَنَّ خَالِقَ سَوَادَ هٰذَا الْحَجَرِ اَسْوَدُ و هٰذَا الْحَجَرُ خَالِقٌ لِّلسَّوَادِ اِذْ لَا مَعْنىٰ لِلْخَالِقِ وَ الْاَسْوَدِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ و السَّوَادُ و هُمَا وَاحِدٌ فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ. **ترجمه:** او دا تکوین غیر دے د مکوّن نه زمونږه «ماتریدیه» په نیز باندی؛ ځکه چې فعل یقینا مغایر وی د مفعول خپل نه لکه ضرب د مضروب سره او اکل د ماکول سره. او بل پدی وجه که چرته تکوین عین مکوّن شی؛ نو لازم به شی دا چې مکوّن به پخپله مکوّن او مخلوق شی؛ د وجه د بداهت د دینه چې بیشکه دا به موجود وی د هغه تکوین په وجه باندی چې هغه عین دے د مکوّن سره، پس شو مکوّن قدیم مستغنی د صانع نه. او دا محال ده. او بل دا چې پاتی به نه شی د خالق دپاره څه تعلق د عالَم سره علاوه د دینه چې دا اقدم دے د عالَم نه او قادر دے په عالَم باندی بغیر د څه صنع او تاثیر نه په عالَم کښې؛ د وجه د بداهت د وجود د عالَم نه پخپله باندی. او دا نه لازموی کیدل د باری تعالیٰ خالق او عالَم له مخلوق پس نه صحیح کیږی دا وینا چې الله تعالیٰ خالق د عالَم دے او صانع د عالَم دے او دا خلاف ده د بداهت نه. او بل دا چې الله تعالیٰ به مکوّن «پیدا کونکے» د عالَم نه شی؛ د وجه د بداهت د دی خبری نه چې نشته دے معنی د مکوّن مګر دا چې قائم وی په هغې پوری تکوین. او تکوین چې کله عین شو د مکوّن سره؛ نو نه شو دا قائم په ذات د الله تعالیٰ پوری. او بل دا چې صحیح به شی دا خبره چې پیدا کونکے د توروالی د دی کانړی اسود

دے. او دا حجر «کانړے» خالق د سواد دے ؛ ځکه چې نشته معنی د خالق او أسود مګر دا چې قائم وی په هغې. بوری خَلَق او سَواد. او دا دواړه یو دی ؛ نو محل د دی دواړو هم یو شو.

تَشْرِیْحُ: ربط: چونکه بحث د صفت تکوین روان دے غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کول دی. او رد کول دی په اشاعرۇ باندی. مسئله اختلافیه دا ده چې د تکوین او مکوَّن په مینځ کښې کوم یو نسبت دے ؟ دوه مذهبه دی.

۱۔ اشاعره وائی: چې تکوین عین دے د مکوَّن سره. او مقصود د اشاعرۇ پدی قول سره اصل کښې انکار کول دی د استقلال د صفتِ تکوین نه لکه څنګه چې معتزله وائی چې صفات د باری تَعَالیٰ عین دی د باری تَعَالیٰ سره او مقصود ئې په اصل کښې انکار کول دی د صفات د باری تَعَالیٰ نه دغه شان اشاعره هم د تکوین او مکوَّن په مینځ کښې د عینیت قائل دی چې مقصود ئې نفی د صفت تکوین ده صفتِ مستقله.

۲۔ ماتریدیه وائی: چې تکوین غیر دے د مکوَّن نه ، ماتن رحمۃ اللہ علیہ چونکه د ماتریدی دے پس دے رد کوی په اشاعرۇ باندی چې: «و هو غیر المکون عندنا»

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیلین به ذکر کړی د دعوی د ماتریدیه دپاره «لان الفعل یغایر/ و لانه لو کان نفس المکون» سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراض به وکړی او تمهید به کیدی رد د دلائل د ماتریدیه ته. «و هذا کله تنبیه علی» سره. ﴿۳﴾.. توجیه د کلام د اشاعره به وکړی. «لکنه ینبغی للعاقل» سره. ﴿٤﴾.. یو بل مذهب د ماتریدیه به رانقل کړی «و أما کون کل من ذلک» سره. ﴿٥﴾.. رد به وکړی په دغه مذهب باندی «وفیه تکثیر للقدمآء جدا» سره.

قوله: لان الفعل یغایر: ۱۔ اول دلیل د ماتریدیه پیش کوی په خپله دعوی باندی. دعوی دا ده چې تکوین غیر دے د مکون نه. دلیل ئې په نمط د قیاس اقترانی سره ذکر کوی چې کبری ئې ذکر کړی ده او صغری مقدره ده. شکل به داسی شی چې «لان التکوین فعل «صغری» و الفعل یغایر المفعول «کبری» فالتکوین یغایر المفعول» «دلیل الصغری» واضح دے ؛ ځکه مخکښې تیر شوی دی چې «فعل ، تکوین ، ایجاد ، تخلیق ، تصویر وغیره» ټول تکوینات دی. «دلیل الکبری» شارح رحمۃ اللہ علیہ بطور تمثیل ذکر کړے دے چې «کالضرب مع المضروب والاکل مع الماکول» ځکه چې ضرب عبارت دے د وهلو نه ، او مَضْرُوْب عبارت دے د وهلے شوی نه. دغه شان أکل خوړل او ماکول خوړلے شوے خیز. او د دی فرق او تغایر ظاهر دے.

قوله: و لانه لو کان: دا دویم دلیل دے. دا دلیل په نمط د قیاس استثنائی دے چې په څلور اجزآء او تَوالِی باندی مشتمل دے چې هر یو تالی ئې مستقل دلیل دے.

قوله: لزم ان یکون المکون: ۱۔ که تکوین عین شی د مکون سره ؛ نو لازم به شی دا چې دغه مکوَّن به مخلوق او موجود بنفسه وی او تالی باطل مقدم ئې مثل دے. «دلیل الملازمه» شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی. «ضرورة انه مکوّن بتکوین الذی» یعنی دا خبره بدیهی ده چې دا مکوَّن په هغه تکوین باندی موجود دے چې هغه عین دے د دغه مکوَّن سره اوس تکوین خو قدیم دے او قدم د احد العینین مستلزم دے قدم د عین آخر لره پس مکوّن هم قدیم شو او کوم شئ چې قدیم وی هغه

مستغني وي د صانع نه ؛ ځکه دے په خپل وجود کښې محتاج الی الغیر نه وي. «دلیل بطلان التالی» ته شارح رحمة الله علیه په «و هو محال» سره اشاره کړې ده. یعني قدم د مکوَّن ممتنع او محال دے او دا خبره اتفاقي ده.

قوله: و أن لا یکون للخالق تعلق: ۲ـ که تکوین عین شي د مکوّن سره ؛ نو پاتې به نه شي د خالق دپاره تعلق د عالَم سره علاوه د دینه چې دا أقدم دے د عالَم نه او قادر دے پرې بغیر د صُنع او تاثیر نه په عالَم کښې او تالي باطل مقدم ئې مثل. «دلیل الملازمه» شارح رحمة الله علیه ذکر کوي «ضرورة تکونه» سره. یعني چې کله مکوَّن عین تکوین شو ؛ نو ظاهره ده چې دے به پخپله موجود او مکوَّن شوے وي او د دې په وجود کښې به د خالق دپاره هیڅ قسم دخله مداخلت تاثیر نه وي. لهٰذا خالق ته به خالق ویل هسې اعزازي شي او قِدم به کلّي مشکک شي چې په الله تَعَالیٰ به د دې اطلاق قوي وي په معنی د أَقْدَمْ باندې ؛ ځکه باري تَعَالیٰ پرې قادر دے. او په کائناتُ به ئې اطلاق ضعیف وي په معنی د نفس قدیم سره ؛ ځکه چې کائنات مقدور دي. «بطلان التالی» ته شارح رحمة الله علیه اشاره کړې ده په «هذا خلفٌ» سره یعني دا د عقل نقل دواړو نه خلاف خبرې دي.

قوله: و أن لا یکون الله تَعَالیٰ: ۳ـ که تکوین عین شي د مکون سره ؛ نو تکوین به قائم نه شي په باري تَعَالیٰ پورې او تالي باطل پس مقدم ئې مثل. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے. «دلیل الملازمه» شارح رحمة الله علیه ذکر کوي «ضرورة انه لا معنی للمکوِّن» سره. یعني دا خبره هم بدیهي ده چې مکوِّن «بکسر الواو» هغه ځاته وائي چې په هغې پورې تکوین قائم وي او کله چې تکوین عین شو د مکوَّن سره ؛ نو دا حادث شو ؛ ځکه چې مکوَّن حادث دے او حدوث د احد العینین مستلزم دے حدوث د عین آخر لره لهٰذا تکوین هم حادث شو او قیام د حوادث خو په واجب تَعَالیٰ پورې ممتنع دے لهٰذا تکوین به هم په ذات د باري تَعَالیٰ پورې قائم نه شي ، پس باري تَعَالیٰ مکوِّن د اشیآء نه شو او دا محال ده.

قوله: و أن یَّصِح القول بان خالق: ٤ـ جزء په جزئین باندې مشتمل دے د جزء اول حاصل دا دے: که تکوین عین شي د مکون سره ؛ نو صحیح به شي دا قول چې خالق د سواد د دې حجر أسود دے او تالي باطل مقدم ئې مثل دے. «دلیل بطلان التالی» خو ډیر ظاهر دے ؛ ځکه چې الله تَعَالیٰ په اعراضُ نه موصوف کیږي او سواد عرض دے. «دلیل الملازمه» دا دے چې خَلْق تکوین دے ، او سواد مکوَّن دے. کله چې تکوین عین شو د مکوَّن سره ؛ نو تکوین او سواد هم عینین شو ، او کله چې تکوین او سواد یو شو ؛ نو د دې محل هم یو شو. او تکوین خو قائم دے په ذات د الله تَعَالیٰ پورې ؛ نو سواد هم قائم بذاته تَعَالیٰ شو. او سَوَاد چې په چا پورې قائم وي هغه أسود وي لهٰذا باري تَعَالیٰ هم أسود شو.

دویم جزء ذکر کوي «و هذا الحجر خالق للسواد» یعني دا حجر به خالق د سواد وي او تالي باطل پس مقدم ئې مثل. «بطلان التالی» بیا ظاهر دے ؛ ځکه د الله تَعَالیٰ نه علاوه بل خوک خالق کیدل باطل دي. «دلیل الملازمه» شارح رحمة الله علیه ذکر کوي «اذ لا معنی للخالق» سره. یعني خالق هغه ځاته وائي چې خلق پورې قائم وي. بل طرف ته تکوین چې خلق دے عین دے د مکوَّن یعني

سواد سره. او سواد قائم دے په هذالحجر پورې ؛ نو خلق هم قائم شو په هذالحجر پورې او په چا پورې چې خلق قائم وی هغه خالق وی لهذا حجر خالق د سواد شو.

وَ هٰذَا كُلُّهٗ تَنْبِيْهٌ عَلٰى كَوْنِ الْحُكْمِ بِتَغَايُرِ الْفِعْلِ وَ الْمَفْعُوْلِ ضُرُوْرِيًّا ، لٰكِنَّهٗ يَنْبَغِيْ لِلْعَاقِلِ اَنْ يَّتَاَمَّلَ فِيْ اَمْثَالِ هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ وَ لَا يَنْسِبُ اِلَى الرَّاسِخِيْنَ مِنْ عُلَمَاءِ الْاُصُوْلِ مَا تَكُوْنُ اِسْتِحَالَتُهٗ بَدِيْهِيَّةً ظَاهِرَةً عَلٰى مَنْ لَّهٗ اَدْنٰى تَمْيِيْزٍ بَلْ يُطْلَبُ لِكَلَامِهٖ مَحْمَلًا يَصْلَحُ مَحَلًّا لِنِزَاعِ الْعُلَمَاءِ وَ خِلَافِ الْعُقَلَاءِ فَاِنَّ مَنْ قَالَ التَّكْوِيْنُ عَيْنُ الْمُكَوَّنِ اَرَادَ اَنَّ الْفَاعِلَ اِذَا فَعَلَ شَيْئًا فَلَيْسَ هٰهُنَا اِلَّا الْفَاعِلَ وَ الْمَفْعُوْلَ وَ اَمَّا الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَّكْوِيْنِ وَ الْاِيْجَادِ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ فَهُوَ اَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ يَحْصِلُ فِي الْعَقْلِ مِنْ نِسْبَةِ الْفَاعِلِ اِلَى الْمَفْعُوْلِ وَ لَيْسَ اَمْرًا مُحَقَّقًا مُغَايِرًا لِلْمَفْعُوْلِ فِي الْخَارِجِ وَ لَمْ يُرِدْ اَنَّ مَفْهُوْمَ التَّكْوِيْنِ بِعَيْنِهٖ هُوَ مَفْهُوْمُ الْمُكَوَّنِ لِتَلْزَمَ الْمُحَالَاتُ ، وَ هٰذَا كَمَا يُقَالُ اِنَّ الْوُجُوْدَ عَيْنُ الْمَاهِيَةِ فِي الْخَارِجِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ لِلْمَاهِيَةِ تَحَقُّقٌ وَ لِعَارِضِهَا الْمُسَمّٰى بِالْوُجُوْدِ تَحَقُّقٌ اٰخَرُ حَتّٰى يَجْتَمِعَا اِجْتِمَاعَ الْقَابِلِ وَالْمَقْبُوْلِ كَالْجِسْمِ وَالسَّوَادِ بَلِ الْمَاهِيَةُ اِذَا كَانَتْ فَكَوْنُهَا هُوَ وُجُوْدُهَا لٰكِنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ لِلْعَقْلِ اَنْ يُّلَاحِظَ الْمَاهِيَةَ دُوْنَ الْوُجُوْدِ وَ بِالْعَكْسِ. فَلَا يَتِمُّ اِبْطَالُ هٰذَا الرَّاْيِ اِلَّا بِاِثْبَاتِ اَنَّ تَكَوُّنَ الْاَشْيَاءِ وَ صُدُوْرَهَا عَنِ الْبَارِيْ تَعَالٰى يَتَوَقَّفُ عَلٰى صِفَةٍ حَقِيْقِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مُغَايِرَةٍ لِلْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ. **ترجمه:** او دا ټول خبردارے دے په دې چې مغايرت د حکم په مينځ د فعل او مفعول کښې بديهي او ضروري دے. ليکن مناسب ده د عقلمند دپاره چې سوچ وکړي په امثالُ د داسې مباحثُ کښې او نسبت ونکړے شي هغه پخته علم واله ته د علمآء د اصول نه د داسې خبرو چې د هغې استحاله بديهي او ظاهره ده هغه چا ته چې د هغې دپاره معمولي غوندې تميز هم وي ، بلکه طلب کولے به شي د هغوی د کلام دپاره يو داسې محَمل چې صلاحيت لري دپاره د نزاع د علمآء او د اختلاف د عقلاء ؛ ځکه هغه څوک چې دا وائي چې تکوين عين دے د مکون سره ، دوی اراده کړے دے پدې سره دا چې کله يو فاعل کوی يو څيز لره ؛ نو نه وی دلته "په خارج کښې" مګر فاعل او مفعول. او هر چې هغه معنی ده چې تعبير ترينه کيدے شي په تکوين او ايجاد سره يا د دې غوندې کښې پس دا امر اعتباري دے چې حاصليږي په عقل کښې د نسبت د فاعل نه مفعول ته او ندے امر متحقق مغاير د مفعول نه په خارج کښې ، او د دې مراد دا ندے چې مفهوم د تکوين بعينه مفهوم د مکوّن دے ګنې چې لازم شي محالات. او دا داسې ده لکه چې ويلے کيږي چې وجود عين ماهيت دے په خارج کښې پدې معنی چې نشته دے په خارج کښې د ماهيت دپاره تحقق او د عارض د دې دپاره چې مسمی دے په وجود سره بل تحقق ، تر دې چې دا دواړه جمع شي په خارج کښې په شان د اجتماع د قابل او مقبول لکه جسم او سواد شو "چې يو ځائے موجود دي" ، بلکه ماهيت چې کله موجود شي ؛ نو کون د دے بعينه وجود د دے دے ، ليکن دا دواړه متغاير دي په عقل "ذهن" کښې پدې معنی چې د عقل دپاره جائز دي دا چې ملاحظه "متصور" کړي ماهيت لره علاوه د وجود نه ، او بالعکس. پس نه تاميږي ابطال د دې رائی مګر په ثابتولو د دې چې تکوُّن د اشياء او صدور د دې د باري تعَالیٰ نه موقوف کيږي په يو داسې صفت چې حقيقي دے قائم دے په ذات د باري تعَالیٰ پورې مغاير دے د قدرت او اراده نه.

تَشْرِيْح: قوله: و هٰذا کله تنبيه: ۲۔ دفع د اعتراض کوی چې د فعل او مفعول په مينځ کښې مغايرت خو امر بديهي دے او د بديهيات دپاره څوک دلائل نه پيش کوی لهذا د ماتريديه دلائل پدې دعوی باندې بے ځايه دي ؟. **جواب:** شارح رحمة الله عليه فرمائي چې دا ټول تنبيهات دی دلائل ندی او په بديهيات باندې تنبيهات پيش کول صحيح دي ؛ ځکه کله بديهي خفي ګرځي چې په تنبيه سره ئې ازاله د خفا کيږي.

قوله: لكن ينبغي للعاقل: ۳۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره توجيه ذكر كوى دپاره د كلام د اشاعرؤ. خو د توجيه نه مخکښې يو تمهيد گدى. چونكه د شارح رحمۃ اللہ علیہ په نيز باندى پدى مسئله كښې رائى د اشاعرؤ راجح ده پدى وجه باندى د هغوى د دى كلام چې تكوين عين دے د مكوّن سره توجيه او دفاع كوى او ترجيح وركوى د دوى مذهب لره. وائى: چې په داسى مقاماتُ كښې د عقلمند خلقو دپاره مناسب ده چې غور او فكر وكړى او داسى خبرى چې هغه محال دى او داسى محال دى چې په استحاله كښې ئې څه شك شبه نشته علمآء راسخين ته د دى نسبت ونكړى؛ ځكه چې د علمآء د شان نه دا خبره نده چې هغوى په داسى ظاهر البطلان او ظاهر الاستحاله خبرو باندى قول وكړى، بلكه د علمآء نه كه چرته داسى خبرى ظاهر شى؛ نو د عقلمندو خلقو دپاره مناسب دى چې د هغى دپاره يو صحيح او معقول محمل وگورى چې د اختلاف او نزاع دپاره پكښې څه گنجائش خو وى.

قوله: فان من قال: د تمهيد نه پس د اشاعرؤ د كلام د توجيه حاصل دا دے چې اشاعره چې وائى: تكوين عين دے د مكون سره؛ نو د دوى مقصود د دى خبرى نه هيركيز دا ندے چې د دى دوارو په مينځ كښې اتحاد فى المفهوم دے لكه چې ستاسو گمان دے، بلكه د دوى مقصد دا دے چې فاعل كله يو فعل كوى لكه: «ضارب» په چا «ضرب» واقع كوى؛ نو په خارج كښې صرف ضارب او مضروب موجود وى او هغه معنى چې «ضَرَبْ» ورته وائى په خارج كښې هيركيز نه وى؛ ځكه چې دغه ضرب نسبت دے په مابين د ضارب او مضروب كښې، او نسبت امر اعتبارى عقلى وى چې په عقل كښې د فاعل او مفعول په مينځ كښې حاصليږى. دغه شان تكوين «فعل» هم د مكوِّن بكسر الواو «فاعل» او مكوَّن بفتح الواو «مفعول» په مينځ كښې يو نسبت او امر اعتبارى عقلى دے چې په ذهن كښې حاصليږى او په خارج كښې د مكوَّن نه علاوه دى لره څه وجود نشته. پس د اشاعرؤ د كلام مقصد دا شو چې د تكوين او مكوَّن د عينيت نه مراد اتحاد فى المفهوم ندے بلكه اتحاد فى الخارج دے. لهذا دغه مذكوره محالات نه لازميږى دا به هله لازميدلے چې مراد زمونږه اتحاد فى المفهوم وے.

قوله: و هذا كما يقال: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره دفع د استبعاد كوى. چې آيه داسى كيدے شى چې په خارج كښې شيئين يو شان او په ذهن كښې بل شان وى؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائى: آو لكه ماهيت او وجود شو. خلق وائى: چې په خارج كښې وجود د ماهيت عين ماهيت دے د دى مطلب دا ندے چې د ماهيت او وجود الماهيت مفهوم لغوى عين دى. بلكه د دى مقصد دا دے چې په خارج كښې داسى نده چې د ماهيت دپاره جدا تحقق دے او د وجود د دى دپاره چې عارض دے ماهيت ته جدا تحقق دے او دواړه په خارج كښې موجود دى په شان د قابل لكه «جسم» او مقبول لكه «سواد» شو چې يو ځائے موجود كيدے شى. بلكه د شئ چې په خارج كښې كون او حصول كيږى؛ نو د دى دغه كون به عين وجود د دى وى، په خارج كښې د ماهيت او د دى د وجود په مينځ كښې هيڅ فرق او مغايرت نشته، البته په ذهن او عقل كښې د دواړو په مينځ كښې غايرت او بيلتون شته پدى معنى چې ذهن دا كولے شى چې تصور د ماهيت وكړى بغير د وجود نه او بالعكس؛ ځكه ماهيت عبارت دے د «كون الشئ هو هو» نه او وجود عبارت دے د «كون الشئ فى

الخارج» نه اوس په ذهن کښې تصور د احدهما بغیر د آخر نه جائز دے. لهذا په ماهیت او وجود د دی کښې مغایرت باعتبار المفهوم او اتحاد فی الوجود الخارجی دے، هم دغه وجه ده چې د وجود حمل په ماهیت باندی صحیح او مفید دے لکه خلق وائی: «الماهیة موجودة» وجه دا ده چې د حمل صحت او مفید کیدلو دپاره تغایر فی المفهوم او اتحاد فی الخارج شرط دے او هغه په ماهیت او وجود کښې موجود دے. علی هذا القیاس په تکوین او مکوّن کښې هم تغایر بحسب المفهوم و العقل او اتحاد فی الخارج دے.

قوله: فلا یتم ابطال: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه تفریع کول دی په ماسبق بحث باندی. حاصل ئې دا دے چې کله مونږه دا ثابته کړه چې تکوین په خارج کښې د مکوّن نه څه غیر شئ ندے بلکه تکوین یو امر اعتباری عقلی دے؛ نو د ماتریدیه ذکر کرده دلائل خمسه د اشاعرؤ مذهب تر هغه وخت پورې نه شي باطل کولے تر څو چې دوی د باری تعالیٰ دپاره تکوین صفت مستقله ازلیه علاوه د اراده او قدرت نه ثابت نکړی. البته که دائی ثابت کړه؛ نو واقعی چې بیا د اشاعرؤ مذهب باطل دے خو ماتریدیه په خپلو دلائلُ سره صرف دومره ثابته کړه چې تکوین باعتبار المفهوم د مکوّن نه غیر دے او د دینه نه اشاعره انکار نه کوی.

و التَّحْقِیْقُ اَنَّ تَعَلُّقَ الْقُدْرَةِ عَلیٰ وَفْقِ الْاِرَادَةِ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ اِذَا نُسِبَ اِلَی الْقُدْرَةِ یُسَمّٰی اِیْجَادًا لَّهٗ وَ اِذَا نُسِبَ اِلَی الْقَادِرِ یُسَمّٰی الْخَلْقَ وَ التَّكْوِیْنَ وَ نَحْوُ ذٰلِکَ فَحَقِیْقَتُهٗ كَوْنُ الذَّاتِ بِحَیْثُ تَعَلَّقَتْ قُدْرَتُهٗ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِهٖ، ثُمَّ تَتَحَقَّقُ بِحَسَبِ خُصُوْصِیَّاتِ الْمَقْدُوْرَاتِ خُصُوْصِیَّاتُ الْاَفْعَالِ كَالتَّصْوِیْرِ وَ التَّرْزِیْقِ وَ الْاِحْیَاءِ و الْاِمَاتَةِ و غَیْرِ ذٰلِکَ اِلیٰ مَا لَا یَكَادُ یَتَنَاهٰی، وَ اَمَّا كَوْنُ كُلٍّ مِّنْ ذٰلِکَ صِفَةً حَقِیْقِیَّةً اَزَلِیَّةً فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهٖ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَا وَرَاءِ النَّهْرِ وَفِیْهِ تَكْثِیْرٌ لِّلْقُدَمَاءِ جِدًّا وَ اِنْ لَّمْ یَكُنْ مُتَغَایِرَةً، وَالْاَقْرَبُ مَا ذَهَبَ اِلَیْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْهُمْ وَ هُوَ اَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ اِلَی التَّكْوِیْنِ فَاِنَّهٗ اِنْ تَعَلَّقَ بِالْحَیٰوةِ یُسَمّٰی اِحْیَاءً و بِالْمَوْتِ اِمَاتَةً وَ بِالصُّوْرَةِ تَصْوِیْرًا وَ الرِّزْقِ تَرْزِیْقًا اِلیٰ غَیْرِ ذٰلِکَ فَالْكُلُّ تَكْوِیْنٌ وَ اِنَّمَا الْخُصُوْصُ بِخُصُوْصِیَّةِ التَّعَلُّقَاتِ.

ترجمه: او تحقیق دا دے چې تعلق د قدرت موافق د ارادے د وجود د مقدور سره په وخت د وجود د دی کښې چې کله نسبت د دی قدرت ته وشی؛ نو دیته ایجاد وائی. او چې کله ئې نسبت قادر ته وشی؛ نو مسمی کولے شی په خلق او تکوین وغیره سره. پس حقیقت د تکوین کیدل د ذات د باری تعالیٰ دی په داسی شان سره چې متعلق شی قدرت د هغے د وجود د مقدور سره په خپل وخت کښې. بیا متحقق کیږی په اعتبار د خصوصیاتُ د مقدورات سره خاص خاص افعال لکه: تصویر، ترزیق، احیآء، اِماتت، و غیره د دینه هغه چې نیزدی نده چې سر ته ورسیږی. او هر چې هر واحد د دینه صفت حقیقی ازلی کیدل دی؛ نو دا د هغه خبرو نه ده چې یواځے والے کړے دے پدی باندی بعض علمآء د ماورآء النّهر. خو پدیکښې تکثیر د قدمآء دے ډیر زیات، او نیز دی حق ته هغه ده چې تګ کړے دے هغی ته محققینُ د دوینه، او هغه دا چې مرجع د دی ټولو تکوین ته ده؛ ځکه چې که دغه تکوین متعلق شی د حیوة سره پس دا احیآء شوه او د موت سره اماتت او د صورت سره تصویر او د رزق سره ترزیق او د دینه علاوه نور. پس دا ټول تکوین دے او د نومونو خصوصیات د خصوصیت د تعلقاتُ په وجه دی.

تشریح: قوله: و التحقیق أن تعلق القدرة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره نفی د تکوین ده صفة حقیقیه مستقله فرمائی: چې تحقیقی خبره دا ده چې تکوین د قدرت او اراده نه علاوه بل صفت ندے بلکه الله تبارک وتعالیٰ چې د یو ممکن د وجود اراده وکړی؛ نو تعلق د قدرت موافق د ارادے د وجود د مقدور سره په وخت معین کښې چې وشی او د دی نسبت صفتِ قدرت

ته وشی دیته ایجاد وائی. او چې نسبت ئی قادر ذات ته وشیٔ پس دیته خلق او تکوین وائی. خلاصه دا شوه چې تکوین صفتِ مستقله حقیقیه نه دے بلکه امر اضافی دے په نسبتونو سره د دی نوم بدلیږی. بیا چونکه خاص خاص مقدورات او ممکنات دی د هر یو سره د تعلق جدا جدا نوم دے مثلا: د ژوند سره چې تعلق راشی دیته «احیآء» وائی. او چې د مرګ سره ئی تعلق راشی دیته «امانة» او د صورت او شکل سره «تصویر» او د رزق سره ورته «ترزیق» وائی. وغیره وغیره.

قوله: و امّا کون کل من ذٰلک: ۴ـ د ماتریدیه یو بل مذهب رانقل کوی. د صفاتُ په شروع کښې دا خبره واضح شوی ده چې په تعداد د صفات حقیقیه کښې اختلاف دے عند البعض دوه او عند الاشاعره اوه/۷ دی. او عند الماتریدیه اته/۸ دی ؛ ځکه عندهم تکوین مستقل صفت دے. خو په ماتریدیه کښې بعض علمآء د **ماوراء النهر**(۱) وائی: چې صفات الافعال لکه «**إحیآء ، إمانة ، ترزیق ، تصویر**» وغیره هم صفات حقیقیه ازلیه مستقله دی ، یعنی تکوینات خاصه چې څومره دی دا ټول صفات مستقله ازلیه دی.

قوله: و فیه تکثیر للقدمآء: ۵ـ دی عبارت سره شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په دغه ماتریدیه د ماورآء النهر باندی. چې د دوی مذهب صحیح ندے ؛ ځکه چې پدیکښې تکثیر د قدمآء ډیر زیات راځی اګر چې دغه قدمآء متغایره ندی «**کما مرَّ فی لَا هُوَ وَلَا غَیْرُہٗ**» چې څه غټ محال ورسره لازم شی خو نفس تکثر د قدمآء خو راځی چې منافی دے د توحید سره.

قوله: و الاقرب ما ذهب: په ماتریدیه کښې چې کوم محققین دی او هغوی وائی چې صفات حقیقیه ازلیه اته/۸ دی شارح رحمۃ اللہ علیہ په مقابله د هغه ماتریدیه کښې چې د ماورآء النهر سره تعلق ساتی د دغه محققین رائی لره ترجیح ورکوی. وائی: چې هغه ماتریدیه چې تکوین مستقل صفت شماری او باقی صفات الافعال صفتِ تکوین ته راجع کوی پدی شان چې دغه تکوین که د «**حیوٰة**» سره متعلق شی بس دیته «**إحیآء**» وائی. او چې د «**رزق**» سره متعلق شی پس دیته «**ترزیق**» وائی دغه شان دغه نور صفات الافعال واخله ، معلومه شوه د دغه ټولو صفات الافعالُ اصل تکوین دے او نومونه ئی چې بدلیږی دا خصوصیت د افعال په وجه باندی. حاصل دا چې په ماتریدیه کښې د محققین مذهب نسبتًا غوره دے ؛ ځکه چې پدیکښې تکثیر د قدمآء نه راځی.

---

(۱).. «ما وراء النهر» د وسط ایشیآء علاقه ده چې موجوده ازبکستان او تاجکستان او مغربی قازقستان پکښې شامل دی ، پدیکښې د وسط ایشیاء اهم ریاست ازبکستان دے چې د دی دارالخلافه «تاشقند» ده ، په علمی اصطلاح کښې دی خطے ته «ما ورآء النهر» وائی چې معنی ئی ده هغه علاقه چې د نهر «سین» نه اخوا ده. چې د «دریا آمو» او «دریاسیر» په مینځ کښې کومه علاقی دی هم دغه ترینه مراد دی. تر پنځه صدو پوری دا علاقه او خاص طور د دی مشهور ښارونه «سمرقند ، بخاری ، ترمذ ، خجند ، اشروسنه» وغیره د علوم اسلامیه بالخصوص د فقه حنفی مرکزونه پاتی شوی دی. دا علاقه د مشهورو بزرګانِ دین ، دانشورو ، ملنګانو او د اولیآء الله مدفن ، مسکن او د حصول علم ځائے دے لکه امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ ، صاحب الهدایة علامه برهان الدین المرغینانی رحمۃ اللہ علیہ ، فقیه ابو اللیث سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ غوندی اساطینِ العلم و الفضل هم دلته د علم زانګو زنګولی ده. او دلته کښې دفن دی. دا علاقه د کال ۱۹۱۷ نه تر ۱۹۸۰ پوری د روس په تسلط کښې وه اوس د ازبکستان حصه ده. د دینه مخکښې په کال ۱۲۱۹ کښې چنګیز خان د خوارزم شاهی سلطنت د فتح په موقع باندی دا علاقه په خپله قبضه کښې راوسته ، او بیا د خپل مرګ نه لګ مخکښې مغربی وسط ایشیا ئی خپل ځوی چغتائی خان ته حواله کړه چې په دغه علاقه باندی هغه چغتائی سلطنت قائم کړو. او امیر تیمورلنګ د ماورآء النهر سمرقند ښار د تیموری سلطنت دار الحکومت کرځولے وو.

تَفْصِيلُ صِفَةِ الْإِرَادَةِ

﴿وَ الْإِرَادَةُ صِفَةُ اللّٰهِ تَعَالىٰ أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ﴾ كَرَّرَ ذٰلِكَ تَاكِيْدًا وَ تَحْقِيقًا لِإِثْبَاتِ صِفَةٍ قَدِيْمَةٍ لِلّٰهِ تَعَالىٰ تَقْتَضِي تَخْصِيصَ الْمُكَوَّنَاتِ بِوَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ وَ فِي وَقْتٍ دُوْنَ وَقْتٍ. لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ أَنَّهُ تَعَالىٰ مُوْجِبٌ بِالذَّاتِ لَا فَاعِلٌ بِالْإِرَادَةِ وَ الْإِخْتِيَارِ. وَالنَّجَارِيَّةُ مِنْ أَنَّهُ مُرِيْدٌ بِذَاتِهِ لَا بِصِفَتِهِ. وَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ أَنَّهُ مُرِيْدٌ بِإِرَادَةٍ حَادِثَةٍ لَا فِي مَحَلٍّ. وَالْكَرَّامِيَّةُ مِنْ أَنَّ إِرَادَتَهُ حَادِثَةٌ فِي ذَاتِهِ. وَ الدَّلِيْلُ عَلىٰ مَا ذَكَرْنَا الْآيَاتُ النَّاطِقَةُ بِإِثْبَاتِ صِفَةِ الْإِرَادَةِ وَالْمَشِيَّةِ لِلّٰهِ تَعَالىٰ مَعَ الْقَطْعِ بِلُزُوْمِ قِيَامِ صِفَةِ الشَّيْءِ بِهِ وَ امْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالىٰ، وَأَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ وَ وُجُوْدُهُ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوْفَقِ الْأَصْلَحِ دَلِيْلٌ عَلىٰ كَوْنِ صَانِعِهِ قَادِرًا مُخْتَارًا، وَ كَذَا حُدُوْثُهُ إِذْ لَوْ كَانَ صَانِعُهُ مُوْجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ قِدَمُهُ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمُوْجِبَةِ.

ترجمه: او اراده صفت د الله تَعَالىٰ دے ازلي او قائم دے په ذات د الله تَعَالىٰ پورې. مکرر ئې کړو دا صفت دباره د تاکید او تحقیق د اثبات د صفت قدیمه د الله تَعَالىٰ دپاره چې تقاضا کوی د تخصیص د مکوَّناتُ په یوه طریقه علاوه د بلے طریقے نه او په یو وقت کښې علاوه د بل وقت نه. داسې نده لکه چې گمان کوی فلاسفه چې بیشکه الله تَعَالىٰ موجب بالذات دے نه دا چې فاعل بالاراده دے، او داسې هم نده لکه چې نجاریه گمان کوی چې بیشکه الله تَعَالىٰ مرید بذاته دے نه په اعتبار د صفت سره. او داسې هم نده لکه چې گمان کوی بعض معتزله چې الله تَعَالىٰ مرید دے په داسې اراده سره چې حادثه ده خو نه په یو محل کښې. او نه داسې لکه کرامیه گمان کوی چې بیشکه اراده د الله تَعَالىٰ حادثه ده په ذات د الله تعالی کښې، او دلیل په هغه څه چې مونږه ذکر کړه آیاتونه دی چې ناطق دی په ثابتولو د صفة د اراده او مشیئت باندی د الله تعالی دپاره، سره د یقین نه په لزوم د قیام د صفت د شئ په هغه شئ پورې او سره د یقین نه په امتناع د قیام د حوادثُ په ذات د باری تعالی پورې. او دغه شان نظام د دی عالَم او وجود د عالَم په وجه اوفق او اصلح باندی دلیل دے په کیدلو د صانع د دی باندی قادر، مختاره، او دغه شان حدوث د عالَم «هم دلیل دے په صفتِ اراده د الله تعالی باندی» ؛ ځکه که چرته وو صانع د دی موجب بالذات نو لازم کیدلو قدم د عالَم ؛ د وجه د بداهت د امتناع د تخلف د معلول د علة موجبه نه.

تَشْرِيْحْ: ربط: د مخکښې نه دا واضح ده چې ماتن رحمۃ اللہ علیه د دری صفاتُ «**کلام، تکوین، إراده**» تفصیل کولو ؛ ځکه چې پدیکښې خفا او اختلاف زیات وو، اوس هر کله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیه د تفصیل د صفتین نه په دغه دری صفات کښې ؛ نو شروع ئې وکړه په تفصیل د دریم صفت کښې چې اراده ده ؛ نو وائې: «**و الارادة صفة الله تَعَالىٰ**»

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیه : ﴿١﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «**کرر ذلک**» سره. ﴿٢﴾.. مقصد د صفت اراده به ذکر کړی «**تقتضی تخصیص**» سره. ﴿٣﴾..مخالفین د دی دعوی به ذکر کړی «**لا کما زعمت الفلاسفة**» سره. ﴿٤﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی په ثبوت د صفت اراده باندی «**و الدلیل علی ما ذکرنا**» سره.

قوله : کرّر ذلک: ۱ـ دفع د اعتراض کوی چې کله په شروع د بحث د صفاتُ کښې دا خبره معلومه شوه چې په صفات حقیقیه کښې اراده هم ده ؛ نو دوباره ذکر کولو ته ئې څه ضرورت وو ؟
جواب: شارح رحمۃ اللہ علیه په دوه طریقو سره جواب کوی «**تاکیدًا**» یعنی یو ئې د تاکید دپاره تکرار وکړو،

او دويم «و تحقيقًا» يعنى د تحقيق په غرض ئى په دويم ځل دا صفت ذكر كړو چې دا خه واضحه شى چې اراده مستقل صفت دے علاوه د علم او قدرت نه.

قوله: تقتضى تخصيص: ۲۔ دا خبره مخكښې تيره شوى ده چې صفتِ علم او صفتِ قدرت د بارى تَعَالىٰ د ټولو مكوّنات سره باعتبار الوجود و العدم يو شان تعلق ساتى پدى شان سره چې يو حالت لره په بل حالت باندى ترجيح نه وى مثلا: وجود د مكوّن لره په عدم ترجيح نه وى او بالعكس. خو بيا هم بعض مكوّنات موجود شى «لكه د زيد ځوے كيدل» او په يو خاص صفت باندى موجود شى «لكه خائسته صورته» او په يو خاص وقت كښې موجود شى «لكه د ورځے» او دا خو ترجيح بلا مرجح ده چې محال او باطل ده. لهذا معلوميږى چې يو بل صفت شته دے چې هغه صفت مرجحه دے پدى شان چې وجود لره په عدم، او خائيسته صورت لره په بد صورتئ، او ورځ لره په شپه باندى ترجيح وركړى. او هغه صفت ندے مگر اراده. پس اراده صفت مستقله ازليه چې د علم او قدرت نه علاوه ثابت شو.

قوله: لا كما زعمت الفلاسفة: ۳۔ مخالفين د دعوى ذكر كوى او ضمنًا وجهِ د دى ذكر كوى چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ تكرار پدى وجه وكړو چې رد د فِرق ضاله وشى. اول په دغه مخالفين كښې فلاسفه دى. دعوى ئى دا ده چې الله تَعَالىٰ موجب بالذات دے نه فاعل بالاختيار، يعنى ټول اشياٴ د بارى تَعَالىٰ نه صادر دى په طريقے د ايجاب او اضطرار سره پدى شان چې د بارى تَعَالىٰ دپاره په صدور د دغه اشياٴ كښې اراده او اختيار لره هيڅ قسم دخله نشته. دليل دا پيش كوى چې كه د الله تَعَالىٰ دپاره اختيار او اراده ثابته شى؛ نو تپوس كوو چې دغه اراده حادثه ده كه قديمه؟ هر صورت باطل دے. كه اراده حادثه شى؛ نو الله تَعَالىٰ به محل د حوادثُ وګرځى او دا محال ده. او كه قديمه شى؛ نو پس د حصول د مراد نه به دغه اراده زائله كيږى ورنه تخلف د ارادے د الله تَعَالىٰ نه لازميږى، او چې اراده زائله شوه پس لازم شو زوال د قديم او دا هم باطل ده. يا دليل داسى پيش كوى چې الله تَعَالىٰ فاعل بالاختيار ندے بلكه باعل بالايجاب دے؛ ځكه چې الله تَعَالىٰ فاعل بالاختيار والاراده كيدل مستلزم دى محال لره، او مستلزم د محال محال وى لهذا الله تَعَالىٰ لره صفت اراده ثابتيدل هم محال دى. دليل د كبرى خو واضح دے. دليل د صغرى دا دے چې كه بارى تَعَالىٰ لره صفت اراده ثابت شى؛ نو مونږه تپوس كوو چې مثلا د زيد د وجود سره تعلق د صفت اراده په تقاضا د ذات د مخلوق سره ده كه نه دغه اراده مستند ده دويمے ارادے ته؟ كه اول صورت مراد وى؛ نو لازميږى تُخلف. **«لان فى هٰذه الصورة يصير الواجب فاعلا موجبا و مضطرًا»** او كه ثانى صورت مراد شى؛ نو لازم به شى تسلسل. معلومه شوه چې د واجب تَعَالىٰ دپاره صفت اراده هډو ثابت ندے بلكه الله تَعَالىٰ فاعل بالايجاب دے.

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ وائى: چې دا د فلاسفؤ زعم دے او د الله تَعَالىٰ دپاره اراده صفت ثابت دے. د دليل اول نه جواب دا دے چې اراده د بارى تَعَالىٰ قديمه ده او پس د حصول د مراد نه صفت اراده د بارى تَعَالىٰ نه زائله كيږى بلكه تعلق د ارادے د دغه مراد نه زائل شى. او تعلق د ارادے حادث دے لهذا زوال د قديم نه لازميږى. او د دويم دليل نه جواب دا دے چې د الله تَعَالىٰ دپاره اراده ثابته ده نه په تقاضا د ذات د مخلوق سره او نه مستند ده بلے ارادے ته؛ ځكه چې اراده

مابها الترجیح صفت دے او مابها الترجیح دویم مرجح ته محتاج نه وی ، لکه تشخصات چې مابها التعین دی ؛ نو دا بخپله تعین ته محتاج ندی.

قوله: و النّجاریه من أنه: دویم مخالفین د دعوی نجاریه (۱) دی چې منسوب دی حسین بن محمد النجار ته ، د دوی موقف دا دے چې الله تَعَالیٰ مرید بذاته دے ، یعنی صفت اراده عین ذات د واجب تَعَالیٰ دے د واجب نه غیر بل څیز او مستقل صفت ندے ، یعنی نجاریه د صفت د اراده د عینیت قائل دی ، او فلاسفه د ټولو صفاتُ د عینیت قائل دی ، لهذا دا اعتراض دفع شو چې دِ نجاریه او فلاسفه مذهب خو یو دے ؛ نو دا ئی مستقل ولی ذکر کړه په رد کښې خو د فلاسفوُ په جنب کښې په دوی باندی هم رد وشو؟ جواب وشو چې نجاریه صرف د صفت اراده د عینیت قائل دی. **جواب:** د نجاریه دعوی هم باطله ده ؛ ځکه مونږه دا ثابته کړه چې اراده صفت دے او صفت د شئ عین د شئ نه شی کیدے . دویم که اراده عین شی د الله تَعَالیٰ سره ؛ نو د دی مطلب به دا وی چې الله تَعَالیٰ «**مُکرَه ، سَاهِی ، مَغلُوب** » ندے. او دا محال ده ؛ ځکه بیا به غیر مرید شئ هم مرید شی. کما مر.

قوله: و بعض المعتزلة: دریم مخالفین د دعوی بعض معتزله لکه «**أبو علی الجبائی ، عبد الجبار المعتزلی**» وغیره دی. د دوی موقف دا دے چې الله تَعَالیٰ مرید دے په داسې اراده سره چې هغه حادثه ده. دویم دا چې دغه صفت اراده بَذاتِ خود قائم ده. د اولی خبری دلیل دا وائی چې که اراده حادثه نه شی ؛ نو لازم به شی تعدد د قدماء. او د دویمے خبری دلیل دا وائی: چې که اراده بَذاتِ خود قائمه نه شی بلکه په باری تَعَالیٰ پوری قائمه شی ؛ نو باری تَعَالیٰ به محل د حوادثُ وګرځی او دا دواړه خبری باطل دی. **جواب:** د دوی د دعوی تردید مخکښې شوے دے چې صفت د شئ قائم بالشئ وی لهذا د صفت ارادے دپاره قیام بَذاتِ خود ممکن ندے ، بیا چونکه اراده صفت قدیمه دے لهذا واجب تَعَالیٰ محل د حوادث هم نه شی ګرځیدلے.

قوله: و الکرامیه من أن: څلورم مخالفین د دعوی کرامیه دی. د دوی موقف دا دے چې د الله تَعَالیٰ دپاره صفت اراده ثابت ده خو قدیمه نده بلکه حادثه ده ، او الله محل د حوادثُ ګرځیدل باطل ندی. **جواب:** د دوی مخکښې جواب شوے دے چې صفات د باری تَعَالیٰ ټول قدیم دی الله تَعَالیٰ محل د حوادثُ ګرځیدل بالاتفاق باطل دی.

قوله: و الدلیل علی ما ذکرنا: ؛۔ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپل موقف باندی پنځه دلائل ذکر کوی چې پدی سره به د دغه فرق ضاله مبتدعینُ کامل تردید هم وشی. اولنے دلیل «**الایات الناطقة**» یعنی هغه آیاتونه چې په هغی کښې د باری تَعَالیٰ دپاره اثبات د صفت اراده او مشیت

---

(۱).. النجارية فرقة من غلاة المرجئة أتباع أبو عبد الله الحسين بن محمد النجار فی عصر المامون ، و لد و نشأ فی مدينة قم ، و كان حائكا فی دار الطراز و كان سبب موته حزنا على مناظرته مع النظام شيخ المعتزلة توفی ۲۲۰ هـ. والنجارية ضلت فی باب الايمان والصفات و القدر ، و هم يقولون ان الايمان يزيد ولا ينقص ، و وافقوا المعتزلة فی نفی الصفات و التوحيد و باب الارادة الا انهم خالفوهم فی القدر و قالوا بالارجاء كما وافقوا الاشاعرة فی مسئلة الكسب ، و زعموا ان الله تعالی بكل مكان من غير حلول ولا جهة ، و انه متكلم بمعنی انه لم يزل غير عاجز عن الكلام و أن كلام الله تعالی محدث مخلوق بائن عن الله تعالی خلقه فی جسم من الاجسام. انظر: ﴿الفرق بين الفرق للبغدادی ص ۲۰۹ ، الملل و النحل: ۸۹/۱﴾

شوے دے لکه: يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة: ١٨٥] إِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ [الحج: ١٤] وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ [القصص: ٦٨] وغيرها. لهذا د فلاسفه او نجاريه تردید وشو چې دوی صفت اراده عین وائی د باری تَعَالیٰ سره.

قوله: مع القطع بلزوم: دویم دلیل ذکر کوی چې کوم صفت د چا دپاره ثابت شی د هغی صفت قیام به هم په هغه چا پورې وی چې چالره ثابت وی ؛ ځکه دا قانون بار بار تیر شوے چې"زَيْدٌ عَالِمٌ" به هله صحیح وی چې مبدأ الاشتقاق د عالِم چې علم دے په زید پورې قائم وی. لهذا د معتزلو د مذهب هم تردید وشو.

قوله: و امتناع قيام الحوادث: دریم دلیل ذکر کوی چې په باری تَعَالیٰ پورې قیام د حوادثُ محال دے ، پس معلوم شوه چې صفت اراده د باری تَعَالیٰ د عامو صفاتُ په شان قدیم صفت دے ، لهذا د کرامیه خبره صحیح نده چې اراده د باری تَعَالیٰ حادثه ده.

قوله: و ایضا نظام العالم: څلورم دلیل ذکر کوی او دا دلیل عقلی دے. چې ټول خلق پدی خبره متفق دی چې الله تَعَالیٰ نظام د عالَم په یو بهترین او خائسته طریقے پیدا کړے دے ، د عالَم پیدائش په نمط عجیب باندی پخپله د دی خبری دلیل دے چې د دی چلونکے قادر مطلق مختار ذات دے ؛ ځکه بلا قصده او بلا اختیاره هیڅ څوک هم یو عجیب ، غریب څیز معرضِ وجود ته نه شی را ویستلے پاتی لا دا چې بیشماره عجائبات د هغه نه صادر شی.

قوله: و كذا حدوثه: پنځم دلیل ذکر کوی. دا هم دلیل عقلی دے. چې حدوث د عالَم (چې مونږه مخکښې په براهینِ قاطعه سره ثابت کړے دے) پدی خبره باندی دال دے چې صانع د عالَم مختار دے ؛ ځکه چې که صانع د عالَم موجب بالذات او منلے شی او دا او ویلے شی چې صدور د عالَم د واجب تَعَالیٰ نه **بالاضطرار لا بالاختیار** شوے د ے ؛ نو بیا خو به عالَم قدیم وی ؛ ځکه تخلف د معلول د علت موجبه نه جائز ندے لهذا د عالَم چې معلول دے د دی تخلف به هم د صانع نه چې علت موجبه دے ناجائز وی پس خود بخود به عالَم ته قدیم وائی. معلومه شوه چې الله تَعَالیٰ فاعل بالاختیار دے نه فاعل بالایجاب ، او دا چې صفت اراده ثابت دے د باری تَعَالیٰ دپاره چې ازلی حقیقی صفت دے ، او د فلاسفه ، نجاریه ، معتزله ، او کرامیه نظریات باطل دی.

بَيَانُ صِفَةِ رُؤْيَةِ اللهِ تَعَالیٰ

﴿وَرُؤْيَةُ اللهِ تَعَالیٰ﴾ بِمَعْنَى الْإِنْكِشَافِ التَّامِّ ﴿بِالْبَصَرِ﴾ وَ هُوَ مَعْنَى إِثْبَاتِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ وَ ذٰلِكَ أَنَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْبَدْرِ ثُمَّ اغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُنْكَشِفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لٰكِنَّ انْكِشَافَهُ حَالَ النَّظَرِ إِلَيْهِ أَتَمُّ وَ أَكْمَلُ وَ لَنَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ حِينَئِذٍ حَالَةٌ مَخْصُوصَةٌ هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالرُّؤْيَةِ ﴿جَائِزَةٌ فِي الْعَقْلِ﴾ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا خُلِّيَ وَ نَفْسُهُ لَمْ يَحْكُمْ بِامْتِنَاعِ رُؤْيَتِهِ مَا لَمْ يَقُمْ لَهُ بُرْهَانٌ عَلَى ذٰلِكَ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ وَ هٰذَا الْقَدْرُ ضَرُورِيٌّ فَمَنِ ادَّعَى الْإِمْتِنَاعَ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ. **ترجمه:** او لیدل د الله تَعَالیٰ په معنی د

بوره ښکاره کیدلو سره په سترګه باندې، او دا معنی د اثبات د شئ ده لکه چې څنګه وي په واقع کښې په حاسه د بصر سره. او دا د دې وجه نه چې بیشکه کله مونږه اوګورو د خوارلسمې سپوږمۍ ته، او سترګې پټې کړو؛ نو پس نشته دے څه پټ والے پدیکښې چې دا سپوږمۍ اګر چې مونږه ته ښکاری په دواړه حالتونو کښې، لیکن انکشاف د دې په حالت د کتلو کښې دغه ته اتم او اکمل وي، او زمونږه دپاره په نسبت سره دغه سپوږمۍ ته یو حالت مخصوصه وي چې مسمی کولے شي په رؤیة سره. ممکن دے په عقل کښې، پدې معنی چې بیشکه عقل کله پریږدے او نفس د دې "یعنی خلّی بالطبع" نو حکم نه کوي په امتناع د دې باندې تر څو چې نه وي قائم شوے د دې سره دلیل پدې باندې. سره د دینه چې اصل عدم د دلیل دے، او دومره قدري خبره بدیهي ده پس خوک چې دعوی کوي په امتناع د رؤیت باندې پس په هغه باندې دلیل لازم دے.

تَشْرِیْح: ربط: بحث د صفاتُ د باری تَعَالیٰ شروع دے، تر دې ځایه پورې هغه صفات ذکر شو چې قائم وو په الله تَعَالیٰ پورې او تعلقه ئې د ممکناتُ سره وه، اوس هغه صفت ذکر کوي چې قائم دے تر ممکن پورې او تعلقه ئې د باری تَعَالیٰ سره ده. یعنی ممکن رائی او باری تَعَالیٰ مرئی واقع شي؛ نو وائي: "**ورؤیة الله تَعَالیٰ**" بیا په مسئله د رؤیة د باری تَعَالیٰ کښې اختلاف دے. ۱ـ د معتزلؤ رائی دا ده چې رؤیة د باری تَعَالیٰ ممتنع دے فی الدنیا والاخرة. ۲ـ اهل السنة والجماعة وائي: رؤیة د باری تَعَالیٰ ممکن دے فی الدنیا او واجب دے فی الاخرة. ماتن رحمۃ اللہ علیہ دعوی د اهل السنة والجماعة ذکر کړی کړی ردًا علی المعتزلة پس فرمائي: "**ورؤیة الله تَعَالیٰ جائزة فی العقل واجبة بالنقل**"

قوله: بمعنی الانکشاف التام: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره دفع د اعتراضین ده. ۱ـ چې رؤیة په معنی د علم سره هم راځی کمال قال تَعَالیٰ: **اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ** ﴿الفیل:۱﴾ لهذا دلته به هم دا معنی مراده وي حلانکه دا خو صحیح نده؛ ځکه چې پدیکښې د چا اختلاف نشته؟ **جواب:** مراد د رؤیة نه علم ندے بلکه "**اِنْکِشَاف تام**" مراد دے چې رؤیة بصری دے. ۲ـ دلته به مراد د رؤیة نه رؤیة د باری تَعَالیٰ وي مونږه لره؛ ځکه رؤیة به مصدر مبنی للفاعل وي او مضاف به وي په طرف د فاعل باندې حلانکه معتزله خو رؤیة د باری تَعَالیٰ مونږه لره مني؟ **جواب:** رؤیة مصدر د فعل مجهول دے چې مضاف دے په طرف د مفعول باندې. مراد پدې سره د الله ښکاره کیدل دي مونږه ته چې باری تَعَالیٰ مرئی او انسانان رائی واقع شي؛ ځکه چې محل د نزاع هم دا خبره ده. پاتې شو رؤیة د باری تَعَالیٰ مونږه لره؛ نو پدیکښې د چا اختلافات نشته.

قوله: بالبصر : ماتن رحمۃ اللہ علیہ اشاره کوي دیته چې مراد د رؤیة نه رؤیة قلبي ندے بلکه رؤیة بصری دے.

قوله: و هو معنی اِثبات الشّیء: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره دفع د بل اعتراض ده. چې مراد به د "بَصَرْ" نه عقل وي؛ ځکه "بَصَرْ" په معنی د عقل سره هم راځی کما قال تَعَالیٰ: **إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ** ﴿آل عمران: ۱۳﴾ نو دلته به هم دا معنی مراده وي او پدیکښې هم د چا اختلاف نشته؟ **جواب:** مراد د رؤیة نه رؤیة عقلي ندے بلکه ادراک په حاسة البصر سره دے لکه څنګه چې په نفس الامر او واقع کښې عام اشیاء مونږه ته ښکاری.

قوله: و ذلک انا اذا نظرنا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره تمثیل وړاندې کول دي د اِنکشاف تام، او فرق به ذکر کړی په مینځ د انکشاف تام او انکشاف ناقص کښې، او دا به

واضح کړی چې زمونږه مراد د رؤية نه رؤية بمعنی الانکشاف التام دے لا بمعنی الانکشاف الناقص. په عبارت د شارح رحمۃ اللہ علیہ کښې د «ذٰلِکَ» مشارالیه «انکشاف التام» دے. حاصل د تمثیل دا دے چې رؤية په درې قسمه دے. ۱۔ رؤية علمي. (دا شارح رحمۃ اللہ علیہ ندے ذکر کړے) ۲۔ رؤية بمعنی الانکشاف التام. ۳۔ رؤية بمعنی الانکشاف الناقص. مثلا: تاته چا او ویل چې د څوارلسمے سپوږمۍ غونډه منډه وی او تکه سپینه روښانه وی، پدی وضاحت سره ستا د څوارلسمے په سپوږمۍ باندې رؤية علمي او رؤية قلبي راغے. بیا دی د څوارلسمے سپوږمۍ په سترګو ولیدله او بیا دی سترګې پټې کړې. پدی دواړه صورتونو کښې «حال النظر الیه ، و حال اغماض العینین عنه» تاته دغه سپوږمۍ منکشف ده. خو فرق دا دے چې په سترګو ورته ګورې په دغه وخت کښې چې کوم انکشاف دے دغه انکشاف تام دے په نسبت د هغه انکشاف چې د پټو سترګو په حالت کښې دے ؛ ځکه هغه ناقص انکشاف دے. پس مونږه چې په سترګو سپوږمۍ ته ګورو او زمونږه دپاره یو کیفیتِ مخصوصه د هغې سره پیدا کیږي چې ورته رؤية وائی هم دغه زمونږه مراد دے په دعوی د رؤية د باری تَعَالیٰ کښې.

﴿فائدة﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ چې کوم مثال ذکر کړو پدیکښې ده اقتباس کړے دے د یو حدیث نه چې امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ په روایت د ابو هریره رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ نقل کړے دے ، هغه دا چې یو ځل صحابه کرامُ د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه تپوس وکړو چې «هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟» یعنی مونږه به د قیامت په ورځ باندې خپل رب لره وینو ؟ نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ جواب ورکړو «هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟» آیه تاسو یو بل ته ضرر رسوئ په سپوږمۍ لیدلو کښې د څوارلسمے په شپه باندې ؟ صحابه کرامُ او ویل: «لَا يَا رَسُولَ اللهِ. الحدیث الی اخره» په آخر کښې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او فرمایل: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذٰلِكَ» ﴿صحیح البخاری:۹/ ۱۲۸﴾

قوله: جائزةٌ فی العقل: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره بیان د عقد حمل دے ؛ ځکه دا عبارت خبر دپاره د ماقبل مبتدا «ورؤية الله بـبصر» دے. حاصل المعنی دا شو چې رؤية د باری تَعَالیٰ عقلا ممکن دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «بمعنی ان العقل» سره. ﴿۲﴾.. دفع د یو بل اعتراض به وکړی «مع أن الاصل عدمه» سره. ﴿۳﴾.. دوه قسمه دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «و قد استدل اهل الحق» سره. ﴿٤﴾.. تفصیل د دلیل عقلی د اهل الحق به وکړی «تقریر الاول» سره. ﴿۵﴾.. کوم اعتراضات چې په دلیل عقلی راځی د هغې دفعیات به ذکر کړی «و یتوقف امتناعها» سره. ﴿٦﴾.. تفصیل د دلیل نقلی به وکړی «و تقریر الثانی» سره. ﴿۷﴾.. په دلیل نقلی چې کوم اعتراضات دی د هغې دفعیات به وکړی «و قد اعترض علیه بوجوه» سره.

قوله:بمعنی أن العقل: ۱۔ دفع د اعتراض کوی چې ته وائی «جائزة فی العقل» دا عبارت صحیح ندے ؛ ځکه چې جواز په معنی د امکان سره دے او «فی» دپاره د ظرفیت راځی ؛ نو «العقل» ظرف شو ؛ نو معنی دا چې رؤية د باری تَعَالیٰ په عقل کښې ممکن دے ، یعنی عقلی رؤية جائز دے او د دینه خو معتزله انکار نه کوی ؛ نو دا په هغوی رد څنګه شو؟ جواب: د «جائزة فی العقل» دغه

مطلب ندے بلکه د رؤیة د جواز عقلي معنی دا ده چې عقل لره د شواغل او خارجي موانعُ او اثراتُ نه او د شائبة الوهم نه مخلی فرض کړے برابره خبره ده که دغه موانع شرعي وي او که غیر شرعي وي ؛ نو عقل به هرګز هم د رؤیت د باری تَعَالیٰ د مُحال والی حکم ونه لګوی تر څو چې په استحالے د رؤیة د باری تَعَالیٰ دلیل قائم نه کړے شي او کله چې دلیل قائم کړے شي ؛ نو بیا به مجبورًا دا تسلیمولے شي چې رؤیة د باری تَعَالیٰ ممتنع دے.

قوله: مع اَنّ الْاَصْلَ عَدَمُهٗ: ۲۔ دفع د بل اعتراض کوی چې ممکن ده چې دلیل قائم وي په امتناع الرؤیة باندی او تا ته نه وي معلوم ؟ **جواب:** اصل عدم د برهان دے ؛ وجه دا ده چې د واجب تَعَالیٰ نه علاوه په کل اشیاء کښې اصل عدم دے او وجود ورته روسته ثابتیږی په طریقے د عروض سره ، او دلیل د عدمی دعوی دپاره نه وي بلکه د وجودی دعوی دپاره وي. دویم دا چې سره د دینه چې اهل السنة والجماعة په امکان الرؤیة باندی قائل دی چې یوه عدمی دعوی ده خو دوی بیا هم په خپله دعوی دلائل قائم کړی دی لکه چې تفصیل ئې روسته راروان دے ، د دینه معلومیږی چې په امتناع الرؤیة باندی هیڅ قسم دلیل نشته ، اوس کله چې په امتناع الرؤیة باندی هیڅ قسم دلیل نشته او په امکان باندی دلائل شته ؛ نو عقل به څنګه حکم په امتناع الرؤیة باندی ولګوی. او بس دا زمونږه دپاره کافی ده اوس څوک چې د امتناع دعوی کوی پس په هغوی باندی دلیل قائمول لازم دی.

بَیَانُ دَلَائِلِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

وَقَدِ اسْتَدَلَّ اَهْلُ الْحَقِّ عَلٰی اِمْکَانِ الرُّؤْیَةِ بِوَجْهَیْنِ عَقْلِیٌّ و سَمْعِیٌّ. تَقْرِیْرُ الْاَوَّلِ اِنَّا قَاطِعُوْنَ بِرُؤْیَةِ الْاَعْیَانِ وَ الْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ اِنَّا نُفَرِّقُ بِالْبَصَرِ بَیْنَ جِسْمٍ وجِسْمٍ وعَرَضٍ وَ عَرَضٍ وَلَا بُدَّ لِلْحُکْمِ الْمُشْتَرَکِ مِنْ عِلَّةٍ مُشْتَرَکَةٍ وَهِیَ اِمَّا الْوُجُوْدُ اَوِ الْحُدُوْثُ اَوِ الْاِمْکَانُ اِذْ لَا رَابِعَ یَشْتَرِکُ بَیْنَهُمَا ، وَ الْحُدُوْثُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُوْدِ بَعْدَ الْعَدَمِ ، وَالْاِمْکَانُ عَنْ عَدَمِ ضَرُوْرَةِ الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَا مَدْخَلَ لِلْعَدَمِ فِی الْعِلِّیَّةِ فَتَعَیَّنَ الْوُجُوْدُ وَ هُوَ مُشْتَرَکٌ بَیْنَ الصَّانِعِ وَغَیْرِه فَیَصِحُّ اَنْ یُّرٰی مِنْ حَیْثُ تَحَقُّقِ عِلَّةِ الصِّحَّةِ وَهِیَ الْوُجُوْدُ. و یَتَوَقَّفُ اِمْتِنَاعُهَا عَلٰی ثُبُوْتِ کَوْنِ شَیْءٍ مِنْ خَوَاصِ الْمُمکِنِ شَرْطًا اَوْ مِنْ خَوَاصِ الْوَاجِبِ مَانِعًا وَ کَذَا یَصِحُّ اَنْ یُّرٰی سَائِرَ الْمَوْجُوْدَاتِ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَ الطُّعُوْمِ و الرَّوَائِحِ وَ غَیْرِ ذٰلِکَ وَ اِنَّمَا لَا یُرٰی بِنَاءً عَلٰی اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَمْ یَخْلُقْ فِی الْعَبْدِ رُؤْیَتَهَا بِطَرِیْقِ جَرْیِ الْعَادَةِ لَا بِنَاءً عَلٰی اِمْتِنَاعِ رُؤْیَتِهَا. **ترجمه:** او بیشکه دلیل نیولے دے اهل الحق په امکان د لیدلو د باری تَعَالیٰ باندی په دوه طریقو سره. عقلی ، او نقلی. تقریر د اول دلیل دا دے چې مونږه یقین کوو په لیدلو د اعیانُ او اعراضُ باندی ، د وجه د بداهت د دی خبری نه چې مونږه فرق او امتیاز کوو په سترږو باندی په مینځ د یو جسم او بل جسم کښې ، او د یو عرض او بل عرض کښې. او لابدی ده د حکم مشترک دپاره ځ علت مشترکه نه ، او هغه علت مشترکه یا وجود دے یا حدوث دے او یا امکان دے ؛ ځکه چې نشته دے څلورم شئ مشترک په مینځ د دی دوارو کښې. او حدوث عبارت دے د وجود بعد العدم نه ، او امکان عبارت دے د عدم ضرورة الوجود و العدم نه ، او نشته دے دخله دپاره د عدمی په علتیت کښې. پس متعین شو وجود ، او دغه وجود مشترک دے په مینځ د صانع او غیر د صانع کښې پس صحیح «ممکنه» ده چې الله تَعَالیٰ دی ولیدلے شي. او

موقوف کيږي امتناع د رؤيت په کيدلو د شئ د خواص د ممکن نه شرط کيدل ، يا د خواص د واجب نه مانع کيدل. او دغه شان ممکن ده چې وليدلے شي ټول موجودات د اوازونو او د خوندنو او بويونو وغيره اشيآء نه ، او بيشکه دا نه ليدلے کيږي بنا پدې چې ندے پيدا کړے الله تَعَالیٰ په بنده کښې رؤيت د دې په طريقے د عادت جاري کيدو سره ، نه بنا پدې چې رؤيت د دې ممتنع دے.

قوله: و قد استدلّ اَهْلُ الحَقّ: ۳۔ غرض د شارح رحمۃ الله عليه د اهل الحق يعنى اهل السنة والجماعة دپاره د دلائلُ سلسله شروع کول دي. شارح رحمۃ الله عليه په دوه قسمه دلائل ذکر کړي ۱۔ عقلي. ۲۔ نقلي. او په دغه دلائلُ چې کوم تحفُّظات او شبهات دي د هغې دفعيات به وکړي.

تَقْرِيْرُ الدَّلِيْلِ الْعَقْلِيّ

قوله: تقرير الاول: ٤۔ تفصيلي بيان د دليل عقلي کوي. حاصل ئې دا دے چې مونږه ته په رؤيت د بعض اعيان «**موجودات خارجيه**» او اعراض «**قائم بالغير اشيآء**» باندې يقين دے ؛ ځکه چې مونږه يقينا د دوه جسمونو په مينځ کښې فرق کوو چې مثلا دا لرګے دے او دا وسپنه ده. دغه شان د دوه اعراض په مينځ کښې فرق کوو چې مثلا دا سپين رنګ دے او دا تور رنګ دے. اوس رؤيت حکم په مينځ د أعيان او أعراض کښې مشترک شو ، او هر حکم چې مشترک وي په مينځ د. شيئين کښې د هغې دپاره لابدې وي د علت مشترکه نه ، يعنى د معلول مشترکه دپاره علت مشترکه ضروري دے. اوس مونږه چې غور وکړو ؛ نو دري اشيآء داسي وو چې په اعيان او اعراض کښې مشترک وو. ۱۔ **إمْکَان**. ۲۔ **حُدُوث**. ۳۔ **وُجُود**. يعنى اعيان او اعراض به يا د امکان په وجه ليدلے کيږي او يا د حدوث او يا به د وجود په وجه ليدلے کيږي. ليکن پديکښې اول الذکر دوه څيزونه چې امکان او حدوث دي صلاحيت د علتيت د رؤيت نه لري ؛ ځکه چې دا دواړه عدمي دي پدې شان چې امکان عبارت دے د «**سلب الضرورة عن جانب الوجود والعدم**» نه او حدوث عبارت دے د «**وجود الشئ بعد العدم**» نه. لهذا د دې دواړو په مفهوم کښې عدم داخل شو ، او عدمي علت د وجودي دپاره نه شي ګرځيدے ؛ ځکه علت هغه شئ کيدے شي چې د بل شئ په وجود کښې مؤثر وي ، او کوم شئ چې پخپله عدمي وي هغه به بل شئ لره څنګه وجود ورکړي. پس معلوم شوه چې علت د رؤيت د اعيان او اعراض دپاره «**وجود**» دے. او وجود خو چونکه په باري تَعَالیٰ کښې هم موجود دے ، بلکه وجود د باري تَعَالیٰ اقوي او اکمل دے د وجود د اعيانُ او اعراضُ نه ، لهذا رؤيت د باري تَعَالیٰ دې واجب شي او چې وجوب نه منئ ؛ نو کم ازکم ممکن خو دې شي ، او دغه زمونږه دعوی ده.

الدفعيات عن الدليل العقلي

قوله: و يتوقف امتناعها: ۵۔ پدې عبارت سره هغه تحفظات او شبهات ذکر کوي کوم چې د جانبه د معتزله نه په دليل عقلي د اهل السنة والجماعة باندې واردېږي او د هغې جوابات هم ذکر کوي. اول اعتراض ئې دا دے چې دا خبره منو چې د اعيانُ او اعراضُ د رؤيت دپاره علت وجود دے ، او دا هم منو چې وجود مشترک دے په مينځ د واجب تَعَالیٰ او ممکناتُ کښې ، خو کيدے شي د موجود د ليدلو دپاره څه داسې شرائط وي چې د ممکن خاصه وي مثلاً: په رڼرا کښې کيدل يا رنګ واله کيدل ، يا په يو جهت کښې کيدل. او په باري تَعَالیٰ کښې خو دا شرائط نشته لهذا اعيان او اعراض ليدلے کيږي خو واجب تَعَالیٰ د عدم د شرائط په وجه نه ليدلے کيږي. يا کيدے شي چې د باري تَعَالیٰ يو خاص صفت وي چې د هغې د دوجه نه رؤيت د باري تَعَالیٰ ممتنع وي لکه: وجوب شو مثلاً ، يا په مکان او جهت کښې نه کيدل شو ؛ نو پدې وجه دې باري تَعَالیٰ نه شي ليدلے کيدے. لهذا رؤيت د باري تَعَالیٰ دې ممتنع وي ، او د ممکناتُ هغه دې جائز وي. جواب: شارح رحمه الله او فرمايل: چې رؤيت د باري تَعَالیٰ محال کيدل په دې وجه چې کيدے شي د رؤيت دپاره څه شرائط وجودي او عدمي وي او هغه په باري تَعَالیٰ کښې نه وي او په اعيان او اعراض کښې وي دا خبره موقوف ده په ثبوت د دغه شرائطُ باندې او دا څوک نه شي ثابتولے.

قوله: و كذا يصح أن يرى: دفع د بل اعتراض ده چې په نمط د قياس استثنائي رفعي باندې پيش کيدے شي. دعوی د اعتراض دا ده چې نه منم چې وجود علت دے دپاره د رؤيت. ولې که وجود علت دپاره د رؤيت وي ؛ نو پکار ده چې ټول موجودات ليدلے کيږي او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دليل الملازمة**» ظاهر دے ؛ ځکه چې علت موجود شي نو معلول ځپله موجوديږي. «**دليل بطلان التالي**» دا دے چې اوازونه ، خوندونه ، بويونه وغيره ټول موجودات دي او ليدلے کيږي نه.

جواب: او پکار ده چې دا څيزونه ليدلے کيدلے خو دا اشياء چې نه ليدلے کيږي ؛ نو دا بنا پدې چې خالق د رؤيت الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دے بنديان نه دي ، او الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په مونږه کښې په طريقے د جريان العادة سره د دې اشياء د رؤيت خلقت ندے کړے ، لهذا د دې اشياء عدم رؤيت پدې وجه ندے چې رؤيت ئې محال دے بلکه پدې وجه دے چې باري تَعَالیٰ په مونږه کښې د دې اشياء د رؤيت طاقت ندے پيدا کړے.

وَحِيْنَ اعْتُرِضَ بِاَنَّ الصِّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ فلا تَسْتَدْعِي علَّةً ، و لَوْ سُلِّمَ فَالْوَاحِدُ النَّوْعِيُّ قَدْ يُعَلَّلُ بِالْمُخْتَلِفَاتِ كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ وَ النَّارِ فَلا يَسْتَدْعِيْ عِلَّةً مُشْتَرَكَةً ، و لَوْ سُلِّمَ فَالعَدَمِيُّ يَصْلَحُ علَّةً لِلْعَدَمِيِّ ، وَلَوْ سُلِّمَ فَلَا نُسَلِّمُ اِشْتِرَاکَ الوُجُوْدِ بَلْ وُجُودُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُهُ ؟ اُجِيْبَ بِاَنَّ المُرَادَ بِالْعِلَّةِ مُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ وَ القَابِلُ لَهَا وَلَا خِفَاءَ فِيْ لُزُوْمِ كَوْنِهِ وُجُوْدِيًّا ، ثُمَّ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ خُصُوْصِيَّةَ الْجِسْمِ اَوِ الْعَرَضِ لِاَنَّا اَوَّلُ مَا نَرٰى شِبْحًا مِنْ بَعِيْدٍ اِنَّمَا نُدْرِکُ مِنْهُ هُوِيَّةً مَّا دُوْنَ خُصُوْصِيَّةٍ جَوْهَرِيَّةٍ اَوْ عَرَضِيَّةٍ اَوْ اِنْسَانِيَّةٍ اَوْ فَرَسِيَّةٍ وَّ نَحْوُ ذٰلِکَ وَ بَعْدَ رُؤْيَتِهِ بِرُؤْيَةٍ وَاحِدَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِهُوِيَّةٍ قَدْ نَقْدِرُ عَلٰى تَفْصِيْلِهِ اِلٰى مَا فِيْهِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ وَ قَدْ لَا نَقْدِرُ فَمُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ لَهُ هُوِيَّةٌ مَّا وَ هُوَ المَعْنٰى بِالْوُجُوْدِ وَ اِشْتِرَاكُهُ ضَرُوْرِيٌّ. وَفِيْهِ نَظَرٌ لِجَوَازِ اَنْ

يَكُونَ مُتَعَلِّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَ الجِسْمِيَّةُ وَمَا يَتْبَعُهَا مِنَ الْاَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةٍ. **ترجمه:** او كله چې دا اعتراض وشو چې صحت عدمي دے پس دا تقاضا د علت نه كوي. او كه او منلے شي ؛ نو پس د واحد نوعي دپاره كله علتونه مختلف كيدے شي لكه تود والے په نور ، او وور سره. پس دا تقاضا د علت مشتركه نه كوي ، او كه او منلے شي ؛ نو پس عدمي صلاحيت د علتيت د عدمي لري ، او كه او منلے شي ؛ نو پس نه منو اشتراك د وجود بلكه وجود د هر شئ عين دے د هغه شئ سره. او جواب وركړے كيږي چې مراد د علت نه متعلق د رؤيت دے او قبلونكے دپاره د رؤيت دے ، او نشته دے بټ والے په كيدلو د ديكښې وجودي. بيا نده جائز دا چې دا رؤيت دې د خصوصيت د جسم او عرض په وجه باندي وي ؛ ځكه چې هغه شبهه "داڼچه" چې مونږه ئې اول او وينو د لرې نه ، بيشكه مونږه معلومورو د هغې نه په ابتدا كښې صرف يو هُويت بغير د خصوصيت د جسميت او عرضيت او انسانيت او فرسيت وغيره نه ، او پس د ليدلو د هُويت د هغې نه په يو ځل ليدلو سره كله مونږه قدرت لرو په تفصيل د هغے چې په هغې كښې دې د جواهراتُ او اعراضُ نه او كله قدرت نه لرو ، پس متعلق د رؤيت كيدل د شئ دې چې د هغې دپاره يو هُويت وي او هم دغه مقصود زمونږه دے په وجود سره ، او اشتراك د دې ضروري او بديهي دے. او پديكښې نظر دے د وجه د جواز د دينه چې متعلق د رؤيت دې جسميت وي او هغه چې تابع وي د جسميت دپاره د اعراضُ نه بغير د اعتبار د خصوصيت نه.

تَشْرِيحُ: قوله: و حين اعترض: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره د معتزلۇ د طرف نه دريم اعتراض نقل كول دي په دې خبره چې رؤيت معلول د وجود دے ، او وجود مشترك دے په مينځ د باري تَعَالىٰ او اعيانُ او اعراضُ كښې ، او اعيان او اعراض خو ليدلے كيږي ؛ نو پكار ده چې واجب تَعَالىٰ دې هم وليدلے شي. دا اعتراض په څلورُ طريقو سره كوي چې هر دويم اعتراض په تسليم د اول باندې دے. او بيا د هغې نه جواب كوي.

قوله: بِأنَّ الصِّحَّةَ عدمية: ۱۔ حاصل د اول اشكال دا دے: چې «**صحة**» بمعنى الامكان امر عدمي دے ؛ ځكه د امكان معنى ده «**سلب الضرورة عن جانب الوجود و العدم**» او «**سلب الضرورة**» عدمي معنى ده ، او عدمي شئ تقاضا د وجود د علت نه كوي بلكه د دې دپاره عدم د علت كافي وي. لهٰذا د «**صحة الرُّؤْيَة**» دپاره هم علت ضروري نه شو پس نه «**وجود**» علت د رؤيت شو او نه بل شئ.

قوله: و لو سُلم فا الواحد النَّوعي: ۲۔ د دويم اشكال نه مخكښې يوه مقدمه يادول ضروري دي. هغه دا چې «**وحدت**» په څلور قسمه دے. «**وحدت شخصی**» لكه زيد شو. «**وحدت صنفی**» چې كلي مقيد شي په قيودات عرضيه سره لكه رومي ، تركي شخص وغيره شو. «**وحدت نوعی**» يعني يو كلي داسې كيدل چې لاندې افراد ئې متفقة الحقيقة وي. لكه انسان چې ټول افراد ئې متفقة الحقيقة دي چې هر يو حيوان ناطق دے. «**وحدت جنسی**» يعني يو كلي داسې كيدل چې لاندې افراد ئې مختلفة الحقيقة وي لكه حيوان شو چې لاندې ترينه انسان ، فرس ، بقر وغيره مختلفة الحقيقة افراد دي. بيا دا خبره د ياد قابله ده چې د واحد بالشخص دپاره خاص يو علت وي متعدد علل نه شي كيدے لكه د حرارت د نار دپاره علت صرف نار دے. او واحد بالنوع واحد بالصنف او واحد بالجنس دپاره عِلل مختلف كيدے شي. لكه مطلق حرارت واحد بالنوع دے د دې دپاره علل مختلف كيدے شي مثلا: «**حرارت بالشمس ، حرارت بالنار ، حرارت بالكهرباء ، حرارت بالمسح ، حرارت البدن بالحمى وغيره**» اوس اعتراض دا دے چې كه اومنم چې صحة الرؤية عدمي دے او بيا هم تقاضا د وجود العلة كوي خو دا درسره نه منم چې د دې دپاره علت مشتركه ضروري دے ؛ ځكه چې صحة الرؤية واحد بالشخص ندے چې د دې دپاره علت يو شئ شي بلكه دا واحد نوعي دے

او د واحد نوعی دپاره عِلل مختلف کیدے شی لکه مخکښې مثال د حرارت ذکر شو. لهذا د رؤیت دپاره هم عِلل مختلف دی پدی شان چې د اعیان د رؤیت دپاره علت جسمیت او جوهریت دے، او په اعراض کښې علت د رؤیت عرضی کیدل دی، او باری تَعَالیٰ نه جسم نه جوهر او نه عرض دے لهذا د باری تَعَالیٰ رؤیت ممتنع دے؛ ځکه چې د رؤیت دپاره پکښې څه علت پیدا نه شو.

قوله: و لو سُلِّمَ فالعدمی: ۳۔ دریم اعتراض دا دے: چې که درسره او منو چې رؤیت واحد بالنوع دے او بیا هم تقاضا د علت مشترکه کوی خو دا درسره نه منو چې د دی دپاره وجودی علت ضروری دے؛ ځکه چې صحة الرؤیة عدمی دے او د عدمی معلول دپاره عدمی علت کیدے شی او هغه عدمی علت یا امکان دے او یا حدوث دے. او باری تَعَالیٰ خو د امکان او حدوث دواړو نه منزه دے لهذا واجب تَعَالیٰ نه لیدلے کیږی.

قوله: و لو سُلِّم فلا نسلِّم اشتراک الوجود: ٤۔ څلورم اشکال دا دے: چې که او منم چې صحة الرؤیة عدمی دے او د دې با وجود تقاضا د وجودی علت کوی امکان او حدوث د دې دپاره علت ندی بلکه علة الرؤیة وجود دے، خو دا درسره نه منم چې وجود مشترک علت دے په مینځ د اعیانُ، اعراضُ او واجب تَعَالیٰ کښې. بلکه وجود د هر شیٔ عین (۱) دے د هغه شیٔ سره، پس وجود د اعیان عین دے د اعیان سره او وجود د اعراضُ عین دے د اعراضُ سره، چونکه اعیان او اعراض ممکن دی؛ نو د دی وجود چې علت د رؤیت دے هم ممکن شو، او د باری تَعَالیٰ وجود خو ممکن ندے؛ نو د وجود په وجه د باری تَعَالیٰ رؤیت نه شی متحقق کیدے.

قوله: و اجیب بان المراد: شارح رحمة الله علیه جواب (۲) نقل کوی د اعتراض مذکور نه او بیا د یو جزء ضعف طرف ته اشاره کوی په «**و فیه نظر**» سره. حاصل دا دے چې مراد د رؤیت نه متعلَّق د رؤیت دے یعنی هغه شیٔ چې قابل د رؤیت وی او داسې څیز به یقینا چې موجود وی؛ ځکه د معدوم سره رؤیت نه شی متعلق کیدے یعنی معدوم نه شی لیدلے کیدے. لهذا اول اعتراض چې **صحة الرؤیة** عدمی دے د دی دپاره د علت ضرورت نشته دفع شو؛ ځکه چې مونږه اعیان او

---

(۱)۔ پدی مسئله کښې اختلاف دے چې وجود د شیٔ عین دے د شیٔ سره که امر زائده علی الشیٔ دے. دری مذاهب دی. «۱»۔ اشاعره فرمائی: چې وجود د کل اشیآء عین دے د هغوی سره که هغه واجب دے او که ممکنات دی، دلیل ئی دا دے چې که وجود د شیٔ عین د شیٔ سره نه شی بلکه امر زائده شی؛ نو د حالتینُ نه به خالی نه وی، یا به د ماهیت سره د دی اتصال په حالت د عدم کښې وی او یا به په حالت د وجود کښې وی. هر شق باطل دے؛ ځکه چې په اول صورت کښې لازمیږی اجتماع المتنافیین چې عدم او وجود دے، او په دویم صورت کښې لازمیږی تحصیل د حاصل او یا کونُ د شیٔ واحد موجود په وجودین سره او تالی په اعتبار د شقین سره باطل دی پس مقدم ئی مثل. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے «دلیل الملازمة» دا دے چې د ماهیت سره کله دغه وجود په حالت د وجود کښې متصل شی؛ نو جونکه ماهیت خو د مخکښې نه د یو وجود سره موجود دے، اوس دا دویم وجود چې د ماهیتِ موجوده سره متصل شو؛ نو بعینه وجود سابقه ئی وړکړو که نه مغائر د وجود اول ئی وړکړو؟ په اول صورت کښې تحصیل الحاصل لازمیږی، او په دویم صورت کښې لازمیږی کونُ د شیٔ واحد موجود په وجودین سره. «۲»۔ ماتریدیه فرمائی: چې وجود د شیٔ امر زائده علی الشیٔ دے عین د شیٔ ندے. البته وجود د باری تَعَالیٰ من ضروریات الواجب دے او «و الضروریات لا تُعَلَّلُ. «۳»۔ معتزله وائی: په ممکنات کښې وجود امر زائده علیهم دے او وجود د واجب تَعَالیٰ عین دے د واجب سره. و الله اعلم وعلمه اتم.

(۲)۔ هذا الجواب منقول عن الامام الحرمین و هو الشیخُ الإمامُ، رئیسُ الشافعیة، وأحدُ أصحاب الوجوه، وصاحب التصانیف المفیدة، أبو المعالی عَبْدُ الملك ابن الشیخ أبی محمد عبد الله بن یوسف بن محمد الجُوَیْنی، نسبةً إلی جوین، وهی ناحیةٌ کبیرة من نواحی نیسابور، یلقب بضیاء الدین. ولد فی المحرَّم من سنة تسعة عشر وأربعمائة، وتُوُفّی بقریة من أعمال نَیْسَابور یقال لها: بُشْتَنِقَان لیلة الأربعاء، الخامس والعشرین من شهر ربیع الثانی سنة ثمانٍ وسبعین وأربعمائة. جَاوَرَ بمکة والمدینة أربع سنین یدرس العلم ویفتی، فَلُقِّبَ بإمام الحرمین، وانتهت إلیه رئاسة العلم بنیسابور، وبُنِیَتْ له المدرسة النظامیة، وله التصانیف التی لم یسبق إلی مثلها، تَغَمَّدَهُ الله برحمته.

اعراض به ستربرو باندی وینو، او د دی لیدل د دی دلیل دے چې پدیکښې یو داسی څیز موجود دے چې رؤیت ورسره متعلق کیږی. لهذا د صحة الرؤية دپاره د علت نه کیدل باطل دی. دغه شان دریم اعتراض چې د عدمی دپاره علت عدمی کیدے شی هم دفع شو؛ ځکه زمونږه دعوی چې صحة الرؤية ده پدی وجه چې متعلق د رؤیت زمونږه مراد دے عدمی نده بلکه وجودی ده. په خلورو اعتراضونو کښې اعتراض اول او ثالث دفع شو.

قوله: ثُمَّ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ: پدی عبارت سره دویم او څلورم اعتراض حل کوی. چې کله مراد د صحة الرؤية نه متعلق الرؤية دے؛ نو د یو څیز سره د رؤیت متعلق کیدل او قابل الرؤية گرځیدل د خصوصیت د جوهریت او عرضیت په وجه باندی ندی؛ ځکه که د هر څیز لیدل د جوهریت او عرضیت په وجه باندی وی؛ نو بیا پکار ده چې هغه څیزونه مونږه نه لیدلے چې په هغی کښې مونږه ته د جوهریت یا عرضیت پته یقینًا نه وی حلانکه دا صحیح نده؛ ځکه چې «لانّا اوّل ما نری شبحًا من بعيد» یعنی کله مونږ ته د لری نه یو شکل او صورت په نظر باندی راځی چې په اول نظر سره مونږه ته د هغی دا پته نه لگی چې دا به جوهر وی که عرض به وی، انسان به وی که فرس به وی، یا څه بل څیز به وی هیڅ فیصله مونږه نه شو کولے صرف دومره ویلے شو چې څه څیز خو دے بس، معلوم شوه چې دا خبره چې «څه څیز دے» د دغه څیز د رؤیت علت دے چې دیته «هُوِيَّة» ویلے شی. او دغه «هُوِيَّة» چې متعلق د رؤیت دے هم دغه وجود دے، لهذا د دغه شکل او صورت لیدل د وجود په وجه باندی وشو، او چې کله مونږه دغه شئ په رؤیتِ واحده سره او وینو؛ نو کله خو مونږه د هغی څیز په تفصیل قدرت لرو چې حَجَر دے یا فَرَسْ دے، تور دے یا شین دے. او کله ئې د تفصیل قدرت نه لرو بلکه هیڅ پته ئې ونه لگی چې دا څه وو. پس معلومه شوه چې د دی څیز د رؤیت علت وجود دے او وجود مشترک دے په مینځ د اعیان، اعراض او واجب تَعَالیٰ کښې؛ نو واجب تَعَالیٰ دی هم ولیدلے شی. پدی تفصیل سره دویم اعتراض چې رؤیت واحد نوعی دے معلل کرځی په مختلف عللُ سره دفع شو؛ ځکه رؤیت واحد نوعی ندے بلکه واحد شخصی دے او د دی دپاره یو علت ضروری وی.

قوله: و اشتراكه ضروری: پدی عبارت سره د څلورم اعتراض په دفعیه باندی تصریح کوی. څلورم اعتراض دا وو چې وجود علة مشترکه ندے بلکه وجود د هر شئ عین دے د هغه شئ سره. د جواب حاصل دا دے چې وجود علة مشترکه دے؛ ځکه مراد زمونږه د وجود نه مطلق وجود دے نه وجود خاص، او مطلق وجود په ټولو اشیآء کښې مشترک دے. البته وجود خاص او وجود شخصی د هر شئ عین وی د هغه شئ سره خو هغه زمونږه مراد ندے.

قوله: و فيه نظر لجواز: غرض د شارح رحمہ اللہ علیہ رد کول دی په ماقبل جواب باندی. چې د دریم او څلورم اعتراض جواب قابل قبول ندے؛ ځکه ستا د خبری حاصل دا شو چې متعلق د رؤیت په دغه شکل او صورت کښې «هُوِيَّة» دے بغیر د خصوصیت د جسمیت او عرضیت نه. خو څه وایم چې کیدے شی دغه شکل او صورت د جسمیت او هغه اعراض په وجه لیدلے کیږی چې تابع د جسمیت دی بغیر د خصوصیاتُ معتبرولو نه یعنی ممکنه ده چې دغه شکل دی د جسمیت مع العرضیت په وجه لیدلے کیږی او ما او تا ته دی تعین نه وی چې دا کوم جسم دے، فرس دے که انسان دے، حجر دے که حمار دے خو په نفس الامر کښې به یو جسم وی او د هغی په وجه به

لیدلے کیږی. حاصل الکلام دا چې دغه شکل دی د جسمیت مع العرضیت په وجه لیدلے کیږی او الله تَعَالیٰ نه جسم دے او نه عرض دے لهذا واجب تَعَالیٰ نه لیدلے کیږی.

جواب: د مذکور رد نه جواب ممکن دے. هغه دا چې نه منو دا چې متعلق د رؤیة مطلق جسم مع العرض دے؛ ځکه چې جسمیت او عرضیت خو نفس ماهیت وی او ماهیت علت او متعلق د رؤیت نه شی واقع کیدے؛ ځکه علت هغه شئ کیدے شی چې مابه الاشتراک وی او هغه مطلق وجود دے، او مطلق وجود واجب تَعَالیٰ لره هم ثابت دے؛ نو رؤیت د واجب تَعَالیٰ هم ممکن شو او دغه زمونږه مدعی ده.

تَقرِیرُ الدَّلِیلِ النَّقلِیِّ

وَتَقرِيرُ الثَّانِيْ اَنَّ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ سَاَلَ الرُّؤْيَةَ بِقَوْلِهِ رَبِّ اَرِنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ مُمْكِنَةً لَكَانَ طَلَبُهَا جَهْلًا بِمَا يَجُوْزُ فِيْ ذَاتِ اللهِ تَعَالٰى وَ مَا لَا يَجُوْزُ اَوْ سَفَهًا وَ عَبَثًا وَطَلَبًا لِلْمُحَالِ وَ الْاَنْبِيَاءُ مُنَزَّهُوْنَ عَنْ ذٰلِكَ، وَ اَنَّ اللهَ تَعَالٰى قَدْ عَلَّقَ الرُّؤْيَةَ بِاِسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَ هُوَ اَمْرٌ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُعَلَّقُ بِالْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ؛ لِاَنَّ مَعْنَاهُ الْاِخْبَارُ بِثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَ ثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ بِهٖ وَ الْمُحَالُ لَا يَثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ مِنَ التَّقَادِيْرِ الْمُمْكِنَةِ. ترجمه: او تقریر د دویم دلیل دا دے چې یقینًا موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ درخواست د رؤیت وکړو پدی قول سره چې "رَبِّ أَرِنِیْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ" پس کچرته نه وو دغه رؤیت ممکن؛ نو شی به طلب د موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ د رؤیت د الله تَعَالیٰ جهالت په هغه څه کښې جائز دی په حق د الله تَعَالیٰ کښې او ناجائز دی. او یا بے وقوفی او عبث او طلب د مُحال، او انبیآء منزه "پاک" دی د دینه. او دا چې بیشکه الله تَعَالیٰ معلق کړو دغه لیدل په **إستقرار الجبل** پوری او **إستقرار الجبل** فی نفسه أمر ممکن دے او تعلیق په امر ممکن پوری وی ممکن؛ ځکه چې معنی د تعلیق إخبار ورکول دی د شئ نه په ثبوت د معلق په وخت د ثبوت د **معلّق بِهٖ** کښې حلانکه مُحال نه ثابتیږی په هیڅ صورت د تقادیر ممکنه باندی.

تَشرِيح: قوله: و تقرير الثاني: ٦ـ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه تفصیل د دلیل نقلی د اهل السنة والجماعة دے په امکان الرؤیة د باری تَعَالیٰ باندی فی الدنیا والاخرة. بیا دلیل نقلی د دی آیت نه شارح رحمۃ اللہ علیه په دوه طریقے سره ذکر کوی او په حقیقت کښې دری دلائل دی خو چونکه تعلق ئی د یو آیت کریمه سره دے چې د سورة الاعراف «۱۴۳» آیت دے. **وَلَمَّا جَآءَ مُوسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ قَالَ رَبِّ أَرِنِيْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِيْ وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرَانِيْ.** پدی وجه باندی شارح رحمۃ اللہ علیه په عنوان د «الثانی» سره ذکر کړو، یعنی د یو دلیل په عنوان ئی ذکر کړو.

قوله: أن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قد سأل الرؤية: «الدليل الاول» موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ په مقرره وقت او نیته باندی کوه طور ته لاړو او د باری تَعَالیٰ سره ئی مکالمه وشوه. دغه خبرو اترو موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ لره ډیر خوند ورکړو، کله چې د یو چا خبری په چا خوږے ولګی؛ نو دهغه دا شوق وی چې ما متکلم لره ولیدلے، په دغه جذبه باندی موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ هم باری تَعَالیٰ ته درخواست وکړو "رَبِّ أَرِنِيْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ" (اے ربه ماته ځان وښایه چې څه تا ته اوګورم) اوس دا غوښتنه دلیل د دی دے چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممکن دے؛ ولی که رؤیت د باری تَعَالیٰ مُحال وو؛ نو مونږه ستاسو نه تپوس کوو چې

موسی عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ ته علم په امتناع الرؤیة باندې وو که نه وو؟ که نه وی؛ نو لازمیږی جهل د نبی په «ما یجوز فی حق الله تعالیٰ و ما لا یجوز» یعنی هر نبی ته به دا پته وی چې د الله تَعَالیٰ په حق کښې څه جائز او څه ناجائز دی. او دلته موسی عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ ته دا پته نشته. او که موسی عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ ته علم وی په امتناع الرؤیة باندې؛ نو لازمیږی د نبی سفاهت «کم عقلی» او عبثیت «بے فائده کار کول» او طلب د یو محال او ممتنع څیز. او انبیاء کرام د دې خبرونه منزه او پاک دی. پس معلومه شوه چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممکن وو او موسی عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ ته علم بالامکان هم وو؛ څکه ئې سوال وکړو.

قوله: و أن الله قد علق: «**الدلیل الثانی**» موسی عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ چې کله د دیدار الهی درخواست وکړو؛ نو د واجب تَعَالیٰ د طرف نه جواب میلاو شو چې «**لَنۡ تَرٰىنِیۡ**» یعنی ته څما د لیدلو طاقت پدې ستر‌ګو باندې نه لرې، اوس د موسی عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ په زړه کښې به خامخوا دا راغلی وی چې دا طاقت څه ولې نه لرم؟ الله جل شانه علام الغیوب ذات دے؛ نو موسی عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ لره تسلی ورکوی چې «**وَلٰکِنِ انۡظُرۡ اِلَی الۡجَبَلِ**» یعنی دې غر ته وګوره چې دا ستا نه په اعتبار د حجم او طاقت سره غټ دے څه دیته خپله تجَلّی کوم. «**فَاِنِ اسۡتَقَرَّ مَکَانَهٗ**» (که چرته دے ودریدو په خپل ځائے باندې) یعنی که غر څما د لیدلو مُتَحَمِّل شو پدې شان سره چې ساکن پاتی شو په خپل ځائے باندې «**فَسَوۡفَ تَرٰىنِیۡ**» (نو زر ده چې ته به ما او وینې) یعنی ته به هم څما د لیدلو طاقت ولرې. طریقه د إستدلال دا ده چې واجب تَعَالیٰ خپل رؤیت معلّق کړو په استقرار الجبل پورې، او استقرار الجبل امر ممکن دے «صغری» او تعلیق په امر ممکن پورې ممکن وی «کبری». لهذا رؤیت د باری تَعَالیٰ هم ممکن شو «انتیجه» او دغه زمونږه مدعی ده. «**دلیل الصغری**» واضح دے؛ څکه چې «**جَبَلٌ**» یو جسم دے او هر جسم موصوف کرځی په حرکت او سکون سره. «**دلیل الکبری**» شارح رحمة الله علیه ذکر کوی چې «**لانّ معناهٗ الإخبار**» یعنی معنی د تعلیق اخبار ورکول دی د ثبوت د معلق نه په وخت د ثبوت د معلّق به کښې. لکه یو کس خپل غلام ته او وائی: «**اِنۡ دَخَلۡتَ الدَّارَ فَاَنۡتَ حُرٌّ**» اوس ظاهره ده چې دخول الی الدار امر ممکن دے؛ نو حریت د عبد هم ممکن شو. دغه شان دلته هم الله تَعَالیٰ خبر ورکوی د دې خبرې چې معلّق بِه «**استقرار الجبل**» که ثابت شو؛ نو معلق «**رؤیة**» به هم ممکن وی؛ وجه دا ده چې امر محال په هیڅ صورت د تقادیر ممکنه سره نه شی ثابت کیدے، یعنی ممکنات که هرڅنګه ثابت شی خو محال به محال وی ممکن کیدے نه شی.

«**الدلیل الثالث**» پدې آیت کریمه کښې د اهل السنة والجماعة دپاره دریم دلیل هم شته چې شارح رحمة الله علیه ورته څه التفات ندے کړے. او هغه دلیل د الله تَعَالیٰ جواب دے موسی عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ ته پدې الفاظ سره چې «**لَنۡ تَرٰىنِیۡ**» طریقه د استدلال دا ده چې د «**لَنۡ تَرٰىنِیۡ**» (ته ما نشی لیدلے) جواب نه دا معلومیږی چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممکن دے؛ څکه که رؤیت د باری تَعَالیٰ ممتنع وو؛ نو بیا جواب داسی پکار وو چې «**لَنۡ اُرٰی**» (څه نه لیدلے کیږم) وجه دا ده چې په عامه محاوره کښې فصیح بلیغ کلام هم داسی ویلے کیږی. مثلاً: په یو لوخی کښې یو څیز پروت دے چې د هغی خوراک فی نفسه ممکن وی (لکه ماسته شو) خو د مریض دپاره د هغی خوراک څه نه وی او یو مریض د هغی د خوراک مطالبه وکړی؛ نو ته به ورته وائی: «**لَنۡ تُؤۡکَلَ**» «ته ئې نه شی خوړلے» یعنی فی نفسه د دې څیز خوراک ممکن دے خو ته ئې نه شی خوړلے. او یو بل څیز داسی دے چې فی نفسه د هغی خوراک

نه کیږی (لکه: سنکیا؛ زهر شو) او یو کس د هغې د خوراک مطالبه وکړی؛ نو هغې ته به جواب دا ورکړے کیږی چې «لَن يُؤْكَلَ» «دا نه خوړلے کیږی» تَدَبَّرْ وَ تَشَكَّرْ.

بَيَانُ الْاِعْتِرَاضَاتِ عَلَى الدَّلِيْلِ النَّقْلِيِّ

وَ قَدِ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِوُجُوْهٍ أَقْوَاهَا أَنَّ سُؤَالَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ لِأَجْلِ قَوْمِهٖ حَيْثُ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَسَأَلَ لِيَعْلَمُوْا اِمْتِنَاعَهَا كَمَا عَلِمَهُ هُوَ، وَ بِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُعَلَّقَ عَلَيْهِ مُمْكِنٌ بَلْ هُوَ اِسْتِقْرَارُ الْجَبَلِ حَالَ تَحَرُّكِهٖ وَ هُوَ مُحَالٌ؟ وَ أُجِيْبَ أَنَّ كُلًّا مِّنْ ذٰلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ وَ لَا ضَرُوْرَةَ فِيْ اِرْتِكَابِهٖ، عَلٰى أَنَّ الْقَوْمَ إِنْ كَانُوْا مُؤْمِنِيْنَ كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ الرُّؤْيَةَ مُمْتَنِعَةٌ وَ إِنْ كَانُوْا كُفَّارًا لَمْ يُصَدِّقُوْهُ فِيْ حُكْمِ اللهِ تَعَالٰى بِالْاِمْتِنَاعِ وَ أَيًّا مَا كَانَ يَكُوْنُ السُّؤَالُ عَبَثًا، وَ الْاِسْتِقْرَارُ حَالَ التَّحَرُّكِ أَيْضًا مُمْكِنٌ بِأَنْ يَقَعَ السُّكُوْنُ بَدَلَ الْحَرَكَةِ وَإِنَّمَا الْمُحَالُ اِجْتِمَاعُ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُوْنِ. **ترجمه:** او بیشکه اعتراضات شوی دی پدی دلائل باندی په خو طُرُقو سره. چې قوی ترین اعتراض ترینه دا دے چې بیشکه سوال د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د خبل قوم دپاره وو؛ ځکه چې قوم د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ویلی وو چې مونږه هیرګیز ستا تصدیق نه کوو تر څو چې مونږه الله تَعَالٰی ښکاره ونه وینو. پس موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ درخواست وکړو چې وښائی الله تَعَالٰی دوی ته امتناع د رؤیت لکه چې موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته معلوم ده امتناع د دی. او بل «اعتراض» دا چې نه منو مونږه دا چې معلق علیه امر ممکن دے، بلکه معلق علیه سکون د غر دے په حالت د حرکت کنبې او دا محال دے. او جواب ورکړے کیږی چې دا ټول خلاف د ظاهر دی او نشته څه ضرورت په ارتکاب د دی کنبې. علاوه لا دا وایو چې قوم د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ که چرته مؤمنان وو؛ نو کافی وو د دوی دپاره قول د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ چې رؤیت د باری تَعَالٰی ممتنع دے. او که چرته وو کافران؛ نو دوی هیڅ کله تصدیق نه کوو د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ په حکم د الله تَعَالٰی کنبې په امتناع سره. او هر څنګه چې وی خو کیږی دغه سوال عبث. او ساکن کیدل د غر په حال د حرکت کنبې هم ممکن دی پدی شان چې واقع شی سکون په بدل د حرکت کنبې، او بیشکه محال خو اجتماع د حرکت او سکون ده.

تَشْرِيْحْ: قوله: و قد اعترض بوجوه: ۷۔ غرض د شارح رحمة الله علیه هغه اعتراضات او شبهات چې په دلیل نقلی د اهل السنة والجماعة باندی وارد دی د جانبه د معتزلؤ نه ذکر کول دی. دا اعتراضات څه قوی او څه مشهور دی شارح رحمة الله علیه د هغی نه قوی ترین اعتراض ذکر کوی. چې بنا دے په شقین باندی. یا داسی وایو چې شارح رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة د دلیل د شقینُ نه د معتزلؤ جواب ذکر کوی.

قوله: أقواها ان سوال موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ: اولنے اعتراض جاحظ معتزلی او د هغی متبعین کړے دے. او دا د اول شق د دلیل اهل السنة والجماعة جواب دے. چې علم د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ وو په امتناع الرؤیة باندی، خو موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ چې سوال کړے دے؛ نو دا ئی د ځان دپاره ندے کړے بلکه د قوم دپاره ئی کړے دے؛ ځکه قوم د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مطالبه کړی وه چې «لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللهَ جَهْرَةً ﴿البقرة: ۵۵﴾» نو موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ سوال د رؤیة وکړو د دی دپاره چې الله تَعَالٰی انکار وکړی او دی قوم ته امتناع د رؤیة معلومه شی لکه چې ماته معلومه ده.

قوله: و بانا لا نسلم: د شق ثاني د دليل نه جواب دے. چې تيک ده الله تَعَالٰی خپل رؤية په استقرار الجبل پورې معلق کړے دے خو مراد د استقرار الجبل نه مطلق استقرار ندے چې ممکن دے او مسلزم دے امکان د رؤية دباری تَعَالٰی لره ، بلکه استقرار الجبل حال التحرک مراد دے. يعنې چې جبل حرکت کوی او د حرکت په وخت کښې ساکن هم وی. او دا ظاهره ده چې استقرار او سکون حال التحرک محال او ممتنع دے ؛ ځکه چې دا مستلزم دے اجتماع المتنافيين و الضدين لره. او تعليق بالمحال محال وی لهذا رؤية د باری تَعَالٰی هم محال شو.

قوله: و اجيب بان کلا: شارح رحمه الله جواب کوی د اعتراضين مذکورين نه ، بيا شارح رحمه الله په دوه طريقے سره جواب کوی. يو مشترک جواب دے او بيا انفرادًا د هر يو اعتراض نه جواب کوی. مشترک جواب د شقين نه دا دے چې «بان کلا من ذلک خلاف الظاهر» چې دا دواړه خبرې خلاف الظاهر دی. اول اعتراض ځکه خلاف الظاهر دے چې که موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ د قوم دپاره سوال کولے نو پکار وه چې پدی الفاظ ئې سوال کړے وو «رَبِّ أَرِهِمْ لِيَنْظُرُوْا إِلَيْکَ» حلانکه داسې نده. بل دا پدی وجه هم خلاف ظاهر کيدے شی چې په سوال کولو کښې مقصود تحصيل د مسئول وی نه د غير مسئول ، او موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ چې سوال کړے دے ؛ نو مقصود پديکښې رؤيت د باری تَعَالٰی دے باقی شو اظهار د امتناع الرؤية خپل قوم ته ؛ نو هغه غوښتلے شوے ندے ؛ نو مقصود به ځنګه شی. او اعتراض ثانی ځکه خلاف الظاهر دے چې په آية کريمه کښې استقرار الجبل مطلق ذکر دے او مطلق په خپل اطلاق جاری کيږی.

قوله: علی ان القوم ان: د هر يو اعتراض نه مستقل جواب ذکر کوی. د اول اعتراض مستقل جواب دا دے چې سوال د موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ که د قوم دپاره شی ؛ نو بيا هم عبث دے. وجه دا ده چې دغه قوم به يا مؤمنان وی او يا به کافر وی. که مؤمنان وی ؛ نو د موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ دا وينا د دوی دپاره کافی وه چې «رؤية الله تعالی ممتنعة» او که کافر وی ؛ نو دغه قوم د منلو واله نه وو اګر چې الله تَعَالٰی ورته خپل فرمان واوروی. لهذا سوال عبث دے او أنبياء د عبثياتُ نه منزه دی.

قوله: و الاستقرار: د اعتراض ثانی نه منفردًا جواب دے. چې استقرار که حال التحرک مراد شی ؛ نو دا هم ممکن دے پدی شان چې حرکت به ختم شی او د دی په ځائے به سکون طاری شی او دا محال نده بلکه محال خو اجتماع د سکون او حرکت ده په آن واحده کښې.

په دريم استدلال د اهل السنة والجماعة چې د آية کريمه نه د «لَنْ تَرَانِیْ» جملے نه مونږه نيولے وو هم د معتزلو اعتراض دے چې ستاسو استدلال تام نه دے ؛ ځکه چې «لَنْ» د نفی استقبالی تابيدی دپاره راځی پس د «لَنْ تَرَانِیْ» معنی دا شوه چې «ته ما چرته هم نه شی ليدلے» او د دی معنی صحت به هله ثابت شی چې په دنيا او آخرت کښې رؤيت د باری تعالی ممتنع شی کومه چې دعوی د معتزلو ده ؟

جواب: اهل السنة والجماعة د دی اعتراض په جواب کښې وائی چې «لَنْ» د نفی استقبالی تابيدی دپاره نه راځی بلکه دا د نفی د استقبالی تاکيدی دپاره راځی ، شارح ملاجامی فرمائی: «و لن لنفی المستقبل نفيا مؤکدا» دليل ئې دا دے چې که «لَنْ» د تابيد دپاره شی ؛ نو تعارض به راشی په دی قول د الله تعالی کښې چې نقل ئې کوی د اخوة يوسف نه په قصه د يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې {فَلَنْ

أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتّٰى يَأْذَنَ لِيْٓ اَبِيْٓ اَوْ يَحْكُمَ اللهُ لِيْ﴾ ﴿يوسف: ٨٠﴾ اوس که دلته نفی د تابید شي؛ نو شاته «حَتّٰی» دپاره د انتهاء الغاية دے او په تابيد کښې خو غايه نه وي.

بَيَانُ الدَّعْوَى الثَّانِيْ

﴿وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ و قَدْ وَرَدَ الدَّلِيْلُ السَّمْعِيُّ بِإِيْجَابِ رُؤْيَةِ اللهِ تَعَالٰى فِي الدَّارِ الْاٰخِرَةِ﴾ أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاظِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، و أَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، وَهُوَ مَشْهُوْرٌ رَوَاهُ اَحَدٌ وَ عِشْرُوْنَ مِنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ، وَ أَمَّا الْإِجْمَاعُ فَهُوَ اَنَّ الْاُمَّةَ كَانُوْا مُجْمَعِيْنَ عَلٰى وُقُوْعِ الرُّؤْيَةِ فِي الْاٰخِرَةِ، و اَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ فِيْ ذٰلِكَ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا، ثُمَّ ظَهَرَتْ مَقَالَةُ الْمُخَالِفِيْنَ وَشَاعَتْ شُبَهُهُمْ وَ تَاوِيْلَاتُهُمْ. ترجمه: «او رؤية د باری تَعَالٰی» واجب دے په نقل سره، او بيشکه وارد شوے دے دليل نقلی په ثبوت د رؤية د مؤمنين الله تَعَالٰی لره په کور د آخرت کښې. هر چې کتاب دے؛ نو د الله تَعَالٰی دا ارشاد دے چې ډير مخونه به په دغه ورځ باندی ترو تازه وی خپل رب ته به کتونکی وی. او هر چې سنت دے؛ نو دا قول د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ دے چې بيشکه تاسو به وينئ خپل رب لره لکه څنګه چې وينئ تاسو سپوږمئ په شپه د څوارلسمے باندی، او دا حديث مشهور دے روايت ئې کړے دے يو ويشت کسانو د مشرانو صحابه کرامُ رضوان الله تَعَالٰی عليهم اجمعين نه، او هر چې اجماع ده؛ نو هغه دا چې امت اجماع کړی ده په وقوع د رؤيت د الله تَعَالٰی په آخرت کښې. او بيشکه هغه آيات چې وارد دی په ديکښې محمول دی په خپله معنی ظاهره باندی. بيا ظاهره شوه وينا د مخالفينُ او خواره شو شبهات او اشکالات او تاويلات د دوی.

تَشْرِيْحْ: قوله: واجبة بالنقل: مخکښې مصنف رحمة الله عليه يوه دعوی ثابته کړه چې رؤية د باری تَعَالٰی عقلاً ممکن دے. اوس دويمه دعوی ذکر کوی چې فی الآخرة رؤية د باری تَعَالٰی واجب او واقع دے د نقل په رو باندی. اوس کله چې په آخرت کښې وقوع د رؤية د باری تَعَالٰی ثابته ده؛ نو په دنيا کښې امکان بالطريق الاولی ثابت شو؛ څکه چې ماهيت د باری تَعَالٰی هم يو ماهيت دے او ماهيات په اعتبار د ظروف «الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ» سره يو شان وی تغير او تبديل پکښې نه راځی چې يو ماهيت په يو ظرف مثلا په آخرت کښې په يو صفت موصوف وی او په بل ظرف مثلاً په دنيا کښې دے په بل صفت موصوف وی. حاصل د کلام دا چې په آخرت کښې رؤية د باری تَعَالٰی بالفعل ثابت شو؛ نو په دنيا کښې دی هم واجب شی اوس چې وجوب ئې نه منئ؛ نو کم ازکم امکان خو به وی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دری قسمه دلائل به ذکر کړی په دی دعوی باندی «أمّا الكتاب/ و أمّا السنة / و أمّا الاجماع» ﴿۲﴾.. رد به وکړی په يو جواب د معتزله باندی «و انّ الايات الواردة» سره. ﴿۳﴾.. راتلونکښې متن به تمهيد کيدی «ثُمَّ ظَهَرَتْ مَقَالَةُ الْمُخَالِفِيْنَ» سره.

قوله: أَمَّا الْكِتَابُ. ۱ـ د کتاب الله نه دليل نقلی ذکر کوی چې قرآن کريم خبر د وقوع الرؤية ورکړے دے فی الدّار الاخرة الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰى فرمائی: وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ. ﴿القيامة: ۲۲، ۲۳﴾ محل د إستشهاد «اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» دے، طريقه د استدلال دا ده چې «اِلٰى» په صله د «نَاظِرَةٌ»

کښې راغلے دے او پدې صورت کښې نَظَر په معنی د رؤیة بصری سره وی لهذا آیت کریمه په وجوب د رؤیة باندې دال دے.

قوله: و أَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ: دویم دلیل نقلی دے د سنت رسول صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نه دے، په حدیث کښې راغلی په روایت د ابوهریره رَضِیَ اللهُ عَنْهُ باندې نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ فرمائی: «فَإِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ» ﴿سنن الترمذی:٤/ ٦٨٩﴾ بیشکه وینئ به تاسو رب خپل لره لکه چې وینئ سپوږمئ په شپه د څوارلسمے تاسو ګنړه نه جوړوئ په لیدلو د دی کښې.

قوله: و هُوَ مَشْهُوْرٌ: غرض د شارح رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْه دفع د سوال ده چې مسئله د رؤیةِ باری تَعَالیٰ خو د عقیدے مسئله ده او عقائد په اخبار احادُ سره نه ثابتیږی بلکه د دی دپاره قوی دلیل پکار وی.

جواب: دا حدیث خبر واحد ندے بلکه خبر مشهور دے تقریبا یویشت صحابه کرامُ نقل کړے دے، بلکه محققین دیته خبرُ متواتر المعنی ویلے دے. او په داسی روایاتُ سره عقائد ثابتیږی.

قوله: و أَمَّا الإِجْمَاعُ: دریم دلیل نقلی ذکر کوی د اجماع الامة نه چې د مخالفین د ظهور نه مخکښې پدې خبره اجماع د امت شوی ده چې رؤیة د باری تَعَالیٰ به کیږی په قیامت کښې.

قوله: وَ أَنَّ الآيَاتِ الْوَارِدَةَ: ۲۔ رد دے په جواب د معتزلۇ باندې چې هغوی د دلائل نقلیه نه د جواباتُ کوشش کړے دے او دا ئی ویلی دی چې د دغه نصوصُ نه ستاسو استدلال صحیح ندے بلکه دغه مؤل دی په تاویلاتُ سره. مثلا د قرآن کریم نه چې کوم دلیل پیش شو د هغی تاویل کوی چې د «وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» معنی کتل ندی څنګه چې تاسو وائی بلکه د دی معنی ده چې «ډیر مخونه به په دغه ورځ ترو تازه وی نعمتونو د خپل رب ته به انتظار کوی» دا معنی پدی بنیاد کوی چې «إِلَىٰ» حرفِ جَرْ ندے بلکه دا مفرد د «آلاء» دے په معنی د نعمت سره. او «نَاظِرَةٌ» په معنی د «مُنْتَظِرَةٌ» سره دے بمعنی الانتظار. **جواب:** شارح رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْه فرمائی: کومه ایاتونه چې د رؤیت الهی په باره کښې وارد دی هغه ټول محمول دی په ظاهر باندې؛ ځکه دغه تاویلات بعید از قیاس او خلاف دی د سیاق سباق د قرآن کریم نه؛ وجه دا ده چې پدی ایاتونه کښې د اهل ایمان دپاره بشارت ذکر دے چې هلته به د ایماندارُ دپاره خوشحالئ او مزی خوندونه وی. اوس که نعمت د رب ته انتظار راشی په جنت کښې؛ نو د «الإِنْتِظَارُ أَشَدُّ مِنَ الْمَوْتِ» په بنیاد باندې خو دا نعمت نه شو بلکه زحمت شو. دغه شان دغه تاویل د نورو نصوصُ هم خلاف دے؛ ځکه په قیامت کښې د کفارُ د تحقیر او تذلیل په باره کښې باری تَعَالیٰ فرمائی: كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ ﴿المطففین: ١٥﴾ یعنی کفار به په دغه ورځ باندې د خپل رب د دیدار نه محرومه وی. او دغه محرومی د کفارُ دپاره هله ذلت او خواری جوړیږی چې د کفارُ پوری خاص شی او مؤمنان په رؤیت د واجب تَعَالیٰ باندې مُشرَّف شی.

قوله: ثُمَّ ظَهَرَتْ مقالة: ۳۔ راتلونکی متن ته تمهید کړی چې اول خو معتزلۇ تاویلات نه کول او په ظاهر د نصوصُ ئی عمل کولو خو څه موده روسته د دوی تاویلات او شبهات ښکاره شول چې خلق به ئی د هغی په وجه باندې ګمراه کول، قوی ترینه شبهه د دوی دغه روسته ده چې شارح رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْه ئی ذکر کوی او ماتن رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْه ئی جواب طرفته اشاره کړی ده.

نَقْلُ شُبُهَاتِ الْمُعْتَزِلَةِ وَ الْجَوَابُ عَنْهَا

و اَقْوٰی شُبَهُهُمْ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ اَنَّ الرُّؤْيَةَ مَشْرُوْطَةٌ بِكَوْنِ الْمَرْئِیِّ فِیْ مَكَانٍ و جِهَةٍ و مُقَابَلَةٍ مِّنَ الرَّائِیْ وَ ثُبُوْتِ مَسَافَةٍ بَيْنَهُمَا بِحَيْثُ لَا يَكُوْنُ فِیْ غَايَةِ الْقُرْبِ وَ لَا فِیْ غَايَةِ الْبُعْدِ وَ اِتِّصَالِ شُعَاعٍ مِّنَ الْبَاصِرَةِ بِالْمَرْئِیِّ وَ كُلُّ ذٰلِكَ مُحَالٌ فِیْ حَقِّ اللهِ تَعَالٰی ؟ وَ الْجَوَابُ مَنْعُ هٰذَا الْاِشْتِرَاطِ وَ اِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ «فَيُرٰی لَا فِیْ مَكَانٍ وَ لَا عَلٰی جِهَةٍ مِّنْ مُقَابَلَةٍ اَوْ اِتِّصَالِ شُعَاعٍ اَوْ ثُبُوْتِ مَسَافَةٍ بين الرَّائِیْ و بَيْنَ اللهِ تَعَالٰی» وَ قِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَی الشَّاهِدِ فَاسِدٌ. **ترجمه:** او قوی ترین عقلی شبهه د معتزلؤ دا ده چې بیشکه رؤیت مشروط دے په کیدلو د مرئی په مکان، او جهت کښې، او په مخامخ کیدلو د لیدونکی کښې، او په ثبوت د مسافت باندې په مینځ د دواړو کښې په داسې شان سره چې نه ډیر نیزدې وی او نه به ډیر لرې وی. او په اتصال د شعاع د سترګو د شيء مرئی سره او دا ټول محال دی په حق د الله تعالیٰ کښې. او جواب منع د دې شرائط ده، او دیته اشاره کړې ده مصنف رحمه الله په دې قول خپل سره چې پس الله تعالیٰ به لیدلے شی په داسې حال کښې چې نه به په مکان کښې وی او نه به موصوف وی په مخامخ جهت باندې، او په اتصال د شعاع، او په ثبوت د مسافت په مینځ د لیدونکی او په مینځ د الله تعالیٰ کښې. او قیاس د غائب په حاضر باندې فاسد دے.

تَشْرِيْح: قوله: و اقوٰی شبههم: ۳۔ راتلونکی متن ته تمهید شروع وو چې راتلونکے متن د معتزلؤ د یوے عقلی شبهے جواب دے؛ ځکه د معتزلؤ سره پخپله دعوی باندې دواړه قسمه دلائل شته. یعنی دلائل عقلیه او دلائل نقلیه. پدې عبارت سره د دوی په عقلی دلائلُ کښې د قوی ترین دلیل «شبهے» نه جواب دے حاصل د هغی شبهے دا دے چې هر څیز چې د هغی لیدل کیږی؛ نو د هغی د رؤیت دپاره چې لاندنی شرائط متحقق شی؛ نو هله به لیدلے کیږی.

﴿۱﴾.. شيء مرئی به په یو مکان او جهت کښې وی. ﴿۲﴾.. د لیدونکې مخامخ به وی. ﴿۳﴾.. شيء مرئی به نه ډیر زیات نیزدې وی؛ ځکه بیا ئی لیدل نه کیږی لکه مونږه چې خپلے سترګے، او د سترګو باڼره، اننګی، پوزه د انتهائی قرب په وجه باندې نه وینو. ﴿٤﴾..شيء مرئی به ډیر زیات لرې هم نه وی؛ ځکه چې څنګه انتهائی قرب مانع دے د رؤیت نه دغه شان انتهائی بعد هم مانع دے د رؤیت نه. ﴿٥﴾.. د لیدونکی کس د نظر نه چې کومه شعاع خارجیږی د هغے د شيء مرئی سره متصل کیدل یعنی په هغی باندې واقع کیدل. (۱) ﴿٦﴾.. جسم کثیف «فرده دار جسم» د رائی او مرئی په مینځ کښې نه حائل کیدل. ﴿۷﴾.. شيء مرئی به ډیر زیات وړوکے نه وی. ﴿۸﴾.. شيء مرئی ذو لَون کیدل. دا هغه شرائط دی چې شارح رحمه الله ترینه په طریقے د اختصار سره پنځه ذکر کړی دی. اوس دا شرائط خو په حق د باری تعالیٰ کښې معدوم دی؛ وجه دا ده چې په صفات سلبیه

---

(۱).. اشیاء مونږه ته په نظر باندې څنګه راځی ؟ پدې مسئله کښې اختلاف دی دری مذاهب دی. ﴿۱﴾.. افلاطون علیه ما یستحقه وائی چې د څیز لیدل د هغه شعاع په وجه باندې کیږی کوم چې د سترګو نه خارج شی او په شيء مرئی باندې واقع شی. شارح رحمه الله هم دا مذهب مختاره کړے دے. ﴿۲﴾.. ارسطاطالیس علیه ما یستحقه وائی: چې لیدل د اشیاء پدې طریقه کیږی چې د شيء مرئی صورت په سترګه کښې منطبع شی یعنی د مرئی څیز نه منتزع شی او په سترګه کښې واقع شی پس د دغه شيء ادراک وکړے شی. ﴿۳﴾.. جدید محققین وائی: چې په شيء مرئی باندې د رڼرا شعاګانے پریوزی او دغه شعاګانے منعکس شی او زمونږه د سترګو سره تکرار شی پس دغه شيء مونږه ته په نظر باندې راشی. او دا قول راجح معلومیږی؛ ځکه چې دا د مشاهدے سره ډیر توافق خوری پدې شان چې کله مونږه مثلاً کتاب مطالعه کوو؛ نو تر څو چې په کتاب رڼرا نه وی لکیدلی تر هغه وخته مونږه ته کتاب په نظر نه راځی. او چې کله رڼرا شی؛ نو دغه کتاب مونږه ته منعکس شی او زمونږه د سترګو سره ولګی پس زمونږه د نظر لاندې شی. والله اعلم.

کښې دا خبره واضح شوې ده چې د باري تَعَالىٰ دپاره نه مکان شته او نه جهت، او اولنی دواړه شرطين هم پدې بنا دي. دريم شرط هم ندارد دے؛ ځکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ فرمائي: **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ** ﴿ق: ١٦﴾ دغه شان دغه نور شرائط هم په حق د باري تَعَالىٰ کښې معدوم دي، او قانون دا دے چې عدم د شرط مستلزم وي عدم د مشروط لره لهذا رؤيت چې مشروط دے په دغه شرائطُ باندې په حق د باري تَعَالىٰ کښې هم معدوم شو.

قوله: فَيُرَى لا في مكان: ماتن رحمة الله عليه پدې عبارت سره د مذکوره اشکال او شبهے نه جواب کوي. چې د باري تَعَالىٰ د ليدلو دپاره د دې شرائطُ هيڅ قسم ضرورت نشته؛ ځکه دا شرائط د رؤية عاديه دپاره دي او د باري تَعَالىٰ رؤية په عادي طريقے سره ندے بلکه د هغې کيفيت الله تَعَالىٰ ته معلوم دے. لکه ملائک او جنات پدې عالم کښې موجود دي خو مونږه ئې نه وينو؛ ځکه الله تَعَالىٰ په مونږه کښې د دې د رؤية طاقت په عادي طريقے سره ندے پيدا کړے، البته په رؤية غير عاديه سره کله کله دا ليدلے کيږي هم لکه بعض صحابه کرامُ جبرئيل عَلَيْهِ السَّلَامُ ليدلے دے ډيرو ندے ليدلے، دغه شان عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا فرمائي: چې ما جبرئيل عَلَيْهِ السَّلَامُ ليدلے دے د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په ازواج کښې بلے يوې بي بي ندے ليدلے. **بالفاظ ديگر.** رؤيت د اشياء زمونږه په اختيار کښې ندے بلکه دا محض د الله تَعَالىٰ د خلق نتيجه ده. اوس عقلا به د يو شئ رويت جائز وي خو چې الله تَعَالىٰ نوي غوښتي؛ نو رؤيت ئې نه شي واقع کيدے. مثلا پيريانے سرے جنات وينې او مونږه ئې نه وينو.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه: ﴿١﴾.. دفع د سوال به وکړي «**وقياس الغائب**» سره. ﴿٢﴾.. د مذکوره شبهے د معتزلؤ نه يو چا جواب کړے دے هغه رانقل کوي «**و قد يستدل**» سره. ﴿٣﴾.. په دغه جواب به رد وکړي «**و فيه نظر**» سره. ﴿٤﴾.. اعتراض به وکړي «**فان قيل لو كان**» سره. ﴿٥﴾.. جواب به وکړي «**قلنا ممنوع**» سره. ﴿٦﴾.. دليل نقلي د معتزلؤ به رانقل کړي «**و من السمعيات قوله**» سره. ﴿٧﴾.. د دغه دليل نقلي نه به په څلورو طريقو سره جواب وکړي «**و الجواب بعد تسليم**» سره. ﴿٨﴾.. په ضمن کښې به په طريقے د معارضے سره دليل د اهل السنة والجماعة ذکر کړي «**و قد يستدل بالآية**» سره. ﴿٩﴾.. دويم دليل نقلي د معتزلؤ به ذکر کړي «**و منها أن الايات الواردة**» سره. ﴿١٠﴾.. د دې استدلال نه به جواب وکړي «**و الجواب ان ذلک**» سره. ﴿١١﴾.. تفريع به وکړي په جواب مذکور باندې «**و لهذا اختلفت الصحابة**» سره. ﴿١٢﴾.. حکم د رؤيت في المنام به ذکر کړي «**و أما الرؤية في المنام**» سره.

قوله: و قياس الغائب: ١۔ دفع د اعتراض ده. چې کله د ټولو موجوداتُ دپاره دغه شرائط دي؛ نو د واجب تَعَالىٰ د رؤيت دپاره ولې دا شرائط نشته دے؟ **جواب:** الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ چونکه زمونږه د حواسُ نه غائب دے لهذا داسې ذات په عالَم محسوس باندې قياس کول غلط دي. يا حاصل د جواب دا دے چې د رؤيت دپاره که دغه مذکور امور شرط شي او مونږه ئې در سره تسليم کړو؛ نو دا به صرف تر عالَمِ محسوس پورې چې عالَمِ دنيا ده خاص وي يا به د جواهرُ او اعراضُ دپاره دا شرائط تسليم کړو، خو د عالم غائب چې عالم آخرت دے او هغه ذات چې زمونږه د حواس نه فی

الدنیا غائب دے قیاس په عالَم محسوس او جواهرُ، اعراضُ باندی قیاس مع الفارق دے او داسی قیاس قیاسِ فاسد وی.

وَ قَدْ يُسْتَدَلُّ عَلَىٰ عَدَمِ الْإِشْتِرَاطِ بِرُؤْيَةِ اللهِ تَعَالىٰ اِيَّانَا، وَ فِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِى الرُّؤْيَةِ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ. فَاِنْ قِيْلَ لَوْكَانَ جَائِزَ الرُّؤْيَةِ وَ الْحَاسَّةُ سَلِيْمَةٌ وَ سَائِرُ الشَّرَائِطِ مَوْجُوْدَةٌ لَوَجَبَ اَنْ يُّرىٰ وَ اِلَّا لَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ بِحَضْرَتِنَا جِبَالٌ شَاهِقَةٌ لَا نَرَاهَا وَ اِنَّهٗ سَفْسَطَةٌ؟ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الرُّؤْيَةَ عِنْدَنَا بِخَلْقِ اللهِ تَعَالىٰ لَا يَجِبُ عِنْدَ اِجْتِمَاعِ الشَّرَائِطِ. **ترجمه:** او کله دلیل نیولے شي په نشت والی د شرائطِ مذکوره په حق د الله تَعَالیٰ کښې په لیدلو د الله تَعَالیٰ مونږه لره. او پدیکښې نظر «اِشکال» دے؛ ځکه چې خبره زمونږه په حاسة البصر سره د لیدلو ده. پس که او ویلے شي بطور اعتراض که چرته لیدل د باری تَعَالیٰ ممکن وی او حاسه برابره وی او ټول شرائط موجود وی؛ نو لازم ده چې الله تَعَالیٰ ولیدلے شي. او که داسی نه شي؛ نو ممکن ده چې زمونږه مخی ته دی غټ غټ اوږده غرونه وی چې مونږه ئې نه وینو او دا نده مګر سفسطه «قیاس فاسد خلاف د بداهت نه» دلیل دے. مونږه په جواب کښې وایو چې دا نه منو؛ ځکه چې رؤیت زمونږه په نیز باندی په خلق د الله تَعَالیٰ سره دے پس نه واجبیږی دا په وخت د استجماع د شرائط کښې.

تَشْرِيحْ: قوله : و قد يستدل على: ۲ـ د مذکوره بره شبهے د معتزلؤ نه چا دا جواب کړے دے چې دغه شرائط چې مخکښې ذکر شو د رؤیت دپاره ضروری ندی؛ ځکه باری تَعَالیٰ مونږه لره بغیر د دغه شرائطُ نه وینی او دا خبره اتفاق ده **بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ**. پس دغه شان مونږه الله تَعَالیٰ لره لیدلے شو بغیر د دی شرائطُ نه.

قوله: و فيه نظرٌ لان: ۳ـ په مذکوره جواب باندی رد کوی چې زمونږه خبره اتره په هغه رؤیت کښې ده چې په **حاسّة البصر** سره وی، مذکوره شرائط هم د دی قسم رؤیت دپاره دی. او رؤیت د باری تَعَالیٰ مونږه لره **بِغَيرِ حاسّة البصر** دے. لهذا د دی دپاره دغه شرائط نشته.

قوله: فان قيل لوكان: ٤ـ دا د معتزلؤ د طرف نه عقلی شبه ده. دی شبهے ته **«شبهة الموانع»** هم ویلے شي. **«لانّه شبهة على منع رؤية الله تَعَالىٰ فى الدنيا»** حاصل ئې دا دے چې رؤیت د باری تَعَالیٰ جائز او ممکن ندے؛ ځکه که رؤیت د باری تَعَالیٰ ممکن وی او سترګی هم برابر وی او ټول شرائط هم موجود وی؛ نو پکار ده چې الله تَعَالیٰ ولیدلے شي کنه، ولی که مذکوره شرائط موجود وی او بیا هم واجب تَعَالیٰ نه لیدلے کیږی؛ نو بیا خو دا هم ممکن او جائز ده چې زمونږه مخی ته دی غټ غټ اوږده اوږده غرونه وی خو مونږه دی هغی لره نه وینو او دا خبره خو باطل او خلاف البداهت ده. اوس کله چې دا باطل شوه؛ نو دا هم باطل شوه چې رؤیت د واجب تَعَالیٰ دی ممکن شی. پس الله تَعَالیٰ ممتنع الرؤية دے نه چې **ممكن الرؤية**؟

قوله: قلنا ممنوعٌ فانّ الرؤية: ٥ـ د مذکوره شبهے نه جواب دے **بالفاظ دیگر:** شارح رحمة الله عليه **مَنْعُ المنع** کوی. چې رؤية زمونږه په نیز باندی بخلق الله تَعَالیٰ دے یعنی نتیجه د خلق د الله تَعَالیٰ ده. د شرائطُ د وجود سره د دی تحقق ضروری ندے تر څو چې الله تَعَالیٰ نه وی غوښتلی. یا داسی وایو چې شرائط مذکوره د رؤیت په منزله دعلت تامه ندی چې معلول به ورسره خامخا راځی. بلکه دا په منزله د علت مفضیه فی الجملة دی چې د دی شرائطُ سره په طریقے د جریان العادة سره رؤیت

حاصلیږی او په عام عادت کښې د الله تعالیٰ رؤیت فی الدنیا نه کیږی البته که الله تعالیٰ او غواړی نو کیدے هم شی. معلومه شوه چې رؤیت د باری تعالیٰ ممتنع ندے **فلایرد الاشکال.**

وَ مِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالىٰ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ الْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ كَوْنِ الْأَبْصَارِ لِلْإِسْتِغْرَاقِ وَ إِفَادَتِهٖ عُمُوْمَ السَّلْبِ لَا سَلْبَ الْعُمُوْمِ وَ كَوْنِ الْإِدْرَاكِ هُوَ الرُّؤْيَةُ مُطْلَقًا لَا الرُّؤْيَةَ عَلىٰ وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْئِيِّ أَنَّهٗ لَا دَلَالَةَ فِيْهِ عَلىٰ عُمُوْمِ الْأَوْقَاتِ وَ الْأَحْوَالِ. وَقَدْ يَسْتَدِلُّ بِالْآيَةِ عَلىٰ جَوَازِ الرُّؤْيَةِ إِذْ لَوِ امْتَنَعَتْ لَمَا حَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْيِهَا كَالْمَعْدُوْمِ لَا يُمْدَحُ بِعَدَمِ رُؤْيَتِهٖ لِامْتِنَاعِهَا وَ إِنَّمَا التَّمَدُّحُ فِيْ أَنَّهٗ يُمْكِنُ رُؤْيَتُهٗ وَ لَا يُرٰى لِلتَّمَنُّعِ وَ التَّعَزُّزِ بِحِجَابِ الْكِبْرِيَاءِ، وَإِنْ جَعَلْنَا الْإِدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ عَلىٰ وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَ الْحُدُوْدِ فَدَلَالَةُ الْآيَةِ عَلىٰ جَوَازِ الرُّؤْيَةِ بَلْ تَحَقُّقِهَا أَظْهَرُ لِأَنَّ الْمَعْنىٰ أَنَّهٗ مَعَ كَوْنِهٖ مَرْئِيًّا لَا يُدْرَكُ بِالْأَبْصَارِ لِتَعَالِيْهِ عَنِ التَّنَاهِيْ وَ الْإِتِّصَافِ بِالْحُدُوْدِ وَ الْجَوَانِبِ. ترجمه: او «د معتزلو قوی ترین دلیل» د سمعیاتُ نه دا قول د الله تعالیٰ دے «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» او جواب پس د منلو د دینه چې «الابصار» د استغراق دپاره شی، او فائده کول د دی عموم السلب لره نه سلب العموم لره، او مراد کیدل د ادراک نه مطلق رؤیت نه رؤیت په طریقے د احاطے سره جوانبُ د مرئی لره. «د دی ټولو د منلو نه پس جواب دا دے» چې پدی قول د الله تعالیٰ کښې هیڅ دلیل نشته په عموم د اوقاتُ او احوالُ باندی.. او کله دلیل نیولے شی پدی آیت باندی په جواز د رؤیت باندی؛ ځکه چې که رؤیت ممتنع وے؛ نو نه به وے حاصل شوی مدح او صفت د باری تعالی په نفی د دی باندی، لکه د معدوم شئ مدح نه کیږی په عدم رؤیت باندی؛ د وجه د امتناع د هغی نه، او بیشکه مدح او صفت کیږی د باری تعالی پدی چې ممکن دے رؤیت د دی او بیا هم نه لیدلے کیږی د وجه د معزز کیدو نه په فردو د لوئی باندی، او که چرې وګرځوو مونږه ادراک لره «په آیت کریمه کښې» عبارت د رؤیت نه په طریقے د احاطے سره جوانبُ او حدودُ لره پس دلالت د دی آیت په جواز د رؤیت باندی ډیر ظاهر دے؛ ځکه چې معنی به داشی چې الله تعالی سره د دینه چې مرئی واقع کیږی نه شی لاندی باسلے کیدے په سترګو سره؛ د وجه د اوچت والی د ده د تناهی او د اتصاف نه په حدودُ او جوانبُ سره.

قوله: و من السمعیات : ۶۔ دا عبارت په «**من العقلیات**» باندی عطف دے او ماقبل د معطوف علیه نه معاد وی په معطوف کښې پس تقدیر د عبارت داسی شو «**و أقوٰی شبههم من السّمعیات**» غرض د شارح رحمہ اللہ نقلی شبهه د معتزلو رانقل کوی. د معتزله یوه نقلی شبهه د قرآن کریم دا آیة کریمه دے: «**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**﴿الأنعام: ۱۰۳﴾» طریقه د استدلال ئی دا ده چې په «**الْأَبْصَارُ**» کښې الف لام برائے استغراق دی چې داخل دی په جمع باندی، او جمع معرف باللام اسغراق فائده کوی، او بیا دا په سیاق د نفی کښې واقع ده چې پدی سره نفی د هر فرد نه راغله پس دا په حکم د سالبه کلیه کښې شوه. لهذا حاصل د دی دا شو چې «**لَا تُدْرِكُهٗ بَصَرٌ مِّنَ الْأَبْصَارِ**» یعنی نه شی لیدلے الله تعالیٰ لره هیڅ یوه سترګه د سترګو نه. معلومه شوه چې رؤیت د باری تعالیٰ ممتنع دے.

قوله: و الجواب بعد تسلیم: ۷۔ غرض د شارح رحمہ اللہ د مذکوره دلیل نقلی نه جواب کول دی. دا جواب په څلورو طریقو سره کوی چې هر جواب په تسلیم د بل جواب باندی دے، یعنی د معتزلو استدلال د دی آیة کریمه نه هله تام دے چې څلور خبری ومنلے شی او که پدی څلورو کښې یوه هم و نه منلے شی؛ نو د دوی استدلال تام ندے. هغه څلور خبری دا دی. ۱۔ چې په «**الابصار**» جمع کښې الف لام د استغراق دپاره شی. خو دا صحیح نده؛ ځکه الف لام داخله علی الجمع هله استغراقی وی چې په الف لام عهدی مراد کولو باندی څه قرینه نه وی، او دلته قرینه شته چې

مراد الف لام عهدی دی ، قرینه هغه نصوص او آیات دی چې په هغې کښې د مؤمنانو دپاره رؤیت د باری تعالیٰ فی الدرا الاخرة ثابت دے. لهذا دغه نصوص قرینه د دی ده چې دلته الف لام عهدی مراد دی چې معهود پدی سره خاص سترګې دی چې هغه سترګې د کُفَّارُ دی. دویم دا چې اصل په الف لام کښې الف لام عهدی دی ، کله چې پدې عمل متعذّر شی هله به استغراق ، جنسی مراد کولے شی او دلته الف لام عهدی مراد کول متعذّر ندی ؛ نو ولی مجاز ته ضرورت کوو.

قوله: و افادته عموم السلب: ۲۔ جواب دا دے چې که او منو چې په «**الابصار**» جمع معرف باللام کښې الف لام د استغراق دپاره دی خو دا در سره نه منو چې دا افاده د عموم السلب یعنی سلب کلی کوی ، بلکه دا افاده د سلب العموم کوی چې دا مرادف د سالبه جزئیه دے ؛ ځکه چې «**الابصار**» کښې الف لام د استغراق شی او نفی پری داخل نه وی ؛ نو د دی معنی دا شوه چې «**يُدْرِكُهُ كُلُّ بَصَرٍ**» او دا موجبه کلیه ده. بیا چې کله پدی باندی «**لا**» حرف نفی داخل شو ؛ نو دی رفع د ایجاب کلی وکړه او د آیت کریمه معنی شوه «**لَا تُدْرِكُهُ جَمِيعُ الْاَبْصَارِ**» او د ایجاب کلی رفع په سلب جزئی سره راځی یعنی نقیض د موجبه کلیه سالبه جزئیه وی نه چې سالبه کلیه. معنی دا چې الله تعالیٰ لره ټولے سترګې نه وینی ، لهذا دلته عموم السلب ندے چې نفی د رؤیة د هر هر فرد نه راشی بلکه سلب العموم دے او دا منافی ندے د لیدلو د بعض سترګو سره چې سترګې د مؤمنانُ دی.

قوله: و كون الادراک هو الرؤية: ۳۔ جواب دا دے چې که اومنو چې آیة کریمه په عموم السلب یعنی سلب کلی باندی دلالت کوی ؛ نو دا نه منو چې مراد د رؤیت نه مطلق رؤیت دے بلکه مراد د رؤیت نه رؤیت علی وجه الاحاطة بجوانب المرئی دے. یعنی مراد د رؤیت نه ادراک دے په داسی طریقه چې په لیدلو کښې د مرئی د کل جوانبُ احاطه وکړے شی ، داسی نه چې یو جانب ولیدلے شی او بل نه خلق وائی: «**رأيت الرجل و ما أدركته**» د دی هم دغه مقصد دے چې هر جانب د سړی می ونه لیدلو نفس رؤیت می وکړو. بنا پدی توجیه سره د «**لاتدركه الابصار**» معنی دا شوه چې یوه سترګه هم د الله جل شانه رؤیت علی وجه الاحاطه نه شی کولے **حتّٰی** چې مؤمنان به رؤیت د باری تعالیٰ کوی خو دوی به هم په طریقے د احاطے سره دغه رؤیت ونه کړے شی.

قوله: على انه لا دلالة فيه: ۴۔ جواب دا دے چې که دا سابقه ټولی خبری درسره اومنو ؛ نو بیا درسره دا نه منو چې په «**لا تدركه الابصار**» کښې نفی د رؤیت متعلق ده د ټولو اوقاتُ او احوالُ سره بلکه دا نفی متعلق ده د بعض احوالُ او اوقاتُ سره او د دی مونږه هم قائل یو چې په هر وقت کښې به د الله تعالیٰ دیدار نه وی بلکه په بعض اوقاتُ کښې به وی او بعض نورو کښې به نه وی. مثلاً: په دنیا کښې دغه رؤیت نشته ، بلکه په آخرت کښې به وی او هغه به هم په هر وقت او حال کښې نه وی بلکه چاته به په جمعه کښې یو ځل میلاویږی چاته به دوه ځله چاته به هره ورځ یو ځل چاته دوه ځله وغیره وغیره **كما ورد فی الاحاديث**. حاصل دا چې د آیت نه د معتزلؤ استدلال تام ندے.

قوله: و قد يستدل بالآية: ۸ ـ د آیت مذکوره نه په طریقے د معارضے سره دلیل د اهل السنة والجماعة ذکر کوی. اصل کښې معتزلؤ د دی آیت کریمه نه په امتناع د رؤیت باندی په دویمے طریقے سره استدلال نیولے دے چې باری تعالیٰ په مقام د مدح کښې پدی آیت کریمه کښې د

خپل رؤیت نفی کړی ده، او کوم شئ چې په مقام د مدح کښې نفی شی د هغی ثبوت موجب د نقص او عیب وی، اوس که رؤیت د باری تَعَالیٰ ثابت کړو؛ نو دا به نقص او عیب شی په حق د باری تَعَالیٰ کښې. او باری تَعَالیٰ د نقص او عیب نه منزه دے لهذا رؤیت د باری تَعَالیٰ هم محال او ممتنع شو. اهل السنة والجماعة په طریقے د معارضے سره جواب کوی چې آیت کریمه په امتناع د رؤیت نه بلکه په جواز او امکان د رؤیت باندی دال دے. هغه داسی چې باری تَعَالیٰ په مقام د مدح کښې نفی د خپل رؤیت کړی ده او نفی د ممکن او جائز شئ موجب د مدح گرځی نه د محال وجه دا ده چې که رؤیت د باری تَعَالیٰ محال شی؛ نو د دی نفی به موجب د مدح ونه گرځی لکه چې د معدوم رؤیت محال دے اوس که د معدوم نه نفی د رؤیت وشی؛ نو دا نفی د هغی دپاره موجب د مدح نه گرځی. یا محاورةً مثال داسی چې دوه کسان دی یو بینا وی او بل نابینا وی اوس خوک د دوی صفت وکړی چې دا دواړه خه سړی دی؛ ځکه چې دوی غلط نظر نه کوی. اوس دا خبره د دغه نابینا په حق کښې مدح نده بلکه په هغه پوری خندا ده البته د بینا په حق کښې مدح ده چې سره د طاقت نه دے خپل نظر محفوظ ساتی او غلط استعمال ئی نه کوی. دغه شان د الله تَعَالیٰ رؤیت هم ممکن دے خو د عظمت او کبریاء حجاب په وجه ئی رؤیت نه واقع کیږی. دی معارضے ته «معارضه قلبیه» هم ویلے شی.

قوله: و ان جعلنا الادراک: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره د خپل موقف تائید وراندی کوی. چې که په آیت کریمه کښې د رؤیت نه مطلق رؤیت مراد نکړو بلکه رؤیت علی وجه الاحاطه مراد کړو؛ نو بیا دلالت د آیت په امکان د رؤیت بلکه په وقوع د رؤیت باندی واضح دے؛ ځکه قاعده دا ده چې کله نفی متوجه شی یو مقید بقیدٍ ته؛ نو نفی د قید به کیږی دلته به معنی دا شی چې «لا تدرکه الابصار علی وجه الاحاطة» د دی مطلب به دا شی چې د الله تَعَالیٰ نفس رؤیت خو متحقق کیدے شی خو رؤیت علی وجه الاحاطه نه شی کیدے؛ ځکه په احاطه کښې هغه شئ راتلے شی چې متناهی وی، او د هغی دپاره حدود او اطراف وی او باری تَعَالیٰ د دینه منزه دے.

وَ مِنْهَا اَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةِ فِيْ سُؤَالِ الرُّؤْيَةِ مَقْرُوْنَةٌ بِالْاِسْتِعْظَامِ وَ الْاِسْتِكْبَارِ؟ وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِتَعَنُّتِهِمْ وَ عِنَادِهِمْ فِيْ طَلَبِهَا لَا لِامْتِنَاعِهَا وَ اِلَّا لَمَنَعَهُمْ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذٰلِكَ كَمَا فَعَلَ حِيْنَ سَاَلُوْا اَنْ يَّجْعَلَ لَهُمْ اٰلِهَةً فَقَالَ: بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ، وَ هٰذَا مُشْعِرٌ بِاِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ فِي الدُّنْيَا، وَ لِهٰذَا اِخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رِضْوَانُ اللهِ عَنْهُمْ فِيْ اَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَلْ رَاٰى رَبَّهٗ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ اَمْ لَا وَ الْاِخْتِلَافُ فِي الْوُقُوْعِ دَلِيْلُ الْاِمْكَانِ، وَ اَمَّا الرُّؤْيَةُ فِي الْمَنَامِ فَقَدْ حُكِيَتْ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنَ السَّلَفِ وَ لَا خِفَاءَ فِيْ اَنَّهَا نَوْعُ مُشَاهَدَةٍ يَكُوْنُ بِالْقَلْبِ دُوْنَ الْعَيْنِ.

ترجمه: او د معتزلو د نقلی شبهے نه بعض دا ده چې هغه آیاتونه چې وارد دی په سوال د رؤیت کښې پیوسته دی د استعظام او استکبار سره. او جواب دا دے چې بیشکه دا «زجر دوبته» د دوی د سرکشئ او عناد په وجه دے په طلب د رؤیت کښې نه پدی وجه چې کنی رؤیت د باری تَعَالیٰ ممتنع دے، او که داسی نه وی؛ نو منع کړی به وو دوی لره موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د دینه لکه چې منع کړی ئی وو دوی کله چې دوی مطالبه وکړه چې وگرځوه د دوی دپاره آلهه، پس او ویل موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ: بلکه تاسو یو جاهل قوم ئی. او دا خبردارے دے په امکان د رؤیت باندی په دنیا کښې. هم دغه وجه ده چې اختلاف کړے دے صحابه کرامُ رضی الله عنهم پدیکښې چې آیه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ الله تَعَالیٰ لره لیدلے دے په شپه د معراج کښې کنه؟ او اختلاف په وقوع کښې دلیل د امکان دے. او هر چې لیدل د باری تَعَالیٰ دی په خوب کښې پس حکایت او بیان شوے دے د دی د دیرو سلفو نه او پټ والے نشته پدیکښې چې دا هم یو قسم لیدل دی چې دی په زړه باندی نه په سترګه باندی.

تَشْرِيْح: قوله: و منها أن الايات: ۹۔ دویم نقلی شبهه د معتزلۇ نقل کوی. بنا د دی په هغه نصوص او آیاتونو ده چې په هغی کښې په درخواست د رؤیت باندی واجب تَعَالیٰ د ناخوښئ اظهار کړے دے. لکه دغه درخواست. کونکو ته ئې متکبرین او سرکشه ویلی دی. کما قال تَعَالیٰ: **وَقَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوْا فِيْ أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيْرًا** ﴿الفرقان: ۲۱﴾ یا پری عذاب الهی نازل شوے وی کما قال تَعَالیٰ: **وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوْسٰى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ** ﴿البقرة: ۵۵﴾ **يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوْا مُوْسٰى أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْا أَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ** ﴿النساء: ۱۵۳﴾ اوس که رؤیت د باری تَعَالیٰ جائز او ممکن وے؛ نو دوی ته به دا نسبتونه ولی کیدے او په دوی به عذابونه ولی راتلے؟

قوله: و الجواب أن ذلک: ۱۰۔ د استدلال مذکور نه جواب کوی. چې د یو شئ سوال او درخواست کول په دوه قسمه دی. ۱۔ سوال کول دی د استعلام او ځان پوهه کولو په بنیاد باندی. ۲۔ سوال او درخواست کول دی د تَعَنُّت او عِناد په بنیاد باندی. اول صورت صحیح دے موجب د قباحت او عذاب نه شی جوړیدلے، خو دوی سوال په دغه نیت ندے کړے. بلکه دوی په دغه دویم نیت باندی دغه سوال کړے وو چې اظهار د سرکشئ او عناد ئې کولو او دا قبیح عمل دے، لهذا د دوی دغه درخواست قبیح کنړل او د دوی په تکبر او سرکشئ باندی حمل کول پدی وجه ندی چې رؤیت د الله تَعَالیٰ ممتنع وو او دوی ئې مطالبه کوله، بلکه دا پدی وجه باندی وو چې دوی دا سوال تعنُّتًا او عنادًا او د موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ د تنګولو دپاره کولو. پس په دوی نزول د عذاب د. دوی د سرکشئ او غرور په وجه شوے دے نه د نفس سوال په وجه باندی. دویم دا چې که د دوی سوال د سرکشئ او عناد په وجه باندی نه وو بلکه د دوی د جهالت په وجه وو؛ نو پکار وه چې موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ دوی لره منع کړی وو لکه څنګه چې موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ دوی لره منع کړی وو او تنبیه ئې ورکړی وه کله چې دوی د جهالت په وجه دا مطالبه کړی وه: **يَا مُوْسٰى اجْعَلْ لَنَا إِلٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ** ﴿الأعراف: ۱۳۸﴾ د دی په جواب کښې موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ دویته او ویل: **إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ**. یعنی دوی ئې ورټل چې ډیر جاهل قوم ئې چې داسی نا مناسب سوالات کوئ. اوس کله چې موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ دوی لره د رؤیت د سوال نه منع نکړه؛ نو دا دلیل د دی خبری دے چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممکن دے فی الدنیا، او په آخرت کښې د دی امکان بلکه وقوع په طریق اولیٰ ثابت شوه.

قوله: و لهذا اختلفت: ۱۱۔ تفریع کوی دپاره د تائید د دی دعوی چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممکن دے. **بالفاظ دیگر:** د اهل السنة والجماعة دپاره په خپلے دعوی باندی د بل دلیل بیان دے. چې د صحابه کرامُ پدی مسئله کښې اختلاف دے چې آیه نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ الله تَعَالیٰ لره په شپه د معراج کښې لیدلے دے کنه؟ چونکه دا اختلاف په وقوع کښې دے او اختلاف فی الوقوع دلیل د امکان وی؛ څکه امکان مقدم علی الوقوع وی یعنی اول شئ ممکن شی بیا واقع شی. لهذا د صحابه کرامُ د دی اختلاف نه معلومه شوه چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممکن دے. امام مسلم رحمة الله علیه په خپل صحیح کښې حدیث نقل کړے دے راوی د حدیث دے ابوذر رضی الله عنه فرمائی: **سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: نُوْرٌ أَنّٰى أَرَاهُ.** ﴿صحیح مسلم: ۱/ ۱۱۱﴾ دا حدیث په دوه طریقو

سره ضبط شوے دے. ۱۔ د «اَنّٰی» په همزه باندی فتحه او ویلے شی او دا همزه به د استفهام دپاره شی، او روسته به ترینه الف مقصوره شی. عبارت به داسی شی «نُوْرٌ اَنّٰی اَرَاهُ» معنی «باری تَعَالٰی یو نور وو ما چرته لیدلے شو» پدی معنی سره به دا دلیل د هغه فریق شی چې هغوی قائل دی په عدم رؤیت باندی. ۲۔ دا چې «اِنِّی» بکسر الهمزة والنون. شی، پدی صورت کښې به معنی دا شی «چې الله تَعَالٰی نور دے یقینًا چې ما لیدلے دے» او پدی معنی سره به دا دلیل د مثبتینُ د رؤیت شی.

قوله: و أما الرؤية فی المنام: ۱۲۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ حکم د رؤیت فی المنام ذکر کوی. فرمائی: چې رؤیت فی المنام خو د ډیرو سلفو نه ثابت دے مثلًا. امام ابو حنیفه، امام احمد بن حنبل، علامه ابن سرین، مشهور قاری القرآء حمزه رحمهم الله وغیره ډیرو سلفو ته د باری تَعَالٰی رؤیت فی المنام حاصل شوے دے او پدیکښې د چا اختلاف نشته. **اعتراض:** خبره زمونږه په صدر د بحث کښې واضح شوی ده چې مراد زمونږه د رؤیت نه رؤیت بصری دے نه رؤیت قلبی او نه حُلمی منامی لهٰذا د رؤیت منامی تذکره دلته نه وه پکار بلکه دا په لا یعنی اشتغال دے؛ ځکه دا زمونږه مقصود ندے؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: «ولا خفآء فی انه نوع مشاهدة» چې منم مقصود زمونږه رؤیت بصری دے خو رؤیت منامی مونږه د تائید دپاره ذکر کړے دے پدی شان چې رؤیت منامی په زړه باندی وی او زړه هم یو اندام دے اوس چې د یو اندام دپاره رؤیت ثابت شو؛ نو سترګو هم یو اندام دے د دی دپاره خو کم ازکم ممکن شو کنه او هم دغه زمونږه مقصود دے.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ خَلْقِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ

﴿وَ اللهُ تَعَالٰى خَالِقٌ لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْكُفْرِ وَ الْإِيْمَانِ وَ الطَّاعَةِ وَ الْعِصْيَانِ﴾ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ أَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِأَفْعَالِهِ وَ قَدْ كَانَتِ الْأَوَائِلُ مِنْهُمْ يَتَحَاشُوْنَ عَنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَ يَكْتَفُوْنَ بِلَفْظِ الْمُوْجِدِ وَ الْمُخْتَرِعِ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ، وَ حِيْنَ رَأَى الْجُبَائِيُّ وَ أَتْبَاعَهُ أَنَّ مَعْنَى الْكُلِّ وَاحِدٌ وَ هُوَ الْمُخْرِجُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُوْدِ تَجَاسَرُوْا عَلٰى إِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ. **ترجمه:** او الله تَعَالٰی خالق د افعال العباد دے د کفر او ایمان، د طاعت او عصیان نه. داسی نده لکه چې ګمان کوی معتزله چې بیشکه بنده خالق د خپلو افعالُ دے. او بیشکه وو اولنی د معتزلو نه چې ډډه به ئی کوله د اطلاق ذ لفظ د خالق نه او اکتفآء به ئی کوله په لفظ د موجد او مخترع او د دی غوندی په الفاظ باندی. خو کله چې ولیدلو جبائی او اتباع د ده چې معنی د دی ټولو یوه ده چې هغه راوتل دی د عدم نه وجود ته؛ نو زړوړتیا ئی وکړه په اطلاق د لفظ د خالق باندی.

تَشْرِيْح: ربط. ماتن رحمۃ اللہ علیہ په مسئله د صفاتُ کښې شروع وو پدی عبارت سره ماتن رحمۃ اللہ علیہ یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې تعلق ئی د صفت خلق سره دے. دی مسئلے ته «مَسْئَلَةُ خَلْقِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ» وائی. مخکښې د دینه چې اختلاف بیان کړو اول تحریر د محل النزاع پکار دے. حاصل ئی دا دے چې افعال العباد په دوه قسمه دی. ۱۔ **الافعال الاضطرارية.** دا هغه افعال دی چې صادریږی د عبد نه بغیر د قصد او اختیار نه لکه: حرکت د نبض، یا حرکت د زړه، یا حرکت د ید

د مرتعِش شو «چې کوزن ورته وائې». ۲ـ **الافعال الاختيارية.** دا هغه افعال دی چې صادریږی د عبد نه بالقصد والاختيار پدی شان چې د عبد قدرت لره پدیکښې دخله وی په کولو او نه کولو کښې. لکه: قُعُوْد، قيام، صلوة، صيام، ايمان راوړل، كفر اختيارول وغيره افعال شو. په افعال اضطراريه کښې اختلاف نشته بلکه بالاتفاق د افعال اضطراريه خالق الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ دے. البته په افعال اختياريه د عبد کښې اختلاف دے دری مذاهب دی.

بَيَانُ الْاِخْتِلَافِ فِيْ أُفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِلْعِبَادِ

۱ـ معتزله: وائې چې عبد هم خالق د خپلو افعالُ او هم کاسب د خپلو افعالُ دے. یعنی عبد مختار كل دے. ۲ـ جبريه: د دی بالمقابل وائې: چې عبد نه خالق د خپلو افعالُ دے او نه کاسب دے بلکه خالق او کاسب د افعال العباد الله تَعَالىٰ دے. یعنی عبد مجبور محض دے. ۳ـ اهل السنة والجماعة وائې: چې عبد د خپلو افعالُ اختياريه کاسب دے خو خالق ئې ندے بلکه خالق د افعال العباد الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ. یعنی عبد من وجه مختار او من وجه مجبور دے. حاصل دا چې معتزلؤ په حق د عبد کښې افراط کړے دے، او جبريؤ جانب د تفريط اختيار کړے دے، او اهل السنة والجماعة صراط مستقيم اختياره کړی ده بين الافراط و التفريط او هر چالره ئې خپل حق ورکړے دے. ماتن رحمۃ اللہ علیہ چونکه د اهل السنة والجماعة سره تعلق لری لهذا په معتزلؤ او جبريه دواړو باندی رد کوی. پدی متن کښې رد دے په معتزلؤ باندی او په روسته متن کښې رد کوی په جبريه باندی.

فرمائی: «**والله تَعَالىٰ خالق لا فعال العباد**»

أُغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾..مخالفين د دی دعوی به ذکر کړی «**لا كما زعمت المعتزلة**» سره. ﴿۲﴾..دفع د اعتراض به وکړی «**و قد كانت الاوائل**» سره. ﴿۳﴾..دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**احتج اهل الحق**» سره. ﴿۴﴾.. دلائل د معتزلؤ به ذکر کړی سره د جواباتُ نه «**واحتجت المعتزلة**» سره.

قوله: و قد كانت الاوائل: ۲ـ دفع د اعتراض ده. چې معتزلؤ ته د دی مذهب نسبت صحيح ندے؛ ځکه چې متقدمينُ معتزلؤ عبد لره د خالق صفت ندے ورکړے؟ **جواب:** آو داسی وه چې متقدمينُ معتزلؤ به د اطلاق د لفظ د خالق نه ځان ساتلو، د دی په ځائے به ئې لفظ د «**موجِد، مخترِع، مُحْدِث وغيره**» استعمالول، خو كله چې متأخرينُ لکه جبائی او د ده أتباعُ وليده چې «**خالق، موجِد، مخترِع، محدِث**» يو شئ دے؛ نو په لفظ د خالق ئې زړورتيا او جرأت وکړو چې بنده خالق د خپلو افعالُ دے.

الدَّلِيلُ العَقْلِيُّ لِأَهْلِ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ

اِحْتَجَّ اَهْلُ الحَقِّ بِوُجُوْهٍ: اَلْاَوَّلُ اَنَّ العَبْدَ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيْلِهَا ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِيْجَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَ الْاِخْتِيَارِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَاِنَّ المَشْيَ مِنْ مَوْضِعٍ اِلٰى مَوْضِعٍ قَدْ يَشْتَمِلُ عَلٰى سَكَنَاتٍ مُتَخَلِّلَةٍ وَ عَلٰى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَ بَعْضُهَا اَبْطَأُ وَ لَا شُعُوْرَ لِلْمَاشِيْ بِذٰلِكَ ، وَ لَيْسَ هٰذَا ذُهُوْلًا عَنِ العِلْمِ بَلْ لَوْ سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ ، وَ هٰذَا فِيْ اَظْهَرِ اَفْعَالِهٖ وَ اَمَّا اِذَا تَاَمَّلْتَ فِيْ حَرَكَاتِ اَعْضَائِهٖ فِي المَشْيِ وَ الْاَخْذِ وَالْبَطْشِ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ وَ مَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيْكِ العَضَلَاتِ و تَمْدِيْدِ الْاَعْصَابِ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ فَالْاَمْرُ اَظْهَرُ. **ترجمه:** دليل نيولے اهل الحق په څو طريقو سره. اول دا چې که بنده خالق د خپلو افعالُ وی ؛ نو دا به عالِم وی په تفصيل د خپلو افعالُ باندی ؛ د وجه د بداهت د دينه چې ايجاد د شئ په قصد او اختيار سره نه وی مګر دغه شان ، او لازم باطل دے ؛ ځکه چې تګ د يو ځائے نه بل ځائے ته کله مشتمل وی په درمياني سکنات باندی ، او په داسی حرکاتُ باندی چې بعض جلت وی او بعض سُست وی. او نه وی پوهه دپاره د تلونکی پدی باندی. او دا په دی وجه نه چې د علم د ذهول «هيريدل او غفلت» ترينه شوے دے بلکه که تپوس ترينه وشی ؛ نو بيا هم نه پوهيږی. او دا په هغه ظاهری افعالُ د ده کښې خبره ده. او هر چې ته سوچ «غوَر» وکړی په حرکات د اندامونو د ديکښې په تګ او نيولو او حمله کولو کښې او د دی په شان کښې. او هغه چې احتياج ورته راځی د حرکت عضلاتُ «نری تارونه» او غزولو د اعصاب «پټو» کښې او د دی غونده کښې پس خبره ډيره ظاهره ده.

قوله: احتج اهل الحق بوجوه: ۳ـ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپله دعوی باندی دوه قسمه دلائل دی. ۱ـ عقليه. ۲ـ نقليه. دليل عقلی ذکر کوی په **«الاول ان العبد لوکان خالقا»** عبارت سره. او دليل نقلی روسته ذکر کوی په **«الثانی النصوص»** عبارت سره. دليل عقلی په نمط د قياس استثنائی رفعی سره ذکر کوی حاصل ئی دا دے چې که عبد خالق د خپلو افعالُ وی ؛ نو دا به عالِم وی په تفصيل د احوالُ د افعالُ خپلو او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. **«دليل الملازمة»** شارح رحمة الله عليه ذکر کړے دے پدی عبارت سره **«ضروررة ان ايجاد الشئ»** چې د خالق دپاره دا ضروری ده چې کوم شئ هغه بالقصد والاراده پيدا کړی د هغی د ټولو حالاتُ نه به دے باخبر وی ؛ ځکه چې ايجاد الشئ بالقصد والاراده بغير د علم نه نه شی کيدے. **«دليل بطلان التالی»** دا هم شارح رحمة الله عليه پخپله ذکر کړے دے پدی عبارت سره چې **«فان المشیَ من موضع»** چې د يو ځائے نه بل ځائے ته تګ د بنده اختياری فعل دے چې په ډيرو حرکاتُ او درمياني سکناتُ باندی مشتمل وی ليکن بنده ته د دی د تفصيل هډو علم نه وی. يعنی ده ته هډو پته نه وی چې ما څومره قدمونه اغستی دی ، کوم قدم تيز کوم يو رو ، کوم يو قدم اوږد او کوم ی لنډ اغستے دے ، کوم يو قدم په زمکه پوره او کوم قدم ډږ لګيدلے دے وغيره وغيره ، دا حال د ظاهری افعالُ شو. معلومه شوه چې عبد خالق د خپلو افعالُ ندے کنه ده ته به دا تفصيلات معلوم وو.

قوله: و ليس هذا ذهولا: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د وهم ده چې کيدے شی ماشی ته علم په تفاصيل د احوالُ د افعالُ خپلو وی خو د ده نه ذهول راغلے وی يعنی غفلت پری طاری شوے وی. **جواب:** دا وهم صحيح ندے ؛ ځکه چې د کوم شئ ذهول وشی ؛ نو بعد التوجه په هغی باندی

علم راځي او دلته داسې نده ؛ ځکه که ماشي توجه هم وکړي او خيال ئې را وګرځي هم خو بيا هم په تفصيل د دغه فعل باندې ده ته علم نه شي حاصليدلے.

قوله: و أما اذا تأملت في حركات: شارح رحمة الله عليه په طريقے د ترقئ سره وائي چې دا خو د بنده د فعل احوال ظاهريه وو چې ده ته ئې علم نشته ، او که په باطني افعال کښې ئې غور فکر وکړے شي نو بيا خو خبره ډيره ظاهره ده چې په لا ره به ده لاس مخکښې روسته څومره ځل وړې وي ، په څه شئ به ئې حمله کړې وي ، ديکه به ئې وهلې وي ، د تلو په وخت کښې ئې کومه رګونو او پلو «اعصاب ، عضلات» (۱) ته څومره حرکت ورکړے دے دا هغه خبرې دي چې پديکښې د بنده جهالت نور هم واضح کيږي ، پس معلومه شوه چې بنده خالق د خپلو افعالُ ندے.

الدَّلَائِلُ النَّقْلِيَّةُ لِاَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

اَلثَّانِيْ اَلنُّصُوْصُ الْوَارِدَةُ فِيْ ذٰلِکَ کَقَوْلِهٖ تَعَالیٰ: وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ اَيْ عَمَلَكُمْ عَلیٰ اَنَّ مَا مَصْدَرِيَّةٌ لِئَلَّا يُحْتَاجَ اِلَى حَذْفِ الضَّمِيْرِ ، اَوْ مَعْمُوْلَكُمْ عَلیٰ اَنَّ مَا مَوْصُوْلَةٌ وَ يَشْمَلُ الْاَفْعَالَ لِاَنَّا اِذَا قُلْنَا اَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوْقَةٌ لله تَعَالىٰ اَوْ لِلْعَبْدِ لَمْ نُرِدْ بِالْفِعْلِ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّ اَلَّذِيْ هُوَ الْاِيْجَادُ وَ الْاِيْقَاعُ اَعْنِيْ مَا نُشَاهِدُهٗ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَ السَّكَنَاتِ مَثَلًا. وَ لِلذُّهُوْلِ عَنْ هٰذِهِ النُّكْتَةِ قَدْ يُتَوَهَّمُ اَنَّ الْاِسْتِدْلَالَ بِالْاٰيَةِ مَوْقُوْفٌ عَلیٰ كَوْنِ مَا مَصْدَرِيَّةً. **ترجمه:** دويم دليل نصوصِ وارده دي په باره د ديکښې ، لکه دا قول د الله تَعَالیٰ شو وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ، الله تَعَالیٰ تاسو پيدا کړي ئې او ستاسو عملونه هم ، يعنې عمل ستاسو بنا پدې چې «ما» مصدريه شي ؛ د دې دپاره چې احتياج رانه شي حذف د ضمير ته ، او يا معمول ستاسو بنا پدې چې «ما» موصوله شي او معمول شامليږي افعالُ ته هم ؛ ځکه چې مونږه کله وايو : افعال العباد مخلوق د الله تَعَالیٰ دي او يا مخلوق د عبد دي ؛ نو مونږه نه اراده کوو په فعل سره معنی مصدري هغه چې هغه ايجاد او ايقاع ده ، بلکه مونږه اراده کوو حاصل بالمصدر هغه چې هغه متعلق د ايجاد او ايقاع ده. يعنې هغه چې مونږه ئې مشاهده کوو د حرکاتُ او سکناتُ نه مثلا. او د دې معنې «نکته» نه د غفلت په وجه باندې بعض خلقو ته دا وهم شوے دے چې د ايت کريمه نه استدلال موقوف دے صرف پدې باندې چې «ما» مصدريه شي.

تشريح: قوله: الثاني النصوص الواردة: پدې عبارت سره غرض د شارح رحمة الله عليه داهل السنة والجماعة په دعوی باندې دلائل نقليه وړاندې کول دي. دلائل نقليه ډير دي شارح رحمة الله عليه د هغې نه څه بعض نقل کوي. اول دليل د سورة صافات دا آية کريمه دے «**وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ** ﴿الصافات: ۹۶﴾» الله تَعَالیٰ ستاسو او ستاسو د اعمال خالق دے. د آيت کريمه نه په دوه طريقو سره استدلال

(۱)..**الاعصاب و العضلات:** أعصاب جمع د عصبةٌ ده په معنی د پلے سره ، پله ، پته هغه سپين اندام دے چې د حرکت په اعتبار سره ډير زيات نرم وي او د انقطاع په لحاظ سره ډير مظبوط وي. د اندامونو د حرکاتُ تکميل هم پدې باندې بنا وي ، که چرته يوه پله غوسه شي يا بل څه خلل پکښې واقع شي ؛ نو هغه اندام بيکاره کيږي حتی چې بعض اوقات ترينه حس هم ختميدلے شي ، او هم د دې وجه نه فالج او کوزن وغيره مرضونه لګي. او عضلات: جمع د عضلة ده هغه اندام چې مجموعه د پلے او غوښې وي. **الْعَضَلَةُ، مُحَرَّكَةً: كُلُّ عَصَبَةٍ مَعَهَا لَحْمٌ غَلِيْظٌ.** ﴿تاج العروس : ۳۰/ ۱﴾ والله اعلم.

نیولے کیږی او شارح رحمۃ اللہ علیہ دواړه ذکر کړی دی یو دا چې «مَا» مصدریه شی. دویم دا چې «مَا» موصوله شی.

۱ـ کله چې په «مَا تَعْمَلُوْنَ» کښې «مَا» مصدریه ملحوظ کړو ؛ نو معنی د آیة کریمه به شی «وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَ عَمَلَكُمْ» یعنی الله ستاسو او ستاسو د اعمالُ خالق دے. بیا د «عَمَلَكُمْ» معنی مونږه په اعمالُ یعنی صیغے د جمع سره وکړه ؛ ځکه چې د «عمل» اضافت ضمیر د جمع ته شوے دے چې «کُمْ» دے. او دا قسم اضافت افاده د استغراق کوی ، او معنی د استغراق هله صحیح کیږی چې «اعْمَال» جمع کړو . پس تقدیر د عبارت داسې شو «و الله خلقکم و أعمالکم» پس «اعمال» افعال اختیاریه او غیر اختیاریه دواړو ته شامل دی چې د دی دواړو خالق الله تَعَالٰی دے او هم دغه زمونږه دعوی ده. بیا «عَمَل» چونکه مصدر دے او دلته مصدر په خپله معنی سره نه صحیح کیږی ؛ ځکه چې «عمل» متعلق د «خلق ، ایجاد» نه شی واقع کیدے ، او کله چې مصدر په خپله معنی نه صحیح کیږی ؛ نو دغه مصدر به یا مبنی للفاعل او یا مبنی للمفعول واقع کوو ، دلته «ماتعملون» مصدر مبنی للمفعول دے نو دا په معنی د «مَعْمُوْلَكُمْ» سره شو. ؛ نو معنی د آیة کریمه شوه «والله خلقکم و معمولاتکم».

قوله: لئلا يحتاج الى حذف الضمير: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د سوال ده. چې یوه توجیه او احتمال خو روسته راروان دے چې «مَا» موصوله شی. دا توجیه دی په هغې باندی ولی مقدم کړه ؟ دویم دا چې پدی احتمالین کښې کوم یو احتمال غوره دے. **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی چې دا احتمال غوره دے ؛ ځکه چې پدی توجیه کښې حذف د ضمیر ته ضرورت نه راځی په خلاف د روسته احتمال باندی چې په هغې کښې حذف د ضمیر ته ضرورت راځی پدی شان چې «مَا» موصوله صله غواړی او په صله کښې عائد ضروری وی چې لفظ د «مَا» ته به راجع وی او هغه په «تعملون» کښې نشته ؛ نو خامخا به ئې محذوف مقدر کنړو. لهذا عند الشارح رحمۃ اللہ علیہ دا احتمال راجح وو ؛ نو ځکه ئې مقدم کړو.

قوله: او معمولکم علی أن ما: ۲ـ احتمال ذکر کوی چې «مَا» موصوله شی. پدی صورت کښې به د دی دپاره «تَعْمَلُوْنَ» صله شی او پدی صله کښې به یو ضمیر مقدر وګنړو چې راجع به شی لفظ د «مَا» ته ، تقدیر د عبارت به جوړ شی «و الله خَلَقَكُمْ وَ الَّذِیْ تَعْمَلُوْنَهٗ» الله جل شانه پیدا کړی ئې تاسو او هغه چې تاسو ئې کوئ. او انسان چې څه کوی نو دا د هغه معمولات وی لهذا معنی دا شوه چې «وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَ مَعْمُوْلَاتِكُمْ» او هم دغه زمونږه مدعی ده.

قوله : و يشتمل الافعال: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده. چې په آیت کریمه کښې کله مقصود معمولات شو ؛ نو معمولات خو صرف مفعولاتُ ته شاملیږی نه چې افعالُ ته ، حالانکه مدعی زمونږه دا ده چې الله جل شانه خالق د افعالُ هم دے ، یعنی «الله تَعَالٰی خالقٌ لافعالِ العِبادِ کُلِّها» الله تَعَالٰی د افعالُ او مفعولاتُ دواړو خالق دے لهذا استدلال د آیت کریمه نه تام نه شو؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی چې لفظ د «مَعْمُوْل» افعالُ ته هم شامل دے ؛ ځکه چې د فعل دوه معنی دی. ۱ـ معنی مصدری. ۲ـ معنی حاصل بالمصدر. د معنی مصدری نه مراد «إحداث ، إیقاع ، إیجاد»

وغیره دی چې د دی دپاره په خارج کښې څه وجود نه وی. او د معنی حاصل بالمصدر نه مراد متعلق د «إحداث ، إیقاع ، إیجاد» دی ، یعنی هغه څیز چې د هغی وقوع او ایجاد کیږی او په خارج کښې مشاهده کیږی یا هغه اثر چې په معنی مصدری باندی مرتب کیږی. مثال: یو د «صلوة» معنی مصدری ده چې هغے ته مونځ وائی. دویم متعلق د «صلوة» دے چې هغه حرکات او افعال چې د مونځ د ادا کولو په وخت کښې کیږی یعنی دغه ښکته پورته کیدل په وخت د مونځ کولو کښې دیته هم صلوة وائی خو دا ئی حاصل بالمصدر معنی ده. اوس دلته په «معمول» کښې معنی مصدری نده مراد چې صرف ایقاع او احداث وغیره دی ؛ ځکه چې دغه معنی انتزاعی او حدثی ده چې په خارج کښې د دی دپاره څه وجود نشته او نه د خلق او جعل د دی سره څه تعلق راتلے شی ، بلکه حاصل بالمصدر معنی مراده ده چې په خارج کښې د هغی مشاهده کیږی لهذا افعال ته هم شامل شو.

قوله: لانا اذا قلنا: شارح رحمۃ اللہ علیه دلیل ذکر کوی د دی خبری دپاره چې «معمول» افعالُ ته هم شامل دے. حاصل ئی دا دے اهل السنۃ والجماعۃ چې وائی: الله تَعَالیٰ خالق لافعال العباد دے ، او معتزله وائی: عبد خالق د خپلو افعال دے ؛ نو دوی نه اراده کوی د دینه معنی مصدری بلکه حاصل بالمصدر ترینه مراد کوی ، یعنی محل د نزاع **بیننا و بین المعتزلة** افعال باعتبار المعنی المصدری ندی بلکه افعال بمعنی الحاصل بالمصدر دی هغه افعال چې مونږه ئی مشاهده کوو د حرکاتُ سکناتُ د عبد نه او هغه افعال چې د بنده د کسب په ذریعه خارج ته را وځی. پس معلومه شوه چې «ماتعملون» په معنی د «معمولکم» سره واخلو ؛ نو افعال به پدیکښې داخل وی.

قوله: و لِلذُّهُوْلِ عَنْ هذه النُّكْتَةِ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره رد دے په بعض الناس باندی «لکه علامه بیضاوی رحمۃ اللہ علیه او علامه ابن حاجب رحمۃ اللہ علیه» چې دوی د دی خبری قائل دی چې د آیة کریمه نه استدلال صرف بنا په اول احتمال باندی تام دے چې «ما» مصدریه شی ، او په صورت د «ما» موصوله کښې د دینه د اهل السنة والجماعة استدلال تام ندے ؛ ځکه چې دا بنا په دویم احتمال باندی افعال ته ندے شامل. شارح رحمۃ اللہ علیه پری رد وکړو چې دغه خلق د دی نکتے نه غافل دی ؛ ځکه داسی وینا کوی.

وَ كَقَوْلِهٖ تَعَالىٰ: اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ اَيْ مُمْكِنٍ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَ فِعْلُ الْعَبْدِ شَيْءٌ. وَ كَقَوْلِهٖ تَعَالىٰ: اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ فِيْ مَقَامِ التَّمَدُّحِ بِالْخَالِقِيَّةِ وَ كَوْنِهَا مَنَاطًا لِاِسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ ، لَا يُقَالُ فَالْقَائِلُ بِكَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ يَكُوْنُ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ دُوْنَ الْمُوَحِّدِيْنَ ؟ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْاِشْرَاکُ هُوَ اِثْبَاتُ الشَّرِيْكِ فِي الْاُلُوْهِيَّةِ بِمَعْنٰى وُجُوْبِ الْوُجُوْدِ كَمَا لِعَبَدَةِ الْاَصْنَامِ وَ الْمُعْتَزِلَةُ لَا يُثْبِتُوْنَ ذٰلِكَ بَلْ لَا يَجْعَلُوْنَ خَالِقِيَّةَ الْعَبْدِ كَخَالِقِيَّةِ اللهِ تَعَالىٰ لِافْتِقَارِهٖ اِلَى الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ الَّتِيْ هِيَ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالىٰ ، اِلَّا اَنَّ مَشَائِخَ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ قَدْ بَالَغُوْا فِيْ تَضْلِيْلِهِمْ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ حَتّٰى قَالُوْا اِنَّ الْمَجُوْسَ اَسْعَدُ حَالًا مِنْهُمْ حَيْثُ لَمْ يُثْبِتُوْا شُرَكَاءَ لَا تُحْصٰى.

ترجمة: او لکه څنګه چې د الله تَعَالیٰ وینا ده: **اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** الله خالق د هر شئ دے ، یعنی د ممکن په دلالت د عقل سره او فعل د عبد هم یو شئ دے. او یا لکه دا قول د الله تَعَالیٰ شو: **اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ.** هغه څوک چې پیدا کول کولے شی دا په شان د هغه چا دے چې پیدا کول نه شی کولے. دا ئی په مقام د مدح کښې ویلی دی په خالقیت سره او په کیدلو د خالقیت باندی مدار دپاره د استحقاق د عبادت. نه شی ویلے په طور د اعتراض باندی

چې قول کونکی په کیدلو د بنده خالق د خپلو افعالو دپاره کیږي د مشرکینُ نه ، نه د موحدین نه. مونږه په جواب کښې وایو چې شرک اثبات د شریک دے په الوهیت کښې په معنی د وجوب الوجود سره لکه شِرک د مجوسُ شو. او یا په مستحق کیدو د عبادت کښې شریک منل لکه د بت پرستو شرک شو. او معتزله نه ثابتوی دا یو قسم شرک هم بلکه هغوی نه کرځوی خالقیت د بنده په شان د خالقیت د الله تَعَالیٰ. البته دومره ده چې علمآء د ماوراَء النهر مبالغه کړې ده په کمراه کرځولو د دوی کښې په دې مسئله کښې ، تر دې چې ویلې دی دوی چې بیشکه مجوس خو ډیر ښه حال واله دی د دوی نه ؛ ځکه چې هغوی نه ثابتوی مګر یو شریک او معتزله خو ثابتوی بے شمیره شریکان.

تَشْرِيحُ: قوله: و کقوله تَعَالیٰ خالق کل شيءٍ: شارح رحمۃ اللہ علیہ د اهل السنة والجماعة دویم دلیل نقلی ذکر کوی. حاصل ئې دا دے چې باری تَعَالیٰ په خپل کلام لاریب کښې فرمائی: **اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴿الزمر: ٦٢﴾** طریقه د استدلال دا ده چې فعل العبد هم **«شيءٌ»** دے برابره خبره ده که فعل اختیاری وی او که اضطراری وی. پس د افعال العباد خالق الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ شو او دا زمونږه دعوی ده.

قوله: ای ممکن: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره دفع د سوال ده. چې د **«شيءٌ»** اطلاق په باری تَعَالیٰ هم کیږي کما مرَّ. لهٰذا الله تَعَالیٰ خالق د خپل ځان هم شو او دا خو باطل ده. **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: **«ممکن»** مراد د شيءٌ نه دلته ممکن دے ، او واجب تَعَالیٰ واجب دے ممکن ندے. **فلااشکال.**

قوله: بدلالة العقل: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره دفع د بل اعتراض ده. اعتراض په دوه طریقو سره دے. ۱۔ لفظ د **«شيءٌ»** عام دے او تا خاص کړو تر ممکن پورې دا خو تخصیص د عام شو او تخصیص د عام مجاز دے او د مجاز دپاره لابدی وی د قرینه نه دلته څه قرینه ده؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: **«بدلالة العقل»** دا تخصیص مونږه په قرینه عقلیه سره کوو ؛ ځکه عقلاً دا معلومه ده چې د خلق او قدرت تعلق د ممکن سره راځی نه د واجب سره.
۲۔ **اعتراض:** کله چې د **«شيءٌ»** نه مونږه ممکن واغستو ؛ نو دا عام مخصوص عنه البعض شو او عام مخصوص عنه البعض اِفاده د ظن کوی ، بل طرفته دا مسئله د عقیدے ده او په عقائدُ کښې خو ظنیات نه چلیږي؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: **«بدلالة العقل»** چې دا تخصیص په دلیل عقلی سره راغلے دے او د کوم عام دلیل مُخَصّصه چې عقل وی ؛ نو دغه عام اِفاده د ظن نه کوی بلکه د یقین کوی. **بالفاظ دیگر:** د کوم عام مخصوص عنه البعض دپاره چې دلیل مخصصه عقلی وی هغه عام د سر نه مخصوص عنه البعض وی نه ؛ ځکه په دغه عام کښې حقیقیة دغه مخصوص داخل نه وی ؛ نو اخراج به ئې تری څه وشی مثلاً: زید او وائی: **«أضرب كُلَّ من فی الدَّار»** دلته لفظ د **«كُلّ ، مَنْ»** د الفاظ عامه نه دی خو د هیڅ چا په نیز باندی هم دا عموم زید ته شامل ندے ؛ ځکه هر عقلمند

وائي چې زيد اګر چې پخپله په دغه کور کښې دے خو ځان به نه وهي. پس دلته هم الله تَعَالیٰ چې «خالق كل شيء» شو ؛ نو د ځان خالق به نه وي.(١)

قوله: و كقوله تَعَالیٰ أَفَمَنْ يَخْلُقُ: دريم دليل نقلي د اهل السنة و الجماعة ذکر کوي. چې باري تَعَالیٰ فرمائي: أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ﴿النحل: ١٧﴾ آيه هغه څوک چې پيدا کول کولے شي «الله تَعَالیٰ» دا په شان د هغه چا دے چې پيدا کول نه شي کولے «مخلوق او معبودان باطله» آيه تاسو نصيحت نه اخلئ. په آيت کريمه کښې استفهام انکاري دے معنی دا چې خالق او غير خالق برابر کيدے نه شي. د دې آيت کريمه نه شارح رحمة الله عليه په دوه طريقو سره استدلال نيولے دے.

قوله: فی مقام التمدح بالخالقية: دا اوله طريقه د استدلال ده چې پدې آيت کښې الله تَعَالیٰ ځان ته خالق ويلے دے په مقام د مدحه کښې او مدحه په هغه صفت سره حاصليږي چې هغه خاص وي تر موصوف پورې. اوس چې خالق خاص شو تر الله تَعَالیٰ پورې ؛ نو بنده خالق د خپلو افعالُ نه شو بلکه هم دغه الله تَعَالیٰ خالق شو.

قوله: و كونها مناطًا : دويمه طريقه د استدلال دا ده چې پدې آيت کريمه کښې ئې مدار د استحقاق د عبادت خالقيت ګرځولے دے ، يعني معبود صرف هغه څوک کيدے شي چې هغه خالق وي او معبود چونکه يواځے ذات د الله تَعَالیٰ دے پس خالق هم يواځے ذات الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ شو. لهذا په مخلوق کښې به د خالقيت صفت هدو شائبه هم نه وي ورنه بيا به دوی هم مستحق د عبادت وګنړلے شي.

قوله: لا يقال فالقائل: منشأ د اعتراض د مخکښې دليل دويم شق دے. چې کله په آيت کريمه کښې خالقيت مدار د استحقاق د عبادت شو ، يعنې چې څوک خالق شو هغه مستحق د عبادت دے ؛ نو بيا خو پکار ده چې معتزله مشرکين شي نه موحّدين ؛ ځکه دوی بنده خالق د خپلو افعال ګڼړي او چې بنده خالق شو ؛ نو په استحقاق د عبادت کښې دا د الله تَعَالیٰ سره شريک شو او د الله تَعَالیٰ سره په عبادت کښې څوک شريک ګنړل عين كفر او شرک دے چې منافی دے د توحيد سره. حلانکه پدې اتفاق دے د علماء چې معتزلۀ ته به کافر نه وايو؟

قوله: لانا نقول: جواب دا دے چې د باري تَعَالیٰ سره شريک جوړول دوه معنی لري. ١ـ په الوهيت کښې د الله تَعَالیٰ سره غير شريک کول په داسې طريقے سره چې دغه غير واجب الوجود وګنړلے شي ، يعنې د الله تَعَالیٰ سره څوک په ذات کښې شريک جوړول لکه څنګه چې مجوس دوه خدايان مني يو خالق الخير چې هغې ته «يزدان» وائي. او دويم خالق الشّر چې هغې ته «أهرَمَن» وائي. او دا دواړه واجب الوجود تسليموي. ٢ـ په الوهيت کښې د الله تَعَالیٰ سره څوک شريک کول پدې معنی چې غير الله لره مستحق د عبادت وګنړي په شان د الله تَعَالیٰ ، يعنې د الله تَعَالیٰ سره غير الله شريک جوړول په صفتِ عبادت کښې او استحقاق د عبادت کښې لکه بت پرست چې غير الله لره مستحق د عبادت ګنړي ، دغه خلق اګر چې الله تَعَالیٰ لره واحد ګنړي ليکن په صفت د عبادت کښې ورسره غير شريک کوي. اوس خلاصه د جواب دا شو چې معتزله مونږه کافر او

---

(١)۔ و الجواب التحقيقي أن لفظ الشيء مصدر شاء ، والمصدر قد يكون مبنى للفاعل و قد يكون مبنى للمفعول . فالشيء ايضًا قد يكون مبنى للفاعل كما في سورة الانعام قال تَعَالیٰ: قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ الله ﴿الأنعام: ١٩﴾ و قد يكون مبنى للمفعول كما ههنا فلا يعم الخالق والمخلوق. فلا يرد الاعتراض. والله اعلم.

مشرک نه شو گنړلے؛ ځکه چې دوی د شرک په دغه یوه معنی هم ندی قائل پدی معنی چې نه خو د الله تعالیٰ سره په ذات کښې څوک شریک جوړوی، او نه غیر الله مستحق د عبادت گنړی. بلکه معتزله دا هم وائی چې بنده تیک ده چې د خپلو افعالُ خالق دے خو د الله تعالیٰ په خالقیت او د بنده په خالقیت کښې لوی فرق دے. چې الله تعالیٰ په خالقیت کښې د څه نمونے، اسبابُ او آلاتُ محتاج ندے په خلاف د بنده باندې چې دے د سبقِ نمونے، اسبابُ او آلاتُ محتاج دے چې دغه آلات او اسباب الله تعالیٰ پیدا کړی دی.

قوله: الا أنّ مشائخ: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دفع د سوال ده. چې ته وائې: معتزله مشرکین ندی حلانکه علماء د ماوراء النهر خو دوی د مجوسُ نه هم بدترین شمارلی دی؟ **جواب:** د دغه علماءُ کلام په مبالغه بنا دے، **بالفاظِ دیگر:** دغه کلام خطابی دے چې دوی د اعتزال د مذهب د کمزوری کولو او د دوی د تضلیل بنکاره کولو دپاره دغه کلام کړے دے چې مجوس خو د دوینه ډیر خه دی چې صرف دوه خدایان «أهرمن، یزدان» منی. او معتزله خو د دومره خدایانُ قائل دی چې د شمیر نه بهر دی. البته کلام تحقیقی هم هغه دے چې دا اهل قبله دی دوی ته کافر مونږه نه شو ویلے تر څو چې په دوی کښې علامه د تکذیب نه وی موجوده شوی.

بَیَانُ دَلَائِلِ الْمُعْتَزِلَةِ وَ الْجَوَابُ عَنْهَا

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِأَنَّا نَفْرُقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَیْنَ حَرَکَةِ الْمَاشِیْ وَ بَیْنَ حَرَکَةِ الْمُرْتَعِشِ اَنَّ الْاُوْلٰی بِاِخْتِیَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِیَةِ، وَ بِاَنَّهٗ لَوْ کَانَ الْکُلُّ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰی لَبَطَلَتْ قَاعِدَةُ التَّکْلِیْفِ وَ الْمَدْحِ وَ الذَّمِّ وَ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ وَ هُوَ ظَاهِرٌ. وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِکَ اِنَّمَا یَتَوَجَّهُ عَلَی الْجَبَرِیَّةِ الْقَائِلِیْنَ بِنَفْیِ الْکَسْبِ وَ الْاِخْتِیَارِ اَصْلًا وَ اَمَّا نَحْنُ فَنُثْبِتُهٗ عَلٰی مَا نُحَقِّقُهٗ اِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالٰی. **ترجمه:** او معتزلو دلیل نیولے پدی چې بیشکه مونږه فرق کوو یقینا په مینځ د حرکت د تلونکی او په مینځ د حرکت د کوزنی کښې چې اول حرکت په اختیار د ده دے علاوه د دویم نه. او بل دلیل دا چې که چرته دا ټول وی په پیدایش د الله تعالیٰ باندې؛ نو باطله به شی قاعده د تکلیف، او د مدح او د ذم، او د ثواب او د عذاب او دا ظاهره ده. او جواب دا دے چې دا ټول استدلالات متوجه دی جبریه ته چې قائل دی په نفی د کسب او اختیار باندې بالکل. او هر چې مونږه یو؛ نو ثابتوو دی لره بنا په هغه چې بیان به کړو دی لره ان شاء الله.

تشریح: قوله: و احتجت المعتزلة: ۱۔ دلائل د معتزلو رانقل کوی او د هغی نه جواب کوی. معتزله هم په خپله دعوی باندې دوه قسمه دلائل پیش کوی. ۱۔ عقلی. ۲۔ نقلی. دلیل عقلی په دوه طریقو سره دوی وړاندی کوی. اول په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره دے. حاصل ئی دا دے چې که عبد خالق د خپلو افعال نه شی؛ نو فرق به رانه شی په مینځ د حرکت اختیاری او غیر اختیاری د عبد کښې او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «**دلیل الملازمة**» ظاهر دے. «**دلیل بطلان التالی**» شارح رحمة الله علیه ذکر کوی پدی عبارت سره «**بانا نفرق بین حرکة الماشی**» چې مونږه خو فرق محسوسوو

په دواړو حرکتونو کښې چې حرکت الماشي په اختيار د ماشي دے او حرکت د مُرتَعِش بلا اختياره دے.

قوله: و بانّهُ لو كان الكل: دويم عقلي دليل د معتزلؤ نقل کوی. دا هم په نمط د قياس استثنائی رفعی سره ذکر کوی چې مقدم ئې يو دے او توالی ئې مختلف دی. حاصل ئې دا دے چې که عبد لره په خلق د خپلو افعالُ کښې څه دخله ثابته نه شي او ټول افعال په خلق د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ سره شي ؛ نو باطله به شي قاعده د تکليف العبد ، دغه شان عبد به مستحق د مدح په دنيا کښې او ثواب په عقبیٰ کښې نه شي په کولو د طاعاتُ سره. او مستحق د ذم په دنيا کښې او عذاب په عقبیٰ کښې نه شي په کولو د معاصی سره او تالی په اعتبار د شقوقو سره باطل دے پس مقدم ئې مثل دے. «**دليل بطلان التالی**» منصوصی دے چې عبد مکلف هم دے او مستحق د مدح ، ثواب په بعض افعالُ او د ذم ، عقاب په بعض افعالُ هم دے. «**دليل الملازمه**» دا دے چې کله د عبد خلق لره په خپلو افعال کښې دخله ثابته نه شوه ؛ نو مکلف کول د عبد تکليف بما لا يطاق دی. دغه شان ده ته ثواب عقاب او مدح ذم ميلاويدل په پردی کار باندی دی چې دے ئې مستحق هډو دے نه.

قوله: والجواب: شارح رحمة الله عليه د مذکوره استدلال نه جواب ور کوی ، چې دا اعتراض صحيح دے خو زمونږه خلاف نه چليږی بلکه دا د جبريه په خلاف چليږی چې هغوی بنده لره مجبور محض ګڼړی او وائی چې بنده نه د خپلو افعالُ خالق دے او نه ئې کاسب دے. او مونږه بنده مجبور محض نه ګڼړو بلکه مونږه د بنده دپاره اختيار ثابتوو په مرتبه د کسب کښې او الله تَعَالىٰ لره اختيار ثابتوو په مرتبه د خلق کښې. اوس چې کله بنده لره اختيار په مرتبه د کسب کښې ثابت شو ؛ نو ده لره مکلف کول هم صحيح شو او د کسب په وجه باندی دے مستحق دمدح او ثواب په کولو د طاعاتُ ، او د ذم او د عقاب په کولو د معاصی هم ګرځول صحيح شو ؛ ځکه چې مدار د مدح او ثواب ، ذم او عقاب په کسب باندی دے نه په خلق باندی.

> وَ قَدْ يُتَمَسَّکُ بِاَنَّهُ لَوْ کَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِ الْعِبَادِ لَکَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْقَاعِدُ وَ الْاٰکِلُ وَ الشَّارِبُ وَ الزَّانِیْ وَ السَّارِقُ اِلیٰ غَیْرِ ذٰلِکَ ، وَ هٰذَا جَهْلٌ عَظِیْمٌ لِاَنَّ الْمُتَّصِفَ بِالشَّیْءِ مَنْ قَامَ بِهٖ ذٰلِکَ الشَّیْءُ لَا مَنْ اَوْجَدَهٗ اَوَلَا یَرَوْنَ اَنَّ اللهَ تَعَالیٰ هُوَ الْخَالِقُ لِلسَّوَادِ وَ الْبَیَاضِ وَ سَائِرِ الصِّفَاتِ فِی الْاَجْسَامِ وَ لَا یَتَّصِفُ بِذٰلِکَ ، وَ رُبَّمَا یُتَمَسَّکُ بِقَوْلِهٖ تَعَالیٰ فَتَبَارَکَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّیْنِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ. وَالْجَوَابُ اَنَّ الْخَلْقَ هٰهُنَا بِمَعْنَی التَّقْدِیْرِ.
>
> **ترجمه:** او «د بعض معتزلؤ د طرف نه» کله دليل نيولے کيدے شي چې که الله تَعَالىٰ د افعال العباد خالق وی ؛ نو دغه الله تَعَالىٰ به قائم ، قاعد ، آکل ، شارب ، زانی ، او سارق وغيره شي ، او دا استدلال ډير لوئ جهالت د معتزلؤ دے ؛ ځکه چې متصف په شئ سره هغه څوک وی چې هغه شئ پوری قائم وی نه هغه چې موجود کړے ئې وی شئ لره ، آيه دوی نه ګوری چې الله تَعَالىٰ خالق د سواد او بياض او ټولو صفاتُ دے په اجسامُ کښې خو متصف نه ګرځی په دغه اوصاف باندی. او کله دليل نيولے شي پدی قول د الله تَعَالىٰ سره «فَتَبَارَکَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ ، وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّیْنِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ» او جواب دا دے چې دلته خلق په معنیٰ د اندازے سره دے.

تَشرِيح: قوله: و قد يتمسک بانه: غرض د شارح رحمة الله عليه په دی عبارت سره دريم دليل د معتزلؤ رانقل کوی او بيا ترينه جواب کوی. دا دليل هم په نمط د قياس استثنائی رفعی سره دے. چې که الله تَعَالىٰ خالق لِافعال العباد شي ؛ نو لازم به شي اتصاف د باری تَعَالىٰ په صفات د مخلوق او په صفاتِ قبيحه باندی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل. «**دليل بطلان التالی**» واضح دے ؛ ځکه د باری

تَعَالیٰ تنزیهات مونږه مخکښې بیان کړی دی. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې مثلا الله تَعَالیٰ به قائم شی د خلق د قیام العبد په وجه ، او قاعد به هم شی د قعود د خلق په وجه ، دغه شان آکل ، شارب ، زانی ، سارق وغیره صفات به د الله تَعَالیٰ دپاره ثابت شی.

قوله: و هذا جَهْلٌ عظیم: شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په دی دلیل د معتزلؤ باندی. چې دا استدلال د معتزلؤ په لوئ جهالت د دوی باندی دلالت کوی چې پدی هم نه پوهیږی چې «**قائم ، قاعد ، آکل ، شارب وغیره**» صیغے د صفت دی چې د دی مأخذ الاشتقاق چې قیام ، قعود ، اکل ، شُرب وغیره دی صفات د هغه چا جوړیږی چې دا پورې قائم وی داسی نه چې چا د دی خلق او ایجاد کړے دے د هغې صفات به وی ، پس الله تَعَالیٰ موجِد او خالق د دی صفاتُ «**یعنی أکل ، شُرب ، قیام ، قُعود وغیره مبادی**» دے خو متصف پری ندے. او بندګان د دی خالقین ندی البته متصف پری دی ، او هم پدی وجه باندی «**آکل ، شارب ، قائم ، قاعد وغیره**» عباد دی نه چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ.

قوله: او لا یرون ان الله تَعَالیٰ: شارح رحمۃ اللہ علیہ په خلاف د معتزلؤ دلیل تنویری پیش کوی. چې دوی سوچ فکر او غور نه کوی چې الله تَعَالیٰ سپین والے ، تور والے وغیره د جسم مختلف اوصاف پیدا کړی دی خو متصف په دغه صفاتُ باندی ندے چې ګنی الله تَعَالیٰ ته «**اسود ، ابیض وغیره**» او ویلے شی.

قوله: و ربما یتمسک بقوله: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دلیل نقلی د معتزلؤ ذکر کوی او بیا ترینه جواب کوی. چې معتزله کله د سورة المؤمنون د دی آیت کریمه نه استدلال پیش کوی: **فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ** ﴿المؤمنون: ۱۴﴾ پس برکت واله دے الله تعالی چې خه د پیدا کونکو نه دے. طریقه د استدلال دا ده چې الله جل شانه دلته «**الْخَالِقِيْنَ**» صیغه د جمع ذکر کړی ده چې پدیکښې دیته اشاره ده چې خالق یواځے الله تَعَالیٰ ندے بلکه عباد هم دی اګر چې د عبادُ په خلق کښې هغه کمال نشته کوم کمال چې په خلق د الله تَعَالیٰ کښې دے خو نفس خالق دی. او دویم د سورة المائده د دی آیت کریمه نه چې : **وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ** ﴿المائدة: ۱۱۰﴾ استدلال پیش کوی ، طریقه د استدلال ئی دا ده چې دلته د خلق نسبت **عیسی** عَلَيْهِ السَّلَامُ ته شوے دے چې یو بنده دے د بندګانو د الله تَعَالیٰ نه او چې **عیسی** عَلَيْهِ السَّلَامُ کله خالق شو ؛ نو ټول بندګان خالقین شو ؛ ځکه چې قائل بالفصل نشته.

قوله: و الجواب انّ الخلق: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره د مذکوره استدلال نه جواب کول دی. چې «**خلق**» په هر ځائے کښې په معنی د پیدایش نه وی بلکه په نورو معنو باندی هم مستعمل دے. پدی آیتین کښې «**خلق**» په معنی د تقدیر او اندازے سره دے. او اندازه یعنی نقشه بندیان هم جوړولے شی خو د الله تَعَالیٰ نقشه کمالی وی. دغه شان عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به هم نقشه او اندازه د مرغئ جوړه کړه باری تعالی تصریح کړی ده «**كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ**» او بیا به پکښې روح الله تَعَالیٰ اچولو لکه د آیة کریمه سیاق د دی دلیل دے: **فَتَنْفُخُ فِيْهَا فَتَكُوْنُ طَيْرًا بِإِذْنِيْ** ﴿المائدة: ۱۱۰﴾

بيان تعميم إرادة الله تعالى وقدرته بالنسبة إلى أفعال العباد

﴿وَ هِيَ اَيْ اَفْعَالُ الْعِبَادِ كُلُّهَا بِاِرَادَتِهٖ وَ مَشِيَّتِهٖ تَعَالٰى وَ تَقَدَّسَ﴾ وَ قَدْ سَبَقَ اَنَّهُمَا عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مَعْنًى وَاحِدٍ ﴿وَ حُكْمِهٖ﴾ لَا يُبْعِدُ اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلٰى خِطَابِ التَّكْوِيْنِ ﴿وَ قَضِيَّتِهٖ﴾ اَيْ قَضَائِهٖ وَ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ اِحْكَامٍ. لَا يُقَالُ لَوْ كَانَ الْكُفْرُ بِقَضَاءِ اللهِ تَعَالٰى لَوَجَبَ الرِّضَاءُ بِهٖ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْقَضَاءِ وَاجِبٌ وَ اللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْكُفْرِ كُفْرٌ ؟ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْكُفْرُ مَقْضِيٌّ لَا قَضَاءٌ وَ الرِّضَاءُ اِنَّمَا يَجِبُ بِالْقَضَاءِ دُوْنَ الْمَقْضِيِّ ﴿وَ تَقْدِيْرِهٖ﴾ وَ هُوَ تَحْدِيْدُ كُلِّ مَخْلُوْقٍ بِحَدِّهِ الَّذِيْ يُوْجَدُ مِنْ حُسْنٍ وَ قُبْحٍ وَ نَفْعٍ وَ ضَرَرٍ وَ مَا يَحْوِيْهِ مِنْ زَمَانٍ اَوْ مَكَانٍ وَ مَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَ عِقَابٍ وَ الْمَقْصُوْدُ تَعْمِيْمُ اِرَادَةِ اللهِ تَعَالٰى وَ قُدْرَتِهٖ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْكُلَّ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى وَ هُوَ يَسْتَدْعِي الْقُدْرَةَ وَ الْاِرَادَةَ لِعَدَمِ الْاِكْرَاهِ وَ الْاِجْبَارِ. ترجمه:
او دا افعال العباد ټول په اراده او مشیت "خوښه" د الله تعالیٰ باندې دي چې پاک دے. او مخکښې تیر شوی دی چې دا دواړه زمونږه په نیز باندې عبارت دے د یوے معنی نه، او د الله تعالیٰ په حکم باندې دي، لرې نده چې شي دا اشاره خطاب د تکوین ته. او په قضیه یعنی قضا د الله تعالیٰ سره دی، او دا عبارت دے د کار کولو نه سره د زیاتی مظبوطیا نه. نه شي ویلے کیدے په طور د اعتراض چې که چرته وی کفر په قضا د الله تعالیٰ باندې؛ نو خامخا واجب به وی رضا پدې باندې؛ ځکه رضا په قضا باندې واجب ده، او تالی باطل دے؛ ځکه چې رضا په کفر باندې کفر دے. ځکه مونږه وایو په جواب کښې چې کفر مقضی دے قضا نده او رضا بیشکه په قضا باندې واجب ده نه په مقضی باندې. او په تقدیر د الله تعالیٰ باندې دی. او دا تقدیر خاص کول د هر مخلوق دی په هغه صفت باندې چې موجودیږی په هغې باندې د حسن او قبح نه، او د نفع او ضرر نه، او هغه چې دا ئې کیروی د زمانے او مکان نه، او هغه چې مرتب کیږی پدې باندې د ثواب او عذاب نه. او مقصود "د مصنف رحمه الله" تعمیم د صفت اراده، او د قدرت د الله تعالیٰ دے؛ د وجه د هغه نه چې مخکښې تیر شوی دی چې دا ټول په پیدا یښ د الله تعالیٰ باندې دی. او خلق تقاضا کوی د قدرت او اراده؛ د وجه د نشت والی د زورورتیا نه په الله تعالیٰ باندې او د وجه نشت والی د مجبورتیا د الله تعالیٰ نه.

تشریح: قوله: وهی ای افعال العباد: ربط. مسئله د افعال العباد شروع ده. شارح رحمه الله پدې عبارت سره د دې متعلق یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی. چې هغه **"مسئلة تعمیم ارادة الله تعالیٰ و قدرته باعتبار افعال العباد"** ده. یعنی په اراده، مشیت او قدرت د الله تعالیٰ کښې باعتبار افعال العباد تعمیم دے چې ټول افعال په اراده او قدرت د الله تعالیٰ کیږی که نه؟ په مسئله کښې دری مذاهب دی. ۱۔ **معتزله وائی:** په اراده او مشیت د الله تعالیٰ کښې تعمیم نشته بلکه د عباد افعال حسنه په اراده او مشیت او قدرت د الله تعالیٰ باندې مخلوق دی او افعال قبیحه ئې بغیر د ارادے او مشیت او قدرت نه مخلوق دی. ۲۔ **أهل السنة والجماعة وائی:** چې په اراده، مشیت او قدرت د الله تعالیٰ کښې تعمیم دے پدې شان چې افعال العباد که حسنه دی او که قبیحه دی خو ټول په اراده او مشیت او قدرت د الله تعالیٰ سره مخلوق دی. ۳۔ **جبریه وائی:** چې تعمیم دے؛ نو سم تعمیم دے پدې شان ټول افعال په اراده، مشیت او قدرت د الله تعالیٰ سره کیږی چې عبد لره پکښې هیڅ قسم دخله نشته نه خلقًا او نه کسبًا. حاصل الاختلاف دا شو چې معتزله په افعال العباد کښې انتهائی تخصیص کوی، او جبریه انتهائی تعمیم کوی، او اهل السنة والجماعة په صراط مستقیم

باندې روان دي چې نه پوره تعميم شته بلکه کسب د عبد لره په افعال خپلو کښې دخله شته. البته باعتبار الخلق هر څه په اراده او مشيت د الله تَعَالیٰ کيږي. پدې عبارت سره مقصود د ماتن رحمۃ اللہ علیه رد کول دي په معتزلوٴ باندې فرمائي: **«و هی کلها بارادته و مشيته»**

قوله: و قد سبق أنهما: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې اراده او مشيت به جدا جدا وي لهٰذا د دې فرق څه دے ؟ **جواب.** دا خبره مخکښې تيره شوې ده چې دا دواړه د يوې معنٰى نه عبارت دي چې واجبوي تخصيص د احد المقدورين په يو د اوقات کښې په يو د وجوهٔ پورې ، يعنې دا صفت مُرجِّحَه دے. مقصود په اشاره الی الترادف سره رد کول وو په کراميه باندې چې هغوی مشيت قديم او اراده حادثه ګڼړي.

قوله: و حُکمِه لا يبعد أن يکون: دا عبارت د متن عطف دے په ماقبل **«ارادته و مشيّته»** باندې. يعنې **أفعال العباد** په حُکم د الله تَعَالیٰ باندې صادريږي. او غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه د حکم د معنى تعين کول دي. چې بعيده نده چې د دينه مراد خطاب تکوين شي چې پس د اردے د ايجاد د اشيآء نه لفظ د «کُنْ» ويل دي. لکه چې سورة يٰسٓ کښې الله تَعَالیٰ فرمائي: **إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ** ﴿يٰسٓ: ٨٢﴾ او مراد د لفظ د «کُنْ» نه کنايه ده **عن سرعة التکوين عند الارادة.**

قوله: و قضيته اى قضآئه و هو عبارة: دا هم عطف دے په دغه ماقبل عبارت باندې. معنى دا چې هر سره د الله تَعَالیٰ په قضآء او فيصله باندې کيږي. شارح رحمۃ اللہ علیه د قضآء تعريف کوي فرمائي: چې قضآء عبارت دے د «فَعل» يعنې تکوين نه سره د زيادتِ احکام او مضبوطيا نه. يعنې هغه امور چې په دنيا کښې کيدونکي دي په لوح محفوظ کښې ليکل قضآء د باری تَعَالیٰ ده. بيا د تکوين په بحث کښې تير شوي دي چې **«فَعَل»** او **«تکوين»** يو شئ دے ؛ نو معنى دا شوه چې د ټولو امورُ تکوين الله تَعَالیٰ کوي په مضبوطه طريقے سره.

قوله: لا يقال لو کان الکفر: د اعتراض نه مخکښې بطور مقدمه دوه خبرې ضروري دي. ١۔ **رضا بالقضآء** واجب ده. ٢۔ **رضا بالکفر** کفر دے. حاصل د اعتراض دا دے چې تعميم په قضآء د باری تَعَالیٰ کښې صحيح ندے چې ټول کارونه د عبادُ په قضآء د الله تَعَالیٰ سره کيږي ؛ ځکه که ټول کارونه په قضآء د باری تَعَالیٰ سره صادريږي ؛ نو کفر به هم «چې فعل العبد دے» په قضآء د الله تَعَالیٰ صادريږي **«دعوی»** او کفر چې په رضآء د باری تَعَالیٰ سره صادر شو ؛ نو رضا به پرې واجب وي او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. **«دليل الملازمة»** مقدمه اولى ده چې **«الرضآء بالقضآء واجبٌ»**. **«دليل بطلان التالى»** مقدمه ثانيه ده چې **«الرِّضاء بالکفر کفرٌ»**

قوله: لانا نقول: د جواب نه مخکښې دا خبره ذهن نشين کول غواړي چې تکوين غير دے د مکوَّن نه «کما مر» لهٰذا يوه قضآء ده چې فعل د باری تَعَالیٰ دے يعنې تکوين دے. او دويم مَقضِي دے چې فعل العبد دے يعنې مکوَّن دے. اوس حاصل د جواب دا دے چې رضا په قضا باندې واجب ده چې فعل د واجب تَعَالیٰ دے. خو په کفر باندې رضا واجب نده چې مَقضِي او فعل د عبد دے. لهٰذا د رضا بالقضاء نه رضا بالکفر نه لازميږي. يعنې قضآء عبارت دے د خلق الکفر نه ، او مَقضِي عبارت دے د اختيار الکفر نه. مونږه د الله تَعَالیٰ په خلق الکفر باندې راضي يو البته د بنده په کفر اختيارولو باندې راضي نه يو ؛ نو رضا بالکفر رانغله.

قوله: و تقديره و هو تحديد كل: دا هم عطف دے په ماقبل مذكور عبارت باندى. يعنى بنده چې څه كوى دا ټول د تقدير الهى موافق كوى. شارح رحمة الله عليه د تقدير تعريف كوى چې په علم الهى كښې چې د مخلوقات او د هغى د صفاتُ او د ده سره چې څومره متعلقات دى د هغى چې كومه حد بندى شوى ده دغے ته تقدير وائى. مثلا په علم الهى كښې د مخكښې نه دا خبره طے شوى وى چې فلانكے كس به په فلانكئ زمانه كښې په فلانكى وقت باندى، په فلانكى خوئ او صفت باندى پيدا كيږى او فلانكے فلانكے كار به د ده نه صادريږى ديته تقدير وائى.
بالفاظ ديگر: په لوح محفوظ كښې چې كومه امور ليكلے شوى دى هغه بالترتيب په خارج كښې موجود كيدل تقدير دے.

أغراض الشَّارِحِ رحمة الله عليه :

﴿١﴾.. غرض د ماتن رحمة الله عليه به واضح كړى د متن مذكور نه «و المقصود» سره. ﴿٢﴾.. اعتراض به ذكر كړى «**فان قيل فيكون الكافر**» سره. ﴿٣﴾.. جواب به ئى ذكر كړى «**قلنا أنه تَعَالىٰ اراد**» سره. ﴿٤﴾.. مخالفين د دىٰ دعوو به ذكر كړى «**و المتعتزلة انكروا**» سره. ﴿٥﴾.. جواب به وركړى معتزلۇ ته «**و نحن نمنع ذلك**» سره. ﴿٦﴾.. رد اجمالى د معتزلۇ به وكړى «**فعندهم يكون اكثر**» سره. ﴿٧﴾.. د ترديد د معتزلۇ دپاره به دوه واقعى او حكايته نقل كړى «**حكى عن عمرو بن عبيد/ و حكى ان القاضى**» سره. ﴿٨﴾.. يوه بله عقيده د معتزلۇ به ذكر كړى «**و المتعتزلة اعتقدوا ان**» سره. ﴿٩﴾.. رد به وكړى په دغه عقيده باندى «**و نحن نعلم ان**» سره. ﴿١٠﴾.. د جانبين دلائل نقليه ته به اجمالا اشاره وكړى «**و قد يتمسك من الجانبين**» سره.

قوله: و المقصود تعميم: ١ـ شارح رحمة الله عليه دا واضح كوى چې مقصود د ماتن رحمة الله عليه پدى عبارت سره بيان د تعميم د ارادے د بارى تَعَالىٰ دے، چونكه مخكښې دا خبره واضحه شوه چې افعال العباد ټول په ټوله نتيجه د خلق د الله تَعَالىٰ ده. او الله تَعَالىٰ فاعل بالاختيار دے نه چې فاعل بالاضطرار، او د فاعل بالاختيار دپاره موصوف كيدل په صفت اراده او صفت قدرت سره ضرورى دى لهذا ثابت شو تعميم د ارادے د الله تَعَالىٰ.

فَإِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ الْكَافِرُ مَجْبُوْرًا فِىْ كُفْرِهِ وَالْفَاسِقُ فِىْ فِسْقِهِ فَلَا يَصِحُّ تَكْلِيْفُهُمَا بِالْإِيْمَانِ وَ الطَّاعَةِ ؟ قُلْنَا اَنَّهُ تَعَالىٰ اَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِإِخْتِيَارِهِمَا فَلَا جَبْرَ كَمَا اَنَّهُ عَلِمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِالْإِخْتِيَارِ وَ لَمْ يَلْزَمْ تَكْلِيْفُ الْمُحَالِ. وَ الْمُعْتَزِلَةُ اَنْكَرُوْا إِرَادَةَ اللهِ تَعَالىٰ لِلشُّرُوْرِ وَالْقَبَائِحِ حَتّٰى قَالُوْا إِنَّهُ اَرَادَ مِنَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ إِيْمَانَهُ وَطَاعَتَهُ لَا كُفْرَهُ وَ مَعْصِيَتَهُ زَعْمًا مِّنْهُمْ اَنَّ إِرَادَةَ الْقَبِيْحِ قَبِيْحَةٌ كَخَلْقِهِ وَإِيْجَادِهِ وَ نَحْنُ نَمْنَعُ ذٰلِكَ بَلِ الْقَبِيْحُ كَسْبُ الْقَبِيْحِ وَ الْإِتِّصَافُ بِهِ فَعِنْدَهُمْ يَكُوْنُ اَكْثَرُ مَا يَقَعُ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ عَلىٰ خِلَافِ إِرَادَةِ اللهِ تَعَالىٰ وَ هٰذَا شَنِيْعٌ جِدًّا. **ترجمه:** پس كه او ويلے شى په اعتراض كښې چې بيا خو به كافر مجبوره شى په كفر خپل كښې او فاسق په فسق خپل كښې پس نه صحيح كيږى مكلف كول د دوى په ايمان او طاعت باندى ؟ مونږه وايو په جواب كښې چې الله تَعَالىٰ اراده كړے دے د دوى نه كفر او فسق په اختيار د دوى باندى پس نشته دے جبر لكه چې څنګه الله تَعَالىٰ ته علم دے په كفر او فسق د دوى باندى په اختيار د دوى سره. او نه لازميږى تكليف د مُحال، او معتزلۇ انكار كړے دے د ارادے د الله تَعَالىٰ د شرورُ او قبائحُ نه، تر دى چې دوى وائى: الله تَعَالىٰ ارده كړے دے د كافر او فاسق نه ايمان او طاعت د ده، نه كفر او معصيت د ده. كمان د دوى دا دے چې اراده د قبيح، قبيحه ده لكه چې خلق او ايجاد د قبيح، قبيح دے. او مونږه منع كوو د دى بلكه قبيح كسب د قبيح

دے او متصف کیدل په قبیح باندی دی. پس د دوی په نیز باندی اکثر د افعال العباد نه واقع کیږی په خلاف د ارادے د الله تَعَالیٰ، او دا ډیره زیاته بده خبره ده.

تَشْرِیْح: قوله: فان قیل فیکون الکافر: ۲۔ منشأ د اعتراض دا دعوی ده چې په اراده د الله تَعَالیٰ کښې تعمیم دے. دعوی دا ده چې نه منو تعمیم د صفت اراده، قدرت، حکم، قضآء د باری تَعَالیٰ. ولی که افعال العباد ټول په اراده او مشیت او قدرت او قضآء د الله تَعَالیٰ سره شی؛ نو کافر لره په ایمان او فاسق لره په طاعت مکلف کول تکلیف بما لا یطاق دے او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «بطلان التالی» منصوصی دے **کما مرَّ مرارًا.** **«دلیل الملازمة»** دا دے چې هر سره په قضآء د الله تَعَالیٰ سره شو؛ نو ظاهره ده چې کافر په خپل کفر کښې او فاسق په خپل فسق کښې مجبوره شو؛ ځکه مخالفت د قضآء د باری تَعَالیٰ نه خو کیدے نه شی لهذا ایمان د کافر او طاعت د فاسق محال شو او دیته تکلیف بما لا یطاق وائی.

قوله: قلنا: أنه تَعَالیٰ اراد: ۳۔ حاصل د جواب دا دے چې منو چې اراده د باری تَعَالیٰ کفر د کافر او فسق د فاسق ته هم شامله ده، یعنی کفر د کافر او فسق د فاسق د دوینه په اراده د الله تَعَالیٰ سره صادریږی خو تکلیف بما لا یطاق نه راځی؛ ځکه چې اراده د باری تَعَالیٰ د کفر د کافر او فسق د فاسق سره متعلق کیږی پس د اختیار د عبد نه دغه کفر او فسق لره. اوس که چرته دغه کافر او فاسق خپل اختیار ایمان او طاعت ته را وګرځوی؛ نو د الله تَعَالیٰ اراده به هم د ده د ایمان او طاعت سره متعلق شی او پدی صورت کښې هیڅ قسم جبر نشته چې تکلیف بما لا یطاق لازم شی. لکه علم د الله تَعَالیٰ چې د کفر د کافر او فسق د فاسق سره متعلق شوے دے پس د اختیار العبد نه، او دغه علم د باری تَعَالیٰ منافی د اختیارالعبد سره نه ګرځی، یعنی د باری تَعَالیٰ د دی علم باوجود کافر په خپل کفر او فاسق په خپل فسق کښې مجبوره ندے، پس دغه شان اراده د باری تَعَالیٰ هم د اختیار د عبد سره منافی نده پس مکلف کول د کافر بالایمان او فاسق بالطاعة تکلیف بما لا یطاق ندے.

قوله: و المعتزلة انکروا: ۴۔ مخالفین د دعوی ذکر کوی چې معتزله دی دوی د ارادے د باری تَعَالیٰ د عموم نه انکار کوی. دوی وائی: چې د بندګانو هغه افعال چې د شرورُ او قبائحُ سره تعلق ساتی بغیر د ارادے د باری تَعَالیٰ نه صادریږی لکه کفر، فسق وغیره افعال شو. دلیل ورلره دا وائی: چې که دغه افعال په اراده د باری تَعَالیٰ سره صادر شی؛ نو لازم به شی نسبت د شرورُ او قبائحُ واجب تَعَالیٰ ته او تالیٰ باطل پس مقدم ئی مثل دے. **«دلیل الملازمة»** دا دے چې ارادة القبیح قبیح ده لکه چې خلق او ایجاد القبیح یو قبیح عمل دے پس الله تَعَالیٰ د داسی قبائحُ او شرورُ هرګز اراده نه کوی ګنی بیا به باری تَعَالیٰ ته نسبت د قبائحُ لازم شی. **«دلیل بطلان التالی»** ظاهر دے چې د دی شرورُ او قبائحُ نسبت باری تَعَالیٰ ته باطل دے.

قوله: ونحن نمنع ذلک: ۵۔ جواب ورکوی معتزلو ته. چې نه خو خلق القبیح قبیح عمل دے او نه ارادة القبیح قبیح کار دے بلکه قبیح کسب القبیح او مُتَّصِف کیدل په قبیح دی او دا من افعال العباد دی چې د دوی په اختیار کښې دی، اوس چې خلق او ارادة القبیح قبیح نه شوه؛ نو الله تَعَالیٰ په شرورُ او قبائح باندی قطعًا مُتَّصِف کیدے نه شی.

قوله: فعندهم يكون اكثر: ٦ـ شارح رحمة الله عليه په دعوى د معتزلو باندى رد اجمالى كوى. چې د دوى په نيز باندى په دنيا كښې اكثر امور په خلاف د ارادے د الله تَعَالىٰ صادريږى ؛ ځكه چې دا بديهى خبره ده چې په دنيا كښې غير مسلم او فساق فجار انسانان ډير او مسلمانان او مطيع كم دى. او ستاسو د معتزلو په نيز باندى واجب تَعَالىٰ د دى ټولو د ايمان او طاعت اراده كړى ده خو هغوى په كفر او فسق كښې اخته دى ، د دينه دا معلومه شوه چې د بندګانُ اكثر افعال بغير د ارادے د الله تَعَالىٰ نه صاديږى ، يعنى الله تَعَالىٰ غوارى يو څه او كيږى بل څه ، لهذا الله تَعَالىٰ مغلوب او مخلوق غالب شو ؛ ځكه څوک چې په حصول د مراد كښې ناكام شى هغه مغلوب وى. وَ هٰذَا شَنِيْعٌ جِدًّا...

بَيَانُ الْحِكَايَتَيْنِ

حُكِيَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ (١) أَنَّه قَالَ مَا اَلْزَمَنِيْ اَحَدٌ مِثْلُ مَا اَلْزَمَنِيْ مَجُوْسِيٌّ كَانَ مَعِيَ فِي السَّفِيْنَةِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ لَا تُسْلِمُ ؟ فَقَالَ: لِاَنَّ اللهَ تَعَالىٰ لَمْ يُرِدْ اِسْلَامِيْ فَاِذَا اَرَادَ اِسْلَامِيْ اَسْلَمْتُ ، فَقُلْتُ لِلْمَجُوْسِيِّ : اَنَّ اللهَ تَعَالىٰ يُرِيْدُ اِسْلَامَكَ وَ لٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَا يَتْرُكُوْنَكَ ، فَقَالَ المَجُوْسِيُّ فَاَنَا اَكُوْنُ مَعَ الشَّرِيْكِ الْاَغْلَبِ. وَحُكِيَ اَنَّ الْقَاضِيَ عَبْدَ الْجَبَّارِ الْهَمَدَانِيَّ دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عُبَّادٍ (٢) وَعِنْدَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْ اِسْحٰقَ الْاِسْفَرَائِنِيْ فَلَمَّا رَأَى الْاُسْتَاذُ قَالَ: سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ. فَقَالَ الْاُسْتَاذُ عَلَى الْفَوْرِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَجْرِيْ فِيْ مِلْكِهِ اِلَّا مَا يَشَاءُ. **ترجمه:** حكايت دے د عمرو بن عبيد نه چې بيشكه دے وائى: ندے لاجوابه كړے مالره هيچا څنګه چې لاجوابه كړے يم څه يو مجوسى ، وو څما سره په كشتئ كښې ، پس ما ورته او ويل: چې ته ولى نه مسلمانيږى ؟ پس هغه او ويل چې ؛ ځكه چې الله تَعَالىٰ څما د اسلام اراده نده كړى ، پس كله ئى چې څما د اسلام اراده وكړه ؛ نو څه به مسلمان شم. پس ما دغه مجوسى ته او ويل: چې بيشكه الله تَعَالىٰ ستا اسلام راورل غوارى ليكن شيطانان تا نه پريږدى. پس او ويل مجوسى: چې بيا خو څه د غالب شريک سره يم. او حكايت كړے شوے دے چې

---

(١).. هذا من اكابر المعتزلة و هو عمرو بن عبيد الزاهد العابد القدرى المتعزلى يكنى ابا عثمان مولى لبنى عدوية من بنى تميم ، قال الجاحظ: عمرو بن عبيد من سبى كابل من سبى عبد الرحمن بن سمرة . قال ابن حبان: كان من اهل الورع و العبادة الى ان أحدث ما أحدث ، يعنى الورع و الزهد لم يمنعه عن الابتداع و الاحداث فى الدين و اعتزل عن مجلس الحسن هو و جماعة معه ، و كان يشتم الصحابة و يكذب فى الحديث و قد ازاله عن مجلس الحسن واصل بن عطآء. و قيل ان عمروا فى بداية حياته كان مستقيما لملازمته لمجلس العلم ، ولكن والده كان يتوسم فيه شيئا آخر فكان الناس اذا رأوا عمروًا مع أبيه قالوا: خير الناس ابن شر الناس. فيقول عبيد: صدقتم هذا ابراهيم و أنا آزر . و لقد كان عمرو يختلف الى مجلس الحسن البصرى و لعل هذا المجلس كان له اثره فى نشأته العلمية فيما بعد ، و لكن عمروا كان يأخذ من مشارب شتى خلطت عليه ذلك الخير الذي كان يتلقاه فى مجلس الحسن البصرى حيث كان يصاحب واصلا الى مجالس الثنوية والمجوس. و قد قيل: إنه و واصل بن عطآء و لدا سنة ثمانين و حكى البخارى أن عمروا مات سنة ثنتين او ثلاث و اربعين و مات بطريق مكة. ﴿البداية و النهاية: ١٠/ ٨٦﴾

(٢).. هو ابو القاسم اسمعيل بن عباد بن عباس بن عباد بن أحمد بن ادريس القزوينى الاصفهانى المعروف بالصاحب بن عباد ، كان من كبار العلمآء و الادبآء الشيعة الامامية الاثنى عشرة ، و كان وزيرا لركن الدولة البويهى ، و من نوادر الوزرآء الذين غلب عليهم العلم و الادب. ولد فى اصطخر و قيل الطالقان فى السادس عشر من ذى القعدة سنة ٣٢٦ هـ و كان اصله من شيراز و قيل من الرى و قيل من اصفهان. كان فصيحًا سريع البديهة كثير المحفوظات ، متكلما ، محققًا ، نحويًا ، لغويًا . تُوفى بالرى فى الرابع والعشرين من صفر سنة ٣٨٥ هـ و نقل الى اصفهان و دفن بها فى باب دريه. ﴿الاعلام للزركلى﴾

بیشکه قاضی عبد الجبار همدانی ورننوتلو د صاحب بن عباد خواته ، او د ده سره استاذ أبو اسحاق الاسفرائنی وو پس هرکله چې ده ولیدلو استاذ لره ؛ نو وی ویل: پاکی ده هغه ذات لره چې پاک دے د فحشاء نه ، پس فورًا او ویل استاذ : پاکی ده هغه ذات لره چې نه چلیږی په بادشاهئ د هغه کښې مګر هغه چې هغه ئی او غواړی.

تَشْرِيْحْ: قوله: حُكِيَ عن عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ: ۷ـ دوه حکایته د رد د معتزلؤ دپاره نقل کوی چې د دوی دا موقف چې شرور او قبائح د عبادُ نه صادریږی بغیر د ارادے د الله تَعَالیٰ نه غلط او شنیع دے. اوله قصه د عمرو بن عبید نه منقول ده ، قصه د ترجمے نه واضح ده. د قیصے نه د معتزلی د رائی او موقف شناعت داسی معلوم شو چې پدی ارادتین کښې نعوذ بالله واجب تَعَالیٰ عاجز او شیطان غالب دے او قانون دا د چې خلق د شریک اغلب ملګرتیا کوی ، هم دغه وجه ده چې مجوسی ورته او ویل چې بیا خو څه د شیطان سره څه یم.

قوله: و حکی أن القاضی: (۱) دویمه واقعه ذکر کوی. پدی قصه کښې قاضی عبد الجبار همدانی معتزلی(۲) په طریقے د تعریض سره استاذ ابو اسحق استفرائنی (۳) ته دا او ویل چې **«سبحان من تنزه عن الفحشآء»** یعنی تاسو د دی قائل ئی چې قبیح او شر هم د الله تَعَالیٰ په مشیت او اراده سره د عبد نه صادریږی ، او اراده د قبیح خو قبیح ده لهذا تاسو الله تَعَالیٰ ته نسبت د فحشاء یعنی شر او فساد کوئ او الله تَعَالیٰ خو د دینه پاک دے. استاذ اسفرائنی چې دا خبره واوریدله ؛ نو بالفور ئی ورته جواب ورکړو په طریقے د تعریض سره چې **«سبحان من یجری فی ملکه الا ما یشآء»** یعنی تاسو عبد لره خالق د بعض افعال ګنړئ او دا وائی چې الله تَعَالیٰ د کافر او فاسق د ایمان او طاعت اراده کړی ده خو صدور د بنده نه د بنده په مرضئ سره د دی خلاف کیږی لهذا د الله تَعَالیٰ سره د هغه په بادشاهئ کښې تاسو غیر الله لره شریک جوړ کړو حلانکه الله تَعَالیٰ پاک دے د دینه چې د هغه په بادشاهئ کښې د بل چا تصرف وچلیږی حاصل دا چې دا قول کول چې د الله تَعَالیٰ د ارادے په خلاف باندی بعض کارونه د بنده نه صادر کیدل شنیع قول دے.

وَ الْمُعْتَزِلَةُ اِعْتَقَدُوْا اَنَّ الْاَمْرَ يَسْتَلْزِمُ الْاِرَادَةَ وَ النَّهْىَ عَدَمَ الْاِرَادَةِ فَجَعَلُوْا اِيْمَانَ الْكَافِرِ مُرَادًا وَكُفْرَهُ غَيْرَ مُرَادٍ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ اَنَّ الشَّىْءَ قَدْ لَا يَكُوْنُ مُرَادًا وَ يُؤْمَرُ بِهِ وَ قَدْ يَكُوْنُ مُرَادًا وَ يُنْهٰى عَنْهُ لِحِكَمٍ و مَصَالِحَ يُحِيْطُ بِهَا

---

(۱).. و تمام الحكاية أنه دخل عبد الجبار الهمدانى أحد شيوخ المعتزلة – على الصاحب ابن عباد ، وعنده أبو إسحاق الإسفرائينى أحد أئمة اهل السنة فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء. فقال الأستاذ فورًا: سبحان من لا يقع فى ملكه إلا من يشاء. فقال القاضى: أيشاء ربنا أن يُعْصَى؟ فقال الأستاذ: أيُعْصَى ربنا قهراً ؟ فقال القاضى: أرأيت إن منعنى الهدى ، وقضى عَلَىَّ بالردى ، أحسن إلىّ أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء ، وإن منعك ما هو له فهو يختص برحمته من يشاء. فبهت القاضى. ﴿القضاء والقدر للأشقر :ص: ٦٢﴾

(۲).. هو عماد الدين القاضى أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل المعتزلى الاسد ابادى ، ولد فى اسد اباد فى خراسان فى ٣٢٥ هـ و الراجح أنه عربى النسب من همدان ، يلقبه المعتزلة بقاضى القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ، و قد عاش فى القرن الرابع الهجرى و كان اولا اشعريا فى المذهب الكلامى شافعيًا فى المذهب الفقهى ، و لد فى الخراسان ثم انتقل الى همدان و منه الى أصفهان ثم ذهب الى البصرة و كانت مركز الفكر المعتزلى فتلمذ هناك على شيخ المعتزلة ابراهيم بن عياش البصرى و تحول الى مذهب المعتزلة و عد من كبار المعتزلة و امامهم فى زمانه. و من اشهر كتبه فى الكلام الدواعى و الصوراى ، الخلاف و الوفاق وغير ذلك. و مات فى شهر ذى القعدة ٤١٥ هـ و هو من أبناء التسعين.

(۳).. هو أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الاسفراينى الملقب بركن الدين ، الفقيه الشافعى المتكلم الاصولى ولد فى نيسابور ، أقر له بالعلم اهل نيسابور و اهل عراق و خراسان ، و بنيت له المدرسة المشهورة فى نيسابور قال ابو الحسن فى حقه : احد من بلغ حد الاجتهاد من العلمآء لتعمقه فى العلوم و استجماع شرائط الامامة. و كان يقول : أشتهى ان أموت بنيسابور. توفى الاستاذ فى ٤١٨ هـ يوم عاشورآء ثم نقل الى اسفرائين و دفن فى مشهده.

عِلْمُ اللهِ تَعَالىٰ ، اَوْ لِاَنَّه لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ. اَلَا يَرٰى اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَرَادَ اَنْ يُظْهِرَ عَلَى الْحَاضِرِيْنَ عِصْيَانَ عَبْدِهِ يَاْمُرُهُ بِشَيْءٍ وَ لَا يُرِيْدُهُ مِنْهُ ، وَقَدْ يُتَمَسَّكُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ بِالْاٰيَاتِ وَ بَابُ التَّاوِيْلِ مَفْتُوْحٌ عَلَى الْفَرِيْقَيْنِ.

ترجمه: او معتزله عقيده لري چې بيشكه امر مستلزم دے ارادے لره او نهي عدم د ارادے لره. پس كرځولے دے دوی ايمان د كافر لره مراد د الله او كفر د ده غير مراد. او مونږه خه پوهيږو چې بيشكه يو څيز كله نه وي مراد او امر پرې كيدے شي ، او كله يو څيز مراد وي او نهي ترينه كيږي د څه حكمتونو او مصحلتونو په بنا باندې چې كيږه برې احوي علم د الله تَعَالىٰ ، او يا پدې وجه چې د الله تَعَالىٰ نه تپوس نه شي كيدے په باره د هغه څه كښې چې هغه ئې كوي. آيه دے نه گوري چې بيشكه يو سيد «آقا» كله اراده وكړي چې ظاهر كړي حاضرينُ ته نافرماني د خپل غلام ؛ نو حكم ورته كوي د يو څيز او نه ئې اراده كوي د هغه نه ، او كله كله دلائل نيولے شي د طرفينُ نه په آياتونو باندې او دروازه د تأويل كولاؤ ده په دوارو ډلو باندې.

قوله: و المعتزلة اعتقدوا: ۸ـ يوه بله عقيده د معتزلؤ ذكر كوي. معتزله وائي: چې الله تَعَالىٰ د كوم څيز امر وكړي هغه د الله تَعَالىٰ مراد هم وي او د كوم څيز نه چې منع وكړي هغه د باري تَعَالىٰ مراد نه وي. پدې باندې دوی دا تفريع كوي چې باري تَعَالىٰ د ايمان د كافر اراده لري خو كفر د كافر ئې مراد ندے ؛ ځكه چې ايمان مامور به دے او كفر منهي عنه دے.

قوله: و نحن نعلم أن الشيء: ۹ـ رد دے په مذكوره عقيده د معتزلؤ باندې. چې دا عقيده د دوی غلطه ده چې امر مستلزم دے ارادے لره او نهي عدم د ارادے لره ؛ ځكه چې كله داسې كيدے شي چې د غير مراد حكم وكړے شي او د مراد نه نهي وكړے شي. كه څوک اعتراض وكړي چې پدې كښې څه فلسفه او حكمت دے ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ دوه جوابه وكړه ، يو دا چې ممكنه ده چې پديكښې څه حكمتونه او مصالح وي چې د باري تَعَالىٰ په علم كښې دي او زمونږه ناقص عقل د دې په فلسفه باندې نه شي رسيدلے. دويم دا چې الله تَعَالىٰ مالک مطلق ذات دے چې په خپل ملكيت كښې د هر قسم تصرف كولو هغه ته مكمل اختيار حاصل دے چې څوک ترينه د هغې تپوس نه شي كولے.

قوله: ألا يرى ان السيد: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره تمثيل پيش كوي د دې خبرې دپاره چې امر او نهي مستلزم اراده او عدم د اراده لره ندي. مثلا: يو مالک خپل غلام بار بار وهي ټكوي. عام خلق د ده دې كار ته په غلط نظر سره گوري او په ده اعتراض كوي چې دا كار ستا ظلم دے. آقا جواب وركړي چې دا غلام رذيل دے څما نافرماني كوي څما خبره نه مني پدې وجه ئې وهم او رټم ئې. بيا خلقو ته وائي چې كه ستاسو شک وي ؛ نو گورئ تماشه كوئ. او خپل غلام ته د څه خبرې حكم وكړي چې شابه دا فلانے كار وكه. خو په زړه كښې پټ پټ وائي چې دا كار دے ونكړي ؛ نو څه به وي چې حاضرينُ ته د ده دا نافرماني ظاهره شي. گوره أمر شته او اراده نشته ، معلومه شوه چې أمر مستلزم ارادے لره ندے.

قوله: وقد يتمسک من الجانبين: ۱۰ـ د جانبين دلائل نقليه اجمالاً اشارةً ذكر كوي. چې د اهل السنة والجماعة او معتزلؤ دپاره دلائل نقليه هم شته چې جانبين پكښې څه برابر تاويلات كوي. د اهل السنة والجماعة دلائل اجمالا دا دي. ۱ـ **وَلَوْ شَآءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدٰى** ﴿الأنعام: ۳۵﴾ ۲ـ **مَا كَانُوْا لِيُؤْمِنُوْآ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللهُ** ﴿الأنعام: ۱۱۱﴾ ۳ـ **فَمَنْ يُّرِدِ اللهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقًا حَرَجًا** ﴿الأنعام: ۱۲۵﴾ ۴ـ **اِنْ كَانَ اللهُ يُرِيْدُ اَنْ يُّغْوِيَكُمْ** ﴿هود: ۳۴﴾ د دې ټولو آياتونو نه

صراحةً دا معلومه شوه چې افعال العباد كه طاعات دي كه شرور او قبائح دي خو ټول په اراده او مشيت د باري تعالیٰ باندي صادريږي. معتزله پدې نصوص كښې دا تاويل كوي چې پدې آياتونو كښې اسناد د مشيت الله تعالیٰ مجازا شوے دے ؛ ځكه چې فاعل خو حقيقةً عبد دے.

د معتزلو دلائل نقليه اجمالا دا دي. ۱۔ **وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ** ﴿البقرة: ۲۰۵﴾ ۲۔ **إِنَّ اللّٰهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ﴿الأعراف: ۲۸﴾ ۳۔ **وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** ﴿الزمر: ۷﴾ ٤۔ **وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ** ﴿غافر: ۳۱﴾ معتزله وائي چې د دې آياتونو نه معلومه شوه چې الله تعالیٰ ته د شرورُ نسبت ندے پكار. اهل السنة والجماعة پدې نصوصُ كښې تاويلات كوي د اول درې نصوصُ په باره كښې فرمائي: چې پدې آيتونو كښې نفي د أمر ، محبت ، او رضا شوي ده او پدې سره د معتزلو دعوى او مقصود نه ثابتيږي ؛ ځكه چې مونږه تعميم په اراده د باري كښې كړے دے نه په أمر ، محبت ، او رضا كښې بلكه د ارادے سره د دې اشياء ثلثه نسبت د عموم خصوص مطلق دے اراده اعم مطلق ده پدې شان چې ټول افعال العباد كه طاعات دي كه شرور دي په اراده د باري تعالیٰ باندي صادريږي. او دا درې اشياء اخص مطلق دي ؛ ځكه چې د أمر ، محبت ، رضا تعلق صرف د طاعاتُ سره ده نه د قبائح سره. او نفي د اخص مستلزم نفي د أعم لره نه ګرځي. او په څلورم نص كښې تاويل داسې كوي چې د الله تعالیٰ هيڅ قسم فعل په ظلم باندي نه موصوف كيږي او د بنده سره چې څه قسم كار هم الله تعالیٰ كوي ؛ نو هغې ته ظلم نه شي ويلے ، په آيت كريمه كښې د عدم ارادة الظلم مقصد دا دے چې الله تعالیٰ چونكه فاعل بالاختيار دے هغه چې كوم كار هم كوي ؛ نو په خپل اختيار ئې كوي لهذا الله تعالیٰ په بنديانو باندي د ظلم اراده نه لري ؛ مطلب دا چې په الله تعالیٰ څوك زورور نشته چې د هغې د وجه نه ترينه ظلم صادر شي ، او نه الله تعالیٰ د چا نه مجبوره دے په عدم صدور د ظلم كښې بلكه الله تعالیٰ پديكښې اختيار مند دے خپله خوخه ئې ده چې ظلم نه كوي په چا باندي.

بَيَانُ الرَّدِّ عَلَى الْجَبْرِيَّةِ

﴿وَ لِلْعِبَادِ أَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ بِهَا﴾ إِنْ كَانَتْ طَاعَةً ﴿وَ يُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا﴾ إِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ أَنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ اَصْلًا وَ أَنَّ حَرَكَاتَهُ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَ لَا اِخْتِيَارَ ، وَ هٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّا نَفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَطْشِ وَ حَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ وَ نَعْلَمُ أَنَّ الْأُوْلىٰ بِاِخْتِيَارِهِ دُوْنَ الثَّانِيْ ، وَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ فِعْلٌ اَصْلًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهُ وَ لَا يَتَرَتَّبُ اِسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ عَلىٰ أَفْعَالِهِ ، وَ لَا اِسْنَادُ الْأَفْعَالِ الَّتِيْ تَقْتَضِيْ سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ اِلَيْهِ عَلىٰ سَبِيْلِ الْحَقِيْقَةِ مِثْلُ صَلّٰى وَ كَتَبَ وَ صَامَ ، بِخِلَافِ مِثْلِ طَالَ الْغُلَامُ وَاسْوَدَّ لَوْنُهُ ، وَ النُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِيْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالىٰ جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالىٰ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِلىٰ غَيْرِ ذٰلِكَ. **ترجمة:** او د بندګانو دپاره اختياري افعال ثابت دي چې دوی ته پرې ثواب ميلاويږي كه چرته طاعات وي ، او دوی ته پرې عذاب ميلاويږي كه چرته ګناه وي. داسې نده لكه چې ګمان كوي جبريه چې بيشكه نشته د بنده دپاره هيڅ قسم فعل ، او بيشكه

حرکات د دوی په منزله د حرکات د جماداتُ دی نه ورلره قدرت شته پدی باندی او نه قصد او نه څه اختیار. او دا باطل ده ؛ ځکه چې مونږه یقینا فرق کوو په مینځ د حرکت د حملے او حرکت د کړن کښې. او پوهه یو مونږه چې اولنے په اختیار د ده دے علاوه د دویم نه ، او بل پدی وجه هم که چرته نه شی د عبد دپاره فعل بلکل ؛ نو صحیح به نه شی مکلف کول د ده. او صحیح به نه شی مرتب کول د استحقاق د ثواب او عقاب په افعال د ده باندی ، او نه به صحیح شی نسبت کول د هغه افعال چې مخکښې تقاضا کوی د قصد او اختیار بنده ته په طریقے د حقیقت سره لکه «صلی ، و کتب ، وصام» په خلاف د «طال الغلام» او «اسودٌ لونه» غوندی مثالونو. او نصوص قطعیه نفی کوی د دی خبرو ، لکه دا قول د الله تَعَالیٰ چې **جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** او دا قول د الله تَعَالیٰ چې **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** او د دینه علاوه نور ایاتونه شو.

تَشْرِيحْ: ربط. مسئله د افعال العباد ذکر کیده چې پکښې دری مذاهب وو. معتزله چې دوی عبد لره مختار کل ګنړلو ، جبریه چې دوی عبد لره مجبور محض ګنړلو ، اهل السنة والجماعة چې دوی تفصیل کوی پدی شان سره چې عبد من وجه مختار او من وجه مجبور دے مذهب د اهل السنة و الجماعة بَيْنَ بَيْن دے. چونکه ماتن رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة د ډلے نه دے پدی وجه ده مخکښې رد وکړو په معتزلو باندی ؛ نو اوس رد کوی په جبریه باندی پس فرمائی: «**و للعباد افعال اختيارية**»

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. مخالفین د دی دعوی او د هغوی دعوی به ذکر کړی «**لا كما يزعم الجبرية**» سره. ﴿۲﴾.. په جبریه به رد وکړی اجمالا «**و هذا باطل**» سره. ﴿۳﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**لانا نفرق بالضرورة**» سره. ﴿٤﴾.. څه اعتراضات چې په اهل السنة والجماعة واردیږی هغه به ذکر کړی «**فان قيل**» سره. ﴿٥﴾.. جوابات د اهل السنة والجماعة د طرف نه به ذکر کړی «**قلنا**» سره.

قوله: لا كما زعمت الجبرية. ۱ـ مخالفین ذکر کوی چې جبریه (۱) دی. دوی وائی: چې د عبد دپاره هیڅ قسم فعل نشته نه خلقًا او نه کسبًا. پاتی شو دا چې کومه حرکات چې بندیان کوی ؛ نو د دی

---

(۱).. الجبرية: الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى والجبرية أصناف : فالجبرية الخالصة : هى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا والجبرية المتوسطة : هى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبرى. والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا فى الإبداع والإحداث استقلالا جبريا. ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبريا إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثرا والمصنفون فى المقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية.

وكذلك جماعة الكلابية من الصفاتية والأشعرية سموهم تارة حشوية وتارة جبرية ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجارية والضرارية فعددناهم من الجبرية ولم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من الصفاتية ﴿الملل والنحل : ١/ ٨٤﴾ وَرَئِيسُهُمُ الْجَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ التِّرْمِذِيُّ ﴿شرح الطحاوية :٢/ ٦٣٩﴾

و من عقائد الجَبْرِيَّةُ انهم قَالُوا: لَا قُدْرَةَ لِلْعَبْدِ أَصْلًا، وَالله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - لَا يَعْلَمُ الشَّيْءَ قَبْلَ وُقُوعِهِ ، وَعِلْمُهُ - تَعَالَى - حَادِثٌ لَا فِي مَحَلٍّ ، وَلَا يُوصَفُ بِمَا يُوصَفُ بِهِ غَيْرُهُ ، كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ. وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ يَفْنَيَانِ. وَوَافَقُوا الْمُعْتَزِلَةَ فِي نَفْيِ الرُّؤْيَةِ ، وَخَلْقِ الْكَلَامِ ، وَإِيجَابِ الْمَعْرِفَةِ بِالْعَقْلِ. وَقَوْلُ الْجَهْمِيَّةِ مِنْ أَعْظَمِ مَقَالَاتِ أَهْلِ الْإِفْكِ وَالضَّلَالِ بِاتِّفَاقِ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا ، حَتَّى إِنَّ الْإِمَامَ عَبْدَ اللهِ بْنَ الْمُبَارَكِ لَمَّا سُئِلَ عَنِ الِاثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً ، أَجَابَ بِأَنَّ أُصُولَهَا أَرْبَعَةٌ: الشِّيعَةُ ، وَالْخَوَارِجُ ، وَالْمُرْجِئَةُ ، وَالْقَدَرِيَّةُ. فَقِيلَ لَهُ فَالْجَهْمِيَّةُ؟ فَقَالَ: لَيْسَتِ الْجَهْمِيَّةُ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَكَانَ يَقُولُ: إِنَّا لَنَحْكِي قَوْلَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى ، وَلَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَحْكِيَ كَلَامَ الْجَهْمِيَّةِ ، فَإِنَّ الْجَهْمِيَّةَ تَارَةً تَقُولُ بِالْحُلُولِ ، وَتَارَةً قَوْلُهَا إِلَى التَّعْطِيلِ. انتهى

وَقَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَةَ فِي رِسَالَتِهِ الْحَمَوِيَّةِ: أَصْلُ مَقَالَةِ التَّعْطِيلِ لِلصِّفَاتِ إِنَّمَا أُخِذَ مِنْ تَلَامِذَةِ الْيَهُودِ وَالْمُشْرِكِينَ وَضُلَّالِ الصَّابِئِينَ. قَالَ: فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ حُفِظَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ هَذِهِ الْمَقَالَةَ فِي الْإِسْلَامِ الْجَعْدُ بْنُ دِرْهَمٍ ، وَأَخَذَهَا عَنْهُ الْجَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ ، وَأَظْهَرَهَا فَنُسِبَتْ مَقَالَةُ الْجَهْمِيَّةِ إِلَيْهِ ، وَقَدْ

مثال په شان د حرکاتُ د جماداتُ دے چې هغه د یو ځائے نه بل ځائے ته په خپل اختیار او اراده سره نه شي نقل کیدے. جبریه د خپلے دعوی دپاره د دی آیت نه استدلال پیش کوی: **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى ﴿الأنفال: ١٧﴾** پدی آیة کریمه کښې الله تَعَالیٰ د خپل نبی نه نفی د رَمْیِ کړی ده او د ځان دپاره ئې ثبوت کړے دے سره د دینه چې دا فعل نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ کړے دے ، معلومه شوه چې، «**أَنَّهُ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ**» دویم دلیل دا پیش کوی چې تَرَتُّب د جزاء او سزا په اعمالُ باندی ندے چې د عبد دپاره صنع ضروری شي ؛ ځکه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: «**لَنْ يَدْخُلَ أَحَدٌ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ ؟ قَالَ: وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ**»

قوله: و هذا باطلٌ: ۲۔ اجمالی رد او جواب دے: اهل السنة والجماعة دوی ته جواب ورکوی چې د آیت کریمه نه ستاسو دلیل تام ندے بلکه دا ستاسو په خلاف دلیل دے ؛ ځکه پدی آیت کریمه کښې الله تَعَالیٰ د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاره فعل د رَمْیِ ثابت کړے دے فرمائی: «**إِذْ رَمَيْتَ**» معلومه شوه چې په آیت کښې کوم فعل ثابت دے هغه منتفی ندے او کوم چې منتفی دے هغه ثابت ندے ، هغه داسی چې د هر فعل دپاره ابتداء او انتهاء وی ، پس دلته د رَمْیِ فعل دپاره هم ابتداء ده چې غورزول د شګو دی ، او دویم ئې انتهاء ده چې رسوَل د شګو دی سترګو د کفارُ ته. اول فعل رسول کړے دے او دویم فعل الله کړے دے پس معنی د آیت کریمه دا شوه چې «**وَمَا أَصَبْتَ إِذْ حَذَفْتَ وَلَكِنَّ اللهَ أَصَابَ**» یعنی تا رسول ندی کړی کله چې دی او ویشتل بلکه الله رسولی دی. یا معنی دا ده چې «**وَمَا رميت خلقًا إِذْ رميت كسبًا وَلَكِن الله رمى حَيْثُ خلقك وَخلق أَسباب الرَّمْي لَك وَقُوَّة الْكسب فِيك**»

باقی شو استدلال د دوی د حدیث کریمه نه په نفی د ترتُّب د جزاء په اعمالُ باندی ؛ نو د هغی نه جواب دا دے چې قرآن کریم کښې الله تَعَالیٰ فرمائی: «**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**» دا «با» د سببیت ده. او حدیث کښې چې راځی «**لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ أَحَدٌ بِعَمَلِهِ**» دا «با» د عوض ده یعنی هغه «با» ده چې په عوض داخلیږی لکه «**اشتريت العبد بالدراهم**» کښې چې «با» ده. اوس کومه «با» چې په نفی «**لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ أَحَدٌ بِعَمَلِهِ**» کښې ده دا غیر ده د هغه «با» نه چې په اثبات «**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**» کښې ده. په حدیث کریمه کښې چې «با» د عوض شوه ؛ نو پدیکښې تردید د دی خبری وشو چې عمل کونکے مستحق د دخول الجنة د عَمَلْ په وجه ندے لکه چې زعم کوی معتزله چې په الله تَعَالیٰ واجب ده چې مطیع جنت ته داخل کړی ، بلکه دخول الی الجنة په رَحَمْ ، کرم او فضل د الله تَعَالیٰ سره دے. او آیت کریمه کښې چې «با» د سببیت شوه ؛ نو چونکه خالق الاسباب بالاتفاق الله تَعَالیٰ دے او سبب د طاعت پیدا کول عین رَحَم ، کرم او فضل د الله تَعَالیٰ دے لهذا د آیت کریمه او حدیثِ رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقصد یو شو. **و الله اعلم و علمه اتم.**

قِيلَ: إِنَّ الْجَعْدَ أَخَذَ مَقَالَتَهُ عَنْ أَبَانَ بْنِ سَمْعَانَ ، وَأَخَذَهَا أَبَانُ مِنْ طَالُوتَ ابْنِ أُخْتِ لَبِيدِ بْنِ الْأَعْصَمِ ، وَأَخَذَهَا طَالُوتُ مِنْ لَبِيدِ بْنِ الْأَعْصَمِ الْيَهُودِيِّ السَّاحِرِ الَّذِي سَحَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَكَانَ الْجَعْدُ هٰذَا فِيمَا قِيلَ مِنْ أَهْلِ حَرَّانَ ، وَكَانَ فِيهِمْ خَلْقٌ كَثِيرٌ مِنَ الصَّابِئَةِ وَالْفَلَاسِفَةِ بَقَايَا أَهْلِ دِينِ النُّمْرُودِ الْكَنْعَانِيِّينَ ، وَأَخَذَهَا أَيْضًا الْجَهْمُ عَنِ السُّمَنِيَّةِ بَعْضِ فَلَاسِفَةِ الْهِنْدِ ، وَهُمُ الَّذِينَ يَجْحَدُونَ مِنَ الْعُلُومِ مَا سِوَى الْحِسِّيَّاتِ ، فَهٰذِهِ أَسَانِيدُ الْجَهْمِ تَرْجِعُ إِلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى ، وَالصَّابِئِينَ وَالْمُشْرِكِينَ ، وَالْفَلَاسِفَةِ الضَّالِّينَ ، وَاللهُ أَعْلَمُ. ﴿لوامع الأنوار البهية: ١/ ٩١﴾

دَلَائِلُ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

قوله: لأنَّا نَفرُقُ بالضَّرُورَةِ: ۳۔ د اهل السنة والجماعة دلائل ذکر کوی چې دوه قسمه دلائل دی: عقلی ، نقلی. پدی عبارت سره اول دلیل عقلی پیش کوی چې په نمط د قیاس استثنائی وضعی سره ئې ذکر کړے دے ، چې که چرته د حرکت بطش او حرکت ارتعاش په مینځ کښې فرق ښکاره او بدیهی وی ؛ نو لازم ده چې بعض افعال به په اختیار د عبادُ کښې وی لیکن مقدم حق پس تالی هم حق دے. «**دلیل حقیة المقدم**» ظاهر دے او «**دلیل الملازمة**» هم ظاهر دے ؛ ځکه مونږه بداهةً فرق کوو په مینځ د حرکت بطش او حرکت ارتعاش کښې چې اول باختیار العبد او دویم بغیر د اختیار د عبد نه صادرېږی لهذا عبد مجبور محض کیدل باطل شو.

قوله: و لانّه لو لم یکن: دویم دلیل عقلی ذکر کوی په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره. چې که چرته عبد مجبور محض شی ؛ نو صحیح به نه شی مکلف کول د ده په احکامُ باندی او صحیح به نه شی مستحق ګرځیدل د ده د ثواب او عقاب په کولو د افعالُ باندی او تالی په اعتبار د شقین سره باطل دے پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل الملازمة**» ظاهر دے ؛ ځکه په اول صورت کښې لازمیږی تکلیف بما لایطاق ، او په دویم صورت کښې چونکه د عبد دپاره اختیار ثابت نه شو ؛ نو مستحق د ثواب او عقاب په څه باندی ګرځی. «**دلیل بطلان التالی**» په دواړو صورتونو کښې منصوصی دے ؛ ځکه چې بنده مکلف د احکام او مستحق د ثواب عقاب ګرځیدل دواړه په نصوصُ سره ثابت دی.

قوله: و لا اسناد الافعال: دریم دلیل عقلی د اهل السنة والجماعة ذکر کوی په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره. چې که د بنده دپاره هیڅ قسم فعل اختیاری ثابت نه شی ؛ نو هغه افعال چې مسبوق بالقصد والاختیار دی د هغی نسبت به عبادُ ته علی سبیل الحقیقة صحیح نه شی بلکه مجازًا به وی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» دا دے چې د اهل لغت پدی خبره اتفاق دے چې بنده ته د هغه افعالُ نسبت حقیقة کیږی چې هغه د بنده نه بالقصد والاختیار صادرېږی لکه «**صلّٰی ، کَتَبَ ، صَامَ**» وغیره. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې که د بنده نه اختیار بالکلیه سلب شو ؛ نو ضروری ده چې هغه افعال چې مسبوق بالقصد و الاختیار وی د هغی نسبت به عبد ته مجازًا وی نه چې حقیقةً ، لهذا ثابته شوه چې بعض افعال داسی دی چې په هغی کښې قصد او اختیار د عبد لره دخله شته ؛ نو عبد مجبور محض نه شو.

قوله: بخلاف مثل طال الغلام: غرض د شارح رحمة الله علیه دفع د اعتراض ده چې څه به درته بعض افعال وخایم چې د هغی اسناد به حقیقی وی او په اختیار د عبد کښې به نه وی لکه «**طال الغلام ، اِسْوَدَّ لَوْنُهٗ**» ؟ **جواب:** آو واقعی بعض افعالِ حقیقیه داسی دی چې په هغی کښې اختیار او قصد د عبد لره دخله نشته خو زمونږه مراد هغه افعال دی چې په هغی کښې اختیار د عبد لره دخله وی.

﴿فائدة﴾ په جمله فعلیه کښې کله اسناد فاعل ته حقیقةً کیږی او کله مجازًا کیږی. ۱۔ اسناد حقیقی دیته وائی: چې اسناد د فعل **اِلٰی مَا هُوَ لَهٗ** ته وشی لکه: یو مسلمان او وائی: «**اَنْبَتَ اللهُ الْبَقْلَ**»

۲ـ اسناد مجازي ديته وائي چې اسناد د يو فعل وشي لا إلى ما هُوَ لَهُ ته لکه: يو مسلمان كس او وائي: «أنبت الرّبيعُ البَقَلَ» بيا په اسناد حقيقي كښې فعل دوه قسمه وي، ۱ـ قسم هغه افعال دي چې د هغې ظهور د عبد نه بالقصد والاراده كيږي لكه: «صلّى زيدٌ، كتب عمرٌو، صام بكرٌ، ضرب خالدٌ وغيره»
۲ـ قسم هغه افعال دي چې د هغې ظهور د عبد نه بغير القصد والاختيار كيږي لكه: «طال الغلام، إسودّ لونه»

قوله: و النصوص القطعية: دا عبارت د شارح رحمه الله په دوه طريقو سره لګي. يو دا چې دا تتمه د ماقبل دليل عقلي شي حاصل به ئي دا شي چې كه بنده مجبور محض شي؛ نو بيا به بنده ته د افعال اختياريه نسبت حقيقةً صحيح نه شي حلانكه نصوص قطعيه د دې نفي كوي لكه دا قول د الله تَعَالىٰ شو: جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُوْنَ، دغه شان دا قول د الله تَعَالىٰ شو: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ پدې آيتين كښې د عمل او شآء نسبت عبد ته شوے دے.

دويم دا چې دا عبارت د شارح رحمه الله مستقل دليل نقلي وګرځي حاصل به دا شي چې نصوص قطعيه د جبر نفي كوي لكه دا قول د الله تَعَالىٰ شو: جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُوْنَ دا آيت كريمه دال دے پدې باندې چې د بنديانو په اعمال باندې جزاء مرتب كيږي او جزآء چونكه په اختياري افعال مرتب كيږي لهذا د عبد دپاره افعال اختياريه ثابت شو. دغه شان د باري تَعَالىٰ وينا ده: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ دا آيت صريح دليل دے د دې چې ايمان او كفر د افعال اختياريه د عِبادُ نه دي.

بَيَانُ اِعْتِرَاضَاتِ الْجَبْرِيَّةِ وَالْجَوَابُ عَنْهَا

فَإِنْ قِيْلَ بَعْدَ تَعْمِيْمِ عِلْمِ اللهِ تَعَالىٰ وَ إِرَادَتِهِ الْجَبْرُ لَازِمٌ قَطْعًا ؛ لِأَنَّهُمَا إِمَّا أَنْ يَّتَعَلَّقَا بِوُجُوْدِ الْفِعْلِ ، فَيَجِبُ أَوْ بِعَدَمِهِ ، فَيَمْتَنِعُ وَلَا اِخْتِيَارَ مَعَ الْوُجُوْبِ وَ الْإِمْتِنَاعِ ؟ قُلْنَا يَعْلَمُ و يُرِيْدُ أَنَّ الْعَبْدَ يَفْعَلُهُ أَوْ يَتْرُكُهُ بِاخْتِيَارِهِ ، فَلَا إِشْكَالَ. فَإِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ فِعْلُهُ الْإِخْتِيَارِيُّ وَاجِبًا أَوْ مُمْتَنِعًا وَهٰذَا يُنَافِي الْإِخْتِيَارَ ؟ قُلْنَا إِنَّهُ مَمْنُوْعٌ ، فَإِنَّ الْوُجُوْبَ بِالْإِخْتِيَارِ مُحَقِّقٌ لِلْإِخْتِيَارِ لَا مُنَافٍ لَهُ ، وَأَيْضًا مَنْقُوْضٌ بِأَفْعَالِ الْبَارِئِ تَعَالىٰ. ترجمه: پس كه او ويلے شي په طور د اعتراض چې بس د تعميم د علم د الله تَعَالىٰ او د ارادے د هغه نه جبر يقينا لازم دے؛ حُكه چې علم او اراده د الله تَعَالىٰ به يا متعلق وي د وجود فعل سره، پس واجب شو دغه فعل، او يا به د عدم سره متعلق وي پس ممتنع شو دغه فعل، او نشته دے اختيار سره د وجوب او امتناع نه؟ مونږه وايو په جواب كښې چې علم او اراده د الله تَعَالىٰ پدې ده چې عبد به كوي دې كار لره او يا به ئې پريږدي په خپل اختيار سره، پس نشته څه اشكال. پس كه او ويلے شي په طور د اعتراض چې بيا خو فعل اختياري د عبد واجب شو او يا ممتنع شو او دا مناف دے د اختيار سره؟ مونږه وايو په جواب كښې چې دا ممنوع ده "يعنى نه ئې منو"؛ حُكه چې وجوب بالاختيار ثابتونكے "يقيني كونكے" دے اختيار لره نه دا چې منافي دے د اختيار سره. دا رنګے دا اعتراض مات دے په افعال د باري تَعَالىٰ باندې.

تشریح: قوله: فان قیل بعد تعمیم علم الله تعالیٰ: ٤ـ سلسله د اعتراضاتُ شروع کوی چې واردیږی په اهل السنة و الجماعة باندی. منشأ د اعتراض مخکښې دا خبره ده چې په علم او اراده د باری تعالیٰ کښې تعمیم دے. حاصل د اعتراض دا دے چې جبریه وائی: چې کله افعال العباد په علم د الله تعالی کښې دی او په اراده د باری تعالیٰ سره صادریږی ؛ نو د بنده مجبور محض کیدل لازمًا ثابتیږی ؛ ځکه چې دغه علم او اراده به یا د فعل العبد د وجود سره متعلق وی او یا به د عدم سره متعلق وی ،.په اول صورت کښې دغه فعل العبد ضرورةً واجب الوجود شو ، او په دویم صورت کښې ضرورةً ممتنع الوجود شو ، او دا ظاهره ده چې د وجوب او امتناع سره اختیار نه جمع کیږی ؛ ځکه په اختیار کښې استوآء الامرین وی نه ئی وجود ضروری وی او نه ئی عدم پس جبر لازم شو؟

قوله : قلنا یعلم ویرید: د جواب حاصل دا دے: چې د علم الهی او ارداة الواجب تعلق د فعل العبد سره مطلقا ندے بلکه بعد اختیار العبد دے ، یعنی اول عبد دغه فعل لره مختار کړی پس د هغی نه ورسره علم او اراده د باری تعالیٰ متعلق شی پدی طریقه چې بنده به دغه فعل په خپل اختیار سره کوی او یا به ئی پریږدی ، معلومه شوه چې بنده مجبوره ندے پس اشکال ختم شو.

قوله: فان قیل فیکون فعله الاختیاری: د دویم اعتراض منشأ د ما قبل اعتراض جواب دے. چې تاسو وائی چې تعلق د علم او اراده د باری تعالیٰ پس د اختیار العبد نه د فعل العبد سره په مذکوره طریقه باندی راځی ؛ نو بیا خو پس د اختیار العبد نه دغه فعل واجب یا ممتنع شو لهذا جبر بیا لازم شو ؛ ځکه دا خو دغه زړه خبره شوه ، فرق ئی صرف دا شو چې مخکښې دا وه چې مطلق فعل العبد واجب یا ممتنع وو او دلته دا چې فعل اختیاری د عبد واجب یا ممتنع شو. او د وجوب امتناع سره خو اختیار نه جمع کیږی ؟

قوله: قلنا انه ممنوعٌ فانّ الواجب: دا جواب په طور د ممانعه سره دے ، چې دا قسم وجوب نفی د اختیار نه کوی بلکه اختیار نور یقینی کوی او مضبوطوی ، یعنی د الله تعالیٰ په علم کښې دا ده چې بنده به دا فعل په خپل اختیار سره کوی یا به ئی ترک کوی پس د بنده نه صدور د فعل بطریق الاختیار دغه اختیار لره خه یقینی کوی دا قسم وجوب د اختیار سره منافی ندے ، منافات به هله وو چې اختیار د عبد د وجود د فعل سره متعلق وے او علم او اراده د الله تعالیٰ د عدم وجود د فعل سره متعلق وے ، بیا واقعی چې عبد مجبور محض کرځیدلو.

قوله: و ایضا منقوض: شارح رحمۃ اللہ علیہ دویم جواب کوی د مذکوره اعتراض نه ، چې که وجوب بالاختیار د اختیار سره منافی وی ؛ نو بیا خو لازمیږی دا چې الله تعالیٰ دی فاعل بالاختیار نه شی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**بطلان التالی**» ظاهر دے **کما ثبت ان الله تعالیٰ فاعل بالاختیار.**

«**دلیل الملازمة**» دا دے چې کله ستاسو په نیز باندی وجوب بالاختیار د اختیار منافی شو ؛ نو ظاهره ده چې الله تعالیٰ فاعل بالاختیار نه شو ؛ ځکه چې د الله تعالیٰ علم او اراده د خپلو افعالُ سره متعلق ده یقینا چې د هغی په وجه باندی د هغه افعالُ وجود ضروری او واجب کرځی. **فما هو جوابکم فهو جوابنا.**

فَإِنْ قِيْلَ لَا مَعْنَى لِكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالْإِخْتِيَارِ إِلَّا كَوْنَهُ مُوْجِدًا لِأَفْعَالِهِ بِالْقَصْدِ وَ الْإِرَادَةِ وَ قَدْ سَبَقَ أَنَّ اللهَ تَعَالَى مُسْتَقِلٌّ بِخَلْقِ الْأَفْعَالِ وَ إِيْجَادِهَا وَ مَعْلُوْمٌ أَنَّ الْمَقْدُوْرَ الْوَاحِدَ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ مُسْتَقِلَّتَيْنِ ؟ قُلْنَا لَا كَلَامَ فِيْ قُوَّةِ هٰذَا الْكَلَامِ وَ مَتَانَتِهٖ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ بِالْبُرْهَانِ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللهُ تَعَالَى ، وَبِالضَّرُوْرَةِ أَنَّ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَ إِرَادَتِهٖ مَدْخَلًا فِيْ بَعْضِ الْأَفْعَالِ كَحَرَكَةِ الْبَطْشِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَحَرَكَةِ الْإِرْتِعَاشِ إِحْتَجْنَا فِي التَّفَصِّيْ عَنْ هٰذَا الْمَضِيْقِ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ اللهَ خَالِقٌ وَ الْعَبْدَ كَاسِبٌ ، وَ تَحْقِيْقُهُ أَنَّ صَرْفَ الْعَبْدِ قُدْرَتَهٗ وَ إِرَادَتَهٗ إِلَى الْفِعْلِ كَسْبٌ ، وَ إِيْجَادُ اللهِ تَعَالَى الْفِعْلَ عَقِيْبَ ذٰلِكَ خَلْقٌ ، وَ الْمَقْدُوْرُ الْوَاحِدُ دَاخِلٌ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لٰكِنْ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ ، فَالْفِعْلُ مَقْدُوْرُ اللهِ تَعَالَى بِجِهَةِ الْإِيْجَادِ وَ مَقْدُوْرُ الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ ، وَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْمَعْنٰى ضَرُوْرِيٌّ وَ إِنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلٰى أَزْيَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِيْ تَلْخِيْصِ الْعِبَارَةِ الْمُفْصِحَةِ عَنْ تَحْقِيْقِ كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالَى وَ إِيْجَادِهٖ مَعَ مَا لِلْعَبْدِ فِيْهِ مِنَ الْقُدْرَةِ وَ الْإِخْتِيَارِ ، وَ لَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا عِبَارَاتٌ ، مِثْلُ أَنَّ الْكَسْبَ وَاقِعٌ بِاٰلَةٍ ، وَالْخَلْقَ لَا بِاٰلَةٍ ، وَ الْكَسْبِ مَقْدُوْرٌ وَقَعَ فِيْ مَحَلِّ قُدْرَتِهٖ وَ الْخَلْقُ لَا فِيْ مَحَلِّ قُدْرَتِهٖ ، وَ الْكَسْبُ لَا يَصِحُّ إِنْفِرَادُ الْقَادِرِ بِهٖ وَ الْخَلْقُ يَصِحُّ. ترجمه: پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې نشته دے معنی د کیدلو د عبد فاعل بالاختیار مګر کیدل د ده موجد د خپلو افعالُ په قصد او اراده سره. او دا خبره مخکښې تیره شوی ده چې الله تَعَالیٰ مستقل دے په پیدا کولو د افعال او ایجاد د دیکښې. او معلومه ده چې یو مقدور نه شی داخلیدلے لاندے د قدرتین مستقلتین نه ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې نشته دے څه خبره په قوت د دی کلام او مضبوطیا د دی کښې ، مګر دومره ده چې هر کله ثابته شوه په دلیل سره دا خبره چې خالق صرف یو الله تَعَالیٰ دے. او په بدیهی طریقے سره دا خبره هم ثابته ده چې بیشکه د قدرت او ارادے د بنده دپاره هم څه نه څه دخله شته په بعض افعال کښې لکه حرکت د حملے شو. علاوه د بعض نه لکه حرکت د کزنی شو. مونږه محتاج شو په خلاصی کښې د دی تنګ ځائے «مشکل» نه وینا ته پدی خبره چې الله تَعَالیٰ خالق دے او بنده کاسب دے ، او تحقیق د دیٰ دا دے چې کرځول د بنده قدرت او ارادے خپلے لره یو کار ته کسب دے ، او موجود کول د الله تَعَالیٰ فعل لره پس د دینه خلق دے ، او یو مقدور «تیک ده چې» دا خل دے لاندی د قدرتین نه لیکن دا په جهتین مختلفتین سره. پس فعل مقدور د الله تَعَالیٰ دے په جهت د ایجاد باندی ، او مقدور د عبد دے په جهت د کسب باندی. او دومره قدری خبره بدیهی ده ، اګر چې مونږه قدرت نه لرو په مختصر کولو د صفا عبارت کښې د تحقیق د کیدلو د فعل العبد نه په خلق د الله او ایجاد سره ، سره د دینه چې د بنده دپاره پکښې شته دے د قدرت او اختیار نه. او د مشائخ دپاره د خلق او کسب په مینځ کښې د فرق عبارات دی. مثلا دا چې بیشکه کسب واقع کیږی په آلے سره او خلق بغیر د آلے نه ، او کسب داسې مقدور دے چې واقع کیږی په محل د قدرت خپل کښې او خلق په محل د قدرت کښې نه واقع کیږی ، او کسب نه صحیح کیږی یواځے والے د قادر پدی باندی او په خلق کښې صحیح کیږی.

تَشْرِيْحْ: قوله: فانْ قيل لامعنى: دریم اعتراض را نقل کوی د جبریه په اهل السنة و الجماعة باندی. چې ستاسو دا رائې چې عبد مختار فی بعض الافعال دے صحیح نده ؛ ځکه که دا رائې صحیح شی ؛ نو لازم به شی توارد د علتین مستقلتین په معلول واحده باندی او یا دا چې لازم به شی کیدل د مقدورِ واحد لاندی د قدرتین مستقلتین نه او تالی په اعتبار د شقین سره باطل دے پس مقدم ئې مثل دے. **«دلیل بطلان التالی»** ظاهر دے ؛ ځکه چې لازمیږی یا تحصیل د حاصل او یا کون د شیٔ واحد موجود په وجودین سره او دا دواړه خبری باطل دی. **«دلیل الملازمة»** دا دے چې تاسو وائی عبد فاعل بالاختیار دے په بعض افعالُ کښې ، بل طرف ته مخکښې دا ثابته شوی ده چې د کل افعال العباد خالق او موجِد صرف یو الله تَعَالیٰ دے لهذا ستاسو د مذهب نه لازم شو

توارد د علتين مستقلتين په معلول واحده باندي او دغه شان لازم شوه وقوع د مقدور واحد تحت القدرتين المستقلتين. خلاصه دا شوه چې يا خو عبد مجبور محض تسليم كړئ او يا عبد لره مختار كل تسليم كړئ. اوس شق ثاني په اتفاق د فريقين باطل دے لهذا شق اول متعين شو؟

قوله: قلنا لاكلام فی قوة: شارح رحمة الله عليه اول مقام د دی اعتراض ذكر كوی او بيا تفصيلا جواب كوی. فرمائي: د جبريه دا اعتراض واقعي ډير مضبوط او قوی اعتراض دے پديكښې مونږه څه نه شو ويلے. خو بل طرف ته دا خبره ثابته شوی ده چې الله تَعَالیٰ خالق او موجد د افعال العباد دے، يعنی په خلق او ايجاد د افعال العباد كښې مؤثر حقيقي قدرت د واجب تَعَالیٰ دے، بل طرف ته د قدرت او ارادے د بنده دپاره هم يقينًا په بعض افعال كښې دخله شته لكه حركت د بطش «حملے» اگر چې په بعض نورو كښې نشته لكه حركت د اِرتعاش شو. اوس دا صريح تناقض شو پدی معنی چې يو فعل دے هم پكښې قدرت د الله تَعَالیٰ لره دخله ده او هم پكښې قدرت د عبد لره؛ نو مونږه هم راگير شو پدی مشكل كښې چې څه وكړو او د دی فعل نسبت چا ته وكړو؟ پس مونږه مجبورًا د ځان خلاصولو دپاره د دی مشكل نه دا قول اوكړو چې الله تَعَالیٰ خالق د أفعال العباد دے او عبد ئې كاسب دے، يعنی تقسيم مو وكړو.

قوله: و تحقيقه أنّ صرف العبد: غرض د شارح رحمة الله عليه تحقيق او تفصيل د جواب كول دی پدی شان چې مذكور اعتراض هم دفع شی او د دی سره سره د خلق او كسب په مينځ كښې فرق هم واضح شی. حاصل ئې دا دے چې الله تَعَالیٰ خالق او بنده كاسب كيدل د دی مطلب دا دے چې بنده يو كار كوی او خپله اراده او قدرت هغی ته متوجه «صَرف» كړی؛ نو پس د توجه العبد نه الله تَعَالیٰ دغه فعل لره وجود وركوی، اوس په دغه فعل كښې يو د بنده تصرف دے او دويم د الله تَعَالیٰ تصرف دے د بنده تصرف ته كسب او بنده ته كاسب وائی، او د الله تَعَالیٰ تصرف ته خلق او الله تَعَالیٰ ته خالق وائی. پس مقدورِ واحد تحت القدرتين داخل خو شو ليكن **لا بجهةٍ واحدةٍ** بلكه **بجهتينِ مختلفتَين**؛ ځكه د بنده تصرف په مرتبه د كسب كښې او د الله تَعَالیٰ تصرف په مرتبه د خلق كښې شو. او مقدور واحد تحت القدرتين چې كله بجهتَين مختلفتَين واقع شی؛ نو دا جائز ده، پس كومه وقوع چې ناجائز ده هغه راغلی نده او كومه چې راغلی ده هغه ناجائز نده.

قوله: و هذا القدر من المعنى: مقصد د شارح رحمة الله عليه د دی عبارت نه وضاحت د دی خبری دے چې معترض چې بره كوم اعتراض كړے وو د اجتماع النقيضين يا د توارد د علتين مستقلتين په معلول واحده باندی او د هغی چې مونږه كومه توجيه مونږه وكړه چې الله جل شانه خالق او بنده كاسب د دغه فعل دے دا خبره يقينی ده او د دومره وضاحت مونږه قدرت لرو اگر چې مونږه د دينه په زيات واضح عبارت باندی قدرت نه لرو پدی مسئله كښې چې فعل العبد په خلق د الله تَعَالیٰ سره دے او د دی سره سره اختيار د عبد لره پكښې هم دخله شته، يعنی دا توجيه مونږه په داسی واضح عبارت سره بيان كړه چې د دی نور وضاحت ته هيڅ قسم ضرورت نشته، پاتی شو مذهب د مخالفينُ چې معتزله او جبريه دی؛ نو د هغوی د خلاصی لاره نشته؛ ځكه معتزله عبد ته مختار كل او جبريه ورته مجبور محض وائی، او مونږه الله تَعَالیٰ لره خپله مرتبه او بنده لره خپله مرتبه وركړه. د خلق او كسب وضاحت په مثال سره داسی دے چې مثلًا: يو زميندار دے چې هغه زمكه واړوی،

تخم وکری، اوبه خوړ وکړی دا کسب دے چې بنده وکړو. خو د دینه روسته د دغه دانے نه تیغ راخیژول، غټول، په هغې کښې وړی او میوه پیدا کول دا خلق دے چې الله تَعَالیٰ ئې کوی.

بَیَانُ الْفُرُوْقِ بَیْنَ الْخَلْقِ وَالْکَسْبِ

قوله: و لهم فی الفرق: شارح رحمہ اللہ پدی عبارت سره فرق ذکر کوی په مینځ د خلق او کسب کښې. حاصل ئې دا دے چې مشائخ متکلمین د خلق او کسب په مینځ کښې د فرق مختلف تعبیرات کړی دی.

۱۔ **«ان الکسب واقع بألة»** یعنی کسب چې فعل العبد دے آلے ته محتاج وی دغه آله عامه ده که ظاهری وی لکه اعضآء شو، او که باطنی وی لکه عقل، زړه، سوچ، فکر وغیره شو. او خلق چې فعل د الله دے هیڅ قسم آلے ته محتاج ندے.

۲۔ **«و الکسب مقدورٌ وقع»** یعنی د کسب مفعول داسی مقدور دے چې واقع کیږی په محل د قدرت کښې، لکه حرکت د زید یو مکسوب دے چې واقع دے په ذات د زید کښې. او د خلق مفعول داسی مقدور دے چې په محل د خلق کښې نه واقع کیږی لکه دغه حرکت د زید د الله تَعَالیٰ مخلوق دے خو په ذات د باری تَعَالیٰ کښې ندے واقع چې کنی الله تَعَالیٰ موصوف دے په حرکت باندی؛ ځکه بیا خو الله تَعَالیٰ محل د حوادث کرځی وهذا باطل.

۳۔ **«و الکسب لا یصحّ انفراد القادر»** یعنی کسب «چې په قدرت د بنده سره کیږی» یو داسی مقدور دے چې انفراد د قادر «چې بنده دے» پکښې نه صحیح کیږی بلکه نسبت به ئې الله تَعَالیٰ ته هم کوی؛ ځکه مؤثر حقیقی خو الله تَعَالیٰ دے؛ نو داسی به وائی چې زید لاس لره حرکت په توفیق د الله تَعَالیٰ سره ورکړو، په خلاف د خلق «چې په قدرت د خالق سره کیږی» پدیکښې انفراد د الله تَعَالیٰ صحیح دے؛ ځکه الله تَعَالیٰ په خپلو افعال کښې چاته محتاج ندے او نه ئې څه ضرورت شته.

فَاِنْ قِیْلَ فَقَدْ اَثْبَتُّمْ مَا نَسَبْتُمْ اِلَی الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اِثْبَاتِ الشَّرِکَةِ؟ قُلْنَا الشَّرِکَةُ اَنْ یَّجْتَمِعَ اِثْنَانِ عَلٰی شَیْءٍ وَ یَتَفَرَّدُ کُلٌّ مِنْهُمَا بِمَا هُوَ لَهٗ دُوْنَ الْاٰخَرِ، کَشُرَکَاءِ الْقَرْیَةِ وَ الْمَحَلَّةِ، وَ کَمَا اِذَا جُعِلَ الْعَبْدُ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ وَ الصَّانِعُ خَالِقًا لِسَائِرِ الْاَعْرَاضِ وَالْاَجْسَامِ، بِخِلَافِ مَا اُضِیْفَ اَمْرٌ اِلٰی شَیْءٍ بِجِهَتَیْنِ مُخْتَلِفَتَیْنِ کَالْاَرْضِ تَکُوْنُ مِلْکًا لِلّٰهِ تَعَالٰی بِجِهَةِ التَّخْلِیْقِ وَ لِلْعِبَادِ بِجِهَةِ ثُبُوْتِ التَّصَرُّفِ، وَ کَفِعْلِ الْعَبْدِ یُنْسَبُ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی بِجِهَةِ الْخَلْقِ وَ اِلَی الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْکَسْبِ. فَاِنْ قِیْلَ فَکَیْفَ کَانَ کَسْبُ الْقَبِیْحِ قَبِیْحًا سَفَهًا مُوْجِبًا لِاِسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ بِخِلَافِ خَلْقِهٖ؟ قُلْنَا لِاَنَّهٗ قَدْ ثَبَتَ اَنَّ الْخَالِقَ حَکِیْمٌ لَا یَخْلُقُ شَیْئًا اِلَّا وَ لَهٗ عَاقِبَةٌ حَمِیْدَةٌ وَ اِنْ لَّمْ نَطَّلِعْ عَلَیْهَا فَجَزَمْنَا بِاَنَّ مَا نَسْتَقْبِحُهٗ مِنَ الْاَفْعَالِ قَدْ یَکُوْنُ لَهٗ فِیْهَا حِکَمٌ وَ مَصَالِحُ کَمَا فِیْ خَلْقِ الْاَجْسَامِ الْخَبِیْثَةِ الضَّارَّةِ الْمُؤْلِمَةِ بِخِلَافِ الْکَاسِبِ فَاِنَّهٗ قَدْ یَفْعَلُ الْحَسَنَ وَ قَدْ یَفْعَلُ الْقَبِیْحَ فَجَعَلْنَا کَسْبَهٗ لِلْقُبْحِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْیِ عَنْهُ قَبِیْحًا سَفَهًا مُوْجِبًا لِاِسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ وَ الْعِقَابِ. **ترجمة:** پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې بیشکه تاسو ثابت کړه هغه چې تاسو ئې نسبت کولو معتزلؤ ته د ثابتولو د شرکت نه؟ مونږه وایو په جواب کښې چې شرکت خو دا

دے چې جمع شي دوه کسان په یو څیز کښې او بیا هر یو منفرد او یواځې شي په هغه څه کښې چې د هغه دپاره وی علاوه د هغه بل نه. لکه شرکآء د یو کلي یا د یوے محلے ، او یا لکه چې وګرځولے شي بنده خالق د خپلو افعالُ او صانع خالق د ټولو اعراضُ او اجسامُ ، په خلاف د هغه چې اضافت وشی د یو امر شیئین ته په جهتین مختلفتین سره لکه زمکه چې ګرځی ملک د الله تَعَالیٰ په جهت د تخلیق او ملک د بنده په جهت د ثبوت د تصرف باندی ، او لکه فعل العبد چې نسبت ئی الله تَعَالیٰ کیږی د جهت خلق نه او عبد ته ئی نسبت کیږی د جهت د کسب نه. پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې پس څنګه ګرځی د قبیح کسب کول قبیح او بے وقوفی او د ذم مستحق ګرځیدونکی په خلاف د خلق د دی باندی ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې بیشکه ثابته شوی ده دا چې خالق حکیم ذات دے هغه نه پیدا کوی یو څیز لره مګر د هغی دپاره ستایلے شوے انجام وی اګر چې مونږه نه یو خبر د هغی نه ، پس مونږه یقین وکړو چې هغه څه چې مونږه ئی قبیح ګڼړو د افعالُ نه کله وی د الله تَعَالیٰ دپاره په هغی کښې حِکمتونه او مصلحتونه ، لکه په پیدایش د اجسام خبیثه ضاره درد ورکونکو کښې ، په خلاف د کاسب باندې ؛ ځکه چې دے کله کوی خه او کله کوی قبیح کار لره ، پس مونږه وګرځوو کسب د ده قبیح لره سره د وارد کیدو د منعي نه د هغی نه قبیح ، سفاهت او واجبونکی مستحق ګرځیدو د ذم او عقاب لره.

تَشْرِیْح: قوله: فان قیل فقد اثبتم: دا څلورم اعتراض دے د جانب د جبریه نه په اهل السنة والجماعة باندی. چې اے اهل السنة والجماعة تاسو خو مصداق د دی مقولے وګرځیدلئ چې **"فرّ من المطر و قام تحت المیزاب"** یعنی (د باران نه تختیدی د پرنالی لاندی دی شپه شوه) هغه داسی چې کله معتزلؤ دا عقیده پیش کړه چې بندګان خالقین د خپلو افعال اختیاریه دی تاسو په معتزلؤ دا الزام ولګوو چې دوی د الله تَعَالیٰ سره په خالقیت کښې شریک جوړ کړو چې دوی بنده خالق د خپلو افعالُ وګنړلو حلانکه خالق خو یواځے واجب تَعَالیٰ دے. بلکه علمآء د ماورآء النهر پکښې نوره غلو وکړه چې: **«المجوسُ أسعَدُ حَالًا منهُمْ»** نو دا الزام خو په تاسو هم عائد دے ؛ ځکه چې تاسو فعل العبد لره هم مقدور العبد کړو او هم دغه فعل العبد مقدور د الله تَعَالیٰ هم دے لهذا تاسو عبد لره د الله تَعَالیٰ شریک جوړ کړو؟

قوله : قلنا الشرکة: جواب دا دے چې په مونږه باندی د شرک الزام نه لګی بلکه د شرک معنی تا نده پیژندلی ، د شرک یوه معنی دا ده چې مثلاً دوه کسان په یو شئ کښې شریک وی او بیا هر یو د دوی نه په خپله حصه کښې منفرد وی پدی شان چې یو د بل سره په خپله معین حصه کښې بیا شرکت نه لری. لکه د یو کلی یا محلے شرکآء چې دوی پدی خبره کښې ټول په دغه کلی یا محله کښې اوخیږی شریک دی ؛ ځکه خو چې د کوم یو نه تپوس کوی چې دا د چا کلے یا محله ده هغه وائی: دا زمونږه کلے او محله ده. خو بیا په دغه کلی او محله کښې د هر چا کور جدا جدا وی چې د بل کلی وال ورسره پکښې شرکت نه وی. پدی معنی سره په شرک مونږه نه یو قائل چې مثلا مونږه وایو چې عبد خالق د خپلو افعالُ دے او صانع تَعَالیٰ د ټولو اعراضُ او اجسامُ خالق دے. او که د یو شئ نسبت دوه څیزونو ته په جدا جدا جهت سره وشی ؛ نو دیته شرک نه وائی لکه زمکه چې مملوکه د الله تَعَالیٰ ده خو په دی جهت چې الله تَعَالیٰ ئی خالق دے ، او مملوکه د عبد ده خو په دی جهت چې عبد پکښې تصرف کوی. دغه شان مونږ چې د فعل العبد اضافت الله تَعَالیٰ او عبد دواړو ته کوو چې دا مقدور د دواړو دے ، خو په جهتونو کښې فرق دے الله تَعَالیٰ ته ئی نسبت کوو د جهت د خلق نه ، او بنده ته ئی نسبت کوو د جهت د کسب نه پس شرک نه لازمیږی په مونږه باندی او د جبریه اعتراض مکمل بے ځایه دے.

قوله: فان قيل فكيف كان كسب: د جبريه د طرف نه پنځم اعتراض دے په اهل السنة والجماعة باندی. چې اے اهل السنة والجماعة ! تاسو خو متعلّق د خلق او کسب يو شئ وګرځوو چې فعل العبد دے ؛ نو څه وجه ده چې کسب القبيح ، قبيح دے او مرتکب د دی مستحق د ذم في الدنيا او عذاب في الاخرة دے په خلاف د خلق القبيح چې هغه نه قبيح دے او نه پکښې ذم او عقاب شته ، سره د دينه چې خلق الفعل قوی دے او کسب الفعل ضعيف دے ؛ نو تاسو څنګه ضعيف شئ موجب د جُرم او قُبح ګرځوئ او قوی نه ګرځوئ دا زلی ؟

قوله: قلنا لانه قد ثبت: حاصل د جواب دا دے چې بنا د قُبح او ذمّ په قوّتْ او ضُعف باندی نده بلکه په حِکْمت ده. پدی معنی چې الله تَعَالىٰ خالق دے او خالق حکيم وی او حکيم چې کوم کار هم کوی ؛ نو هغه د حکمتونو او مصلحتونو نه خالی نه وی ، اګر چې مونږه د دغه حکمتونو او مصلحتونو ادراک نه شو کولے ، هم دغه وجه ده چې کوم افعال مونږه په ظاهر کښې قبيح ګنړو دا يقينی خبره ده چې په هغی کښې به خامخا څه حکمتونه او مصلحتونه وی.

قوله: کما فی خلق الاجسام: مثال پيش کوی چې الله تَعَالىٰ خلق د اجسام خبيثه ضاره کړے دے لکه مار ، لړم ، ماشی ، مچان وغيره اشيآء شو چې په ظاهر کښې زمونږه په نظر کښې اګر چې د دی څه فائده نه ښکاری بلکه خبيث ، مُضِر او تکليف ورکونکی اشيآء دی ، ليکن په حقيقت کښې د دی په پيدايش کښې ډير زيات حکمتونه او مصالح دی مثلا: په دنيا کښې چې څومره زهريله ګيسونه او هواګانے دی دغه مُضِر حيوانات هغے لره راکاږی چې انسانان د هغی د ضرر نه محفوظ پاتی شی. د مار پوستکے په ډيرو دوايانو کښې استعماليږی ، او لړم هم په دوايانو کښې استعماليږی.

﴿واقعة﴾ يو سړی ګونګټ لره وليدلو چې د ګندګئ نه ئی غونډارے جوړ کړے وو او رغړوو ئی. د تماشے نه روسته د دی سړی د خولی نه دا خبره او وتله چې "يا الله دا شئ دی څه له پيدا کوو دا خو سراسر ګندګی ده" الله تَعَالىٰ دغه سړی ته خودله بيماری پری ولګيده او سترږے ئی خرابی شوی ، ډير علاجونه ئی وکړه خو روغ نه شو ، آخر يو حکيم له لاړو هغه ورته دوائی تجويز کړه چې ستا علاج دا دے چې د ګندګئ واله ګونګټ به وچ کړی او بيا به ئی ميده کړی او د رانجو په شان به ئی په سترږو استعمال کړی ته به خه شی. هغه کس چې دا کار وکړو ؛ نو روغ شو. سړی سبق واغستو چې واقعی د دی ګونګټ پيدا کول خو ډير ضروری وو ، تائب شو او خپله خبره ئی واپس واغسته.

قوله: بخلاف الکاسب فانه: يعنی په خلاف د کاسب چې بنده دے ، چونکه بنده حکيم ندے لهذا د ده هر يو کار د حکمت نه وی بلکه کله خه او کله بد کارونه کوی. پدی وجه د بنده هغه عمل چې قبيح دے او دائی مرتکب شی با وجود د دی چې شريعت ده لره د دغه کار نه منع کړے هم دے مونږه قبيح ګرځوو ، او موجب د ذم في الدنيا او عقاب في الاخرة ئی ګرځوو.

دَفْعُ الاِعْتِرَاض

﴿والحَسَنُ مِنْهَا﴾ اَیْ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ، وَ هُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلِّقُ الْمَدْحِ فِی الْعَاجِلِ وَ الثَّوَابِ فِی الْاٰجِلِ، وَ الْاَحْسَنُ اَنْ يُّفَسَّرَ بِمَا لَا يَكُوْنُ مُتَعَلِّقًا لِلذَّمِّ و الْعِقَابِ؛ لِيَشْمَلَ المبَاحَ ﴿بِرَضَآءِ اللهِ تَعَالیٰ﴾ اَیْ بِاِرَادَتِه مِنْ غَيْرِ اِعْتِرَاضٍ ﴿وَالْقَبِيْحُ مِنْهَا﴾ وَ هُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلِّقُ الذَّمِّ فِی الْعَاجِلِ وَ الْعِقَابِ فِی الْاٰجِلِ ﴿لَيْسَ بِرَضَاهُ﴾ لِمَا عَلَيْهِ مِنَ الْاِعْتِرَاضِ، قَالَ اللهُ تَعَالیٰ: وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ، يَعْنِیْ اَنَّ الْاِرَادَةَ وَ الْمَشِيَّةَ وَالتَّقْدِيْرَ يَتَعَلَّقُ بِالْكُلِّ، وَالرِّضَآءُ وَ الْمَحَبَّةُ وَ الْاَمْرُ لَا يَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْحُسْنِ دُوْنَ الْقَبِيْحِ. **ترجمة:** او ښه د افعال د بندګانو نه يعنی هغه چې متعلق د مدح ګرځی په دنيا کښې او متعلق د ثواب ګرځی په آخرت کښې، او ډيره ښه دا ده چې تفسير ئې وشی چې نه ګرځی متعلق د ذم او عقاب؛ د دې دپاره چې مباح ته هم شامل شی. په رضا د الله تَعَالیٰ سره صادريږی يعنی په اراده د الله تَعَالیٰ سره بغير د اعتراض نه. او قبيح د افعال العباد نه، او دا هغه دی چې متعلق د ذم ګرځی په دنيا کښې او عذاب ګرځی په آخرت کښې، ندی په رضا د الله تَعَالیٰ سره؛ د وجه د هغه نه چې وی پدی باندی د اعتراض نه، ويلی دی الله تَعَالیٰ: **وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** يعنی نه خوښوی الله تَعَالیٰ د بنديانو دپاره کفر لره. يعنی «غرض د مصنف رحمۃ اللہ علیه دا دے چې» اراده او مشيت او تقدير متعلق ګرځی د ټولو سره، او رضا او محبت او امر نه متعلق کيږی مګر د ښه افعالُ سره نه د بد افعالُ سره.

تَشْرِيْح: قوله: و الحسن منها. ربط: مخکښې مصنف رحمۃ اللہ علیه بيان د تعميم د اراده، مشيت او علم د الله تَعَالیٰ وکړو چې د هغی نه دا وهم پيدا شو چې څنګه تعميم په اراده، مشيت، تقدير او علم د باری تَعَالیٰ کښې دے؛ نو دغه تعميم به په رضاء، محبت او أمر د باری تَعَالیٰ کښې هم وی څه؟ ماتن رحمۃ اللہ علیه جواب کوی چې نه په رضاء، محبت او أمر د باری تَعَالیٰ کښې تعميم نشته بلکه دا صرف د افعال حسنه سره متعلق کيږی نه د افعال قبيحه سره. **بالفاظ ديګر:** غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره فرق ذکر کول دی په مينځ د اراده، مشيت او رضآء، محبت کښې او دا ثابتوی چې تمام افعال العباد تحت ارادة الله تَعَالیٰ و مشيئته دی خو تحت رضآء الله تَعَالیٰ و محبته ندی بلکه بعض افعال تحت رضآء الله و محبته دی چې هغه افعال حسنه دی.

قوله: ای من افعال العباد: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه تعين د مرجع د ضمير مجرور د «**منها**» کول دی.

قوله: و هو ما يكون متعلق: شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره د بيان د تعريف د فعلِ حسن د عبادُ دے چې د دی سره به د فعلِ قبيح د عبادُ هم تعريف وشی. حاصل ئې دا دے چې د فعل حسن دری تعريفونه شوی دی شارح رحمۃ اللہ علیه يو رانقل کړے دے ۱ـ «**فعل حسن**» ديته وائی چې فاعل د هغی مستحق د مدح ګرځی په دنيا کښې او مستحق د ثواب ګرځی په عقبی کښې لکه: عبادات کول. عدل انصاف کول. د دی بالمقابل «**فعل قبيح**» ديته وائی چې فاعل د هغی مستحق د ذم ګرځی په دنيا کښې او مستحق د عقاب ګرځی په عقبی کښې لکه: زنا کول، غلا ډاکه کول.

۲ـ «**فعل حسن**» هغه دے چې حصول د هغی صفت کمال وی د بنده دپاره لکه: علم دين حاصلول، قرآن يادول. «**فعلِ قبيح**» هغه دے چې حصول د هغی صفت نقصان وی د بنده دپاره لکه: علم نجوم يادول، سحر جادو کول.

۳۔ «فعلِ حسن» هغه دے چې ملائم وی د اغراض دنیویه سره لکه: یو کس په مناسب ځائے کښې کور جوړ کړی ؛ نو خلق وائی دا دی خه وکړه ؛ ځکه لار ورته شته ، جمات ورته نیز دی دے ، بجلی گیس ، اوبه وغیره سهولیات ورسره شته. «فعل قبیح» هغه دے چې ملائم نه وی د اغراض دنیویه سره. لکه: یو کس په بے کاره ځائے کښې کور جوړ کړی ؛ نو خلق ورته وائی چې قبیح کار دے کړے دے ؛ ځکه نه ورته لار شته ، نه بجلی ، گیس ، اوبه شته او نه ورته جمات نیز دی شته. شارح رحمۃ اللہ علیه اولنے تعریف کړے دے.

قوله: و الاحسن أن يُفَسَّر: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه یو بل تعریف د فعل حسن کوی او دی ته ترجیح ورکوی په دغه اول تعریف باندی ؛ ځکه دا جامع دے. هغه دا چې «فعل حسن» دیته وائی: په دنیا کښې د ذم او په آخرت کښې د عقاب سبب نه گرځی دا تعریف جامع پدی بنیاد دے چې «مباح» هم فعل حسن دے او مخکښې تعریف ورته شامل ندے او دا تعریف ورته شامل دے.

قوله: برضاء الله تَعَالیٰ ای من غیر: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده چې د «رضآء» تعریف دے «الرِّضآء حالةٌ نفسانيّةٌ تَعْقُبُ حُصُوْلَ ملائم مَعَ اِبْتِهَاجٍ وَ اِنْبِعَاثٍ» او دا معنی خو د الله تَعَالیٰ په شان کښې مناسب نده ؟ جواب: شارح رحمۃ اللہ علیه فرمائی چې څه د رضآء الله دغه تعریف نه کوم چې تا وکړو بلکه په حق د الله تَعَالیٰ کښې د دی معنی مجازی مراد ده چې «من غیر اعتراض علیه» یعنی رضاء هغه اراده ده چې د الله تَعَالیٰ د طرف نه پری څه مؤاخذه او اعتراض نه وی.

قوله: و القبیح منها: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه خو واضح دے ، او غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه د فعل قبیح تعریف کول دی چې تفصیل ئې مخکښې تیر شو.

قوله: لما علیه من الاعتراض: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه د ماتن رحمۃ اللہ علیه د کلام دپاره دلیل پیش کوی د کتاب الله نه چې کفر یو فعل قبیح دے ؛ ځکه د الله تَعَالیٰ د طرف نه پری اعتراض او مؤاخذه ده فرمائی: ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ۷] یعنی الله تَعَالیٰ د بندګانو دپاره کفر نه خوښوی. معلومه شوه چې په فعل قبیح باندی د ارادے د الله تَعَالیٰ سره سره من جانب الله تَعَالیٰ اعتراض هم موجود وی.

قوله: یعنی ان الارادة والمشیّة: شارح رحمۃ اللہ علیه حاصل الکلام ذکر کوی او غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه متعین کوی د متن مذکور نه چې مقصود د ماتن رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره د اهل السنة والجماعة مسلک ذکر کول دی چې په اراده او مشیت د باری تَعَالیٰ کښې تعمیم دے نه په رضا ، محبت او امر د باری تعالی کښې کما مرّ تفصیله.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ الْاِسْتِطَاعَةِ

﴿وَ الْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِّلْمُعْتَزِلَةِ وَ هِيَ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ يَكُوْنُ بِهَا الْفِعْلُ﴾ اِشَارَةٌ اِلٰى مَاذَكَرَهٗ صَاحِبُ التَّبْصِرَةِ مِنْ اَنَّهَا عَرَضٌ يَّخْلُقُ اللهُ تَعَالٰى فِي الْحَيْوَانِ يَفْعَلُ بِهِ الْاَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ ، وَ هِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ

وَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهَا شَرْطٌ لِاَدَاءِ الْفِعْلِ لَاعِلَّةٌ ، وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ يَخْلُقُهَا اللّٰهُ تَعَالٰى عِنْدَ قَصْدِ اِكْتِسَابِ الْفِعْلِ بَعْدَ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ فَاِنْ قَصَدَ فِعْلَ الْخَيْرِ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ وَ الثَّوَابَ وَ اِنْ قَصَدَ فِعْلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الشَّرِّ ، فَكَانَ هُوَ الْمُضِيْعُ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ وَ لِهٰذَا ذُمَّ الْكَافِرُوْنَ بِاَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ ، وَ اِذَا كَانَتِ الْاِسْتِطَاعَةُ عَرَضًا وَجَبَ اَنْ تَكُوْنَ مُقَارِنَةً لِلْفِعْلِ بِالزَّمَانِ لَا سَابِقَةً عَلَيْهِ ، وَ اِلَّا لَزِمَ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِلَا اِسْتِطَاعَةٍ وَ قُدْرَةٍ عَلَيْهِ لِمَا مَرَّ مِنْ اِمْتِنَاعِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ. **ترجمة:** او استطاعت به د فعل سره وی خلاف ثابت دے معتزلو لره. او دا په حقیقت کښې هغه قدرت دے چې د هغې په وجه سره وجود د فعل راځي ، پدیکښې اشاره ده هغه ته چې ذکر کړی دی صاحب التبصره چې استطاعت یو عرض دے چې پیدا کوی ئې الله تَعَالٰی په حیوان کښې چې کوی په هغې سره افعال اختیاریه ، او دا علت دے دپاره د فعل ، او جمهور پدی دی چې دا شرط دے دپاره د اداء الفعل نه چې علت. او حاصل د خبری دا دے چې استطاعت یو صفت دے چې پیدا کوی ئې الله تَعَالٰی په وخت د قصد او اراده د کسب کولو د فعل کښې پس د برابرتیا د الاتُ او اسبابُ نه ، پس که بنده اراده د کار خیر وکړی ؛ نو الله تَعَالٰی پکښې پیدا کړی قدرت د کار خیر ، پس مستحق وګرځی د مدح او ثواب. او که دغه بنده اراده د کار شر وکړی ؛ نو پیدا کوی پکښې الله تَعَالٰی قدرت د کار شر ، پس دا بنده ضائع کونکے شو قدرت د کار خیر لره ، پس ګرځی مستحق د ذم او عقاب. او هم پدی وجه ذم بیان شوے دے د کافرانو چې بیشکه دوی طاقت نه لری د اوریدلو ، او که چې استطاعت یو عرض دے ؛ نو واجب ده چې دا دی مقارن شی د فعل سره په اعتبار د زمانے سره نه دا چې مخکښې به وی پدی باندی ، او که داسی نه شی ؛ نو لازم به شی وقوع د فعل بغیر د استطاعت او قدرت نه په فعل باندی ، د وجه د هغه نه چې مخکښې تیر شوی دی د امتناع د بقآء د اعراض نه.

تَشْرِيْح: قوله: و الاستطاعة مع الفعل: ربط دا دے چې مسئله د صفاتُ د باری تعالی شروع ده ماتن رحمة الله عليه پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته وائی: «**مسئلة الاستطاعة**» چې مونږه ترینه تعبیر کوو په توفیق سره. د دی مسئلے تعلق هم د افعال العباد سره دے ؛ ځکه ئې دا مسئله په جنب د افعال العباد کښې ذکر کړه. پدی مسئله کښې اختلاف دے چې استطاعت یوځائے «مَعِیْ» دے د فعل سره او که مقدم هم کیدے شی دری مذاهب دی.

۱ـ د اهل السنة والجماعة مذهب دا دے چې استطاعت په معنی د توفیق الهی سره به مَعِیْ وی د فعل سره. ۲ـ د معتزلۀ مذهب دا دے چې استطاعت په دغه معنی سره به مقدم وی د فعل نه. ۳ـ د جبریه مذهب دا دے چې د فعل العبد دپاره هیڅ قسم استطاعت ته ضرورت نشته. پدی اختلاف باندی د پوهی دپاره په طور د تمهید سره بیان د اقسامُ د استطاعت او تحریر د محلُ النّزاع ضروری دے.

لفظ د استطاعت او قدرت یو شئ دے. بیا استطاعت او قدرت په دوه قسمه دے. یو استطاعت حقیقی. دویم استطاعت مجازی دے. استطاعت حقیقی عبارت دے د توفیق د الله تَعَالٰی نه او دا هغه استطاعت دے چې پدی سره وجود د فعل راځي ، او دیته اصولیان «**قدرة متيسرة**» وائی چې هغوی ئې تعریف کوی په «**ما يَتَمكَّن به العَبْد بطريق اليُسر والسهُولة**» لکه په اداء الزکوة کښې هم دا قسم قدرت دے چې دیته قدرت **مستجمع لجميع شرائط التاثير** هم وائی. او استطاعت مجازی عبارت دے د «**سلامة الالات و الاسباب**» نه. چې دیته اصولیان «**قدرة متمكّنة**» وائی. هغوی د دې تعریف کوی په «**اَدْنیٰ ما يتمكّن به العَبد مِنْ اَداء مالَزِمَهُ**» سره لکه حائضه په آخر وقت د مونځ کښې

پاکه شي، یا په دغه وخت کښې ماشوم بالغ، یا کافر مسلمان شو؛ نو په دوی باندی دغه مونځ فرض دے؛ ځکه ممکن ده چې په وخت کښې وسعت راشي او دوی دغه مونځ اداء کړے شي، او که اداء ئې نه کړي؛ نو نتیجه به ئې به په صورت د قضآء کښې را وځي. لهذا دا استطاعت «قدرة متمکنة» شو چې دیته «قدرة متوهمة» هم وائي او د دینه تعبیر په «سلامة الآلات و الاسباب» سره هم کیدے شي.

د استطاعت د دی قسمین فرق عند اهل السنة والجماعة دا دے چې د قسم اول د استطاعت نوم دے «استطاعت حقیقي» او دا به مقدم نه وی په فعل باندی بلکه دا به مَعِيْ وی د فعل سره بالزّمان، او دا قسم استطاعت مدار د تکلیف ندے. او د قسم ثاني نوم دے «استطاعت مجازي» دا به خامخا مقدم وی په فعل باندی لکه چې معی هم وی د فعل سره، او مدار د تکلیف هم دا قسم استطاعت دے.

تحریر د محل النزاع دا دے چې اختلاف د اهل السنة والجماعة د معتزلؤ او جبریه سره په قسم اول کښې دے چې استطاعت حقیقي دے. نه په قسم ثاني کښې چې استطاعت مجازي دے؛ ځکه قسم ثاني بالاتفاق مقدم وی په فعل باندی لکه چې معی هم وی. ماتن رحمۃ اللہ علیہ چونکه د اهل السنة والجماعة سره تعلق ساتی؛ نو ردًا علی المعتزله وائی: «**الاستطاعة مع الفعل**»

قوله: و هی حقیقة القدرة: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د استطاعت حقیقي تعریف کوی او محل د اختلاف متعین کوی چې اختلاف په قدرة حقیقي کښې دے نه په مجازي کښې **کما مرّ**. او دفع د سوال هم کوی چې بحث د صفات د باری تَعَالیٰ شروع دے، په هغې کښې خو استطاعت صفت مونږه ندے شمیرلے؟ **جواب:** استطاعت په حقیقت کښې قدرت دے، یعنی قدرت او استطاعت یو شئ دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. مأخذ د دی تعریف به ذکر کړی او دفع د اعتراض به وکړی «**إشارة إلی ما ذکره**» سره. ﴿۲﴾.. بیان د یو اختلاف به وکړی «**و هی علة للفعل**» سره. ﴿۳﴾.. د یو اشکال جواب به وکړی «**و بالجملة هی صفة**» سره. ﴿٤﴾.. تفریع به وکړی په ما سبق باندی «**و لهذا ذم الکافرون**» سره. ﴿٥﴾.. دلیل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**و اذا کانت الاستطاعة مع الفعل**» سره. ﴿٦﴾.. یو اعتراض به رانقل کړی «**فان قیل لو سلمت**» سره. ﴿۷﴾.. جواب به ئې وکړی «**قلنا انّما نَدَّعِی**» سره. ﴿۸﴾.. د صاحب الکفایه جواب به رانقل کړی «**و أما ما یقال لو فرضنا**» سره. ﴿۹﴾.. رد به وکړی په جواب د صاحب الکفایة باندی «**ففیه نظر**» سره. ﴿۱۰﴾.. تفریع به وکړی په دغه رد باندی «**و من ههنا ذهب بعضهم**» سره. ﴿۱۱﴾.. دفع د سوال به وکړی «**و أما امتناع بقآء الاعراض**» سره.

قوله: اشارة الی ما ذکره: ۱ـ دفع د سوال کوی او مأخذ د تعریف ذکر کوی. حاصل د اعتراض دا دے چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ تعریف د استطاعت صحیح ندے؛ ځکه چې دا خلاف دے د تعریف د صاحب التبصرة نه، او هر هغه تعریف چې شان ئې دا وی صحیح نه وی، پس دا تعریف هم صحیح نه شو. «**دلیل الکبری**» ظاهر دے؛ ځکه صاحب التبصرة شیخ د اهل السنة والجماعة دے او د دینه خلاف کول خه کار ندے. «**دلیل الصغری**» صاحب د تبصرے شیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیہ د استطاعت تعریف دا کړے دے چې «**عرضٌ یخلق الله تَعَالیٰ الخ**». **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې

ماتن رحمۃ اللہ علیہ د صاحب التصبرة نه خلاف ندے کړے بلکه د هغه کلام طرف ته ئی اشاره کړی ده او دا تعریف ئی د هغه د عبارت نه راغستے دے.

بَيَانُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالشَّرْطِ

قوله: و هی علة للفعل: ۲ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ بیان الاختلاف کوی. مخکښې د دینه چې بیان الاختلاف وکړو د علت ، شرط ، سبب ، رکن او علامے تعریفات او د دی په مینځ کښې فرق پیژندل ضروری دی. د دی اشیاء په مینځ کښې به مونږه وجه د حصر ذکر کړو چې د هغی سره به فرق هم معلوم شی. وجه د حصر دا ده چې متعلق د شئ به خالی نه وی یا به داخل فی الشئ وی او یا به خارج عن الشئ وی. که داخل وو پس دا «رُکن» شو لکه: «**رکوع فی الصّلوة**». او که خارج وو بیا به خالی نه وی. یا به په وجود د شئ کښې مؤثر وی یا نه ، که مؤثر وو پس دا «**عِلّت**» شو لکه **عقد النکاح** چې علت دے **لحل الزوجة**. او که مؤثر فی وجود الشئ نه وو ؛ نو بیا به خالی نه وی یا به موصِل الی ذلک الشئ فی الجملة وی او یا نه ، که موصِل الی الشئ فی الجملة وو پس دا «**سبب**» شو. لکه «**دلوک الشمس للصلوة**» او که موصِل فی الجمله نه وو ؛ نو بیا به خالی نه وی یا به موقوف علیه د شئ دپاره وی یا نه ، که موقوف علیه د شئ دپاره وو پس دا «**شرط**» شو. لکه: «**الوضوء للصلوة**» او که موقوف علیه نه وو پس دا «**علامة**» شوه. لکه «**منارة المسجد**» چې علامه د جمات ده. دلته چونکه مقصود زمونږه فرق دے په مینځ د علت ، او شرط کښې او هغه واضح شو پدی شان چې علت مؤثر فی وجود الشئ وی ، یعنی چې علت متحقق شی ؛ نو د معلول تحقق به ورسره ضروری وی یعنی «**اِذَا وَجَدَ فَوَجَدَ لَوْ لَاهُ لَمْتَنَعَ**». په خلاف د شرط باندی چې د تحقق د شرط سره تحقق د مشروط ضروری ندے ، لکه یو کس اودس وکړی خو مونځ ونکړی.

اوس بیان الاختلاف دا دے چې د صاحب التبصره په نیز باندی استطاعت د فعل دپاره علت مُفضیه دے ، یعنی په طریقے د جریان العادة سره الله تَعَالیٰ پس د وجود د استطاعت نه فعل لره وجود ورکوی. او د جمهورُ په نیز باندی استطاعت شر ط دپاره د اداء د فعل دے خو علت ندے ؛ ځکه مؤثر حقیقی صرف الله تَعَالیٰ دے. خو دا نزاع نزاع لفظی ده ؛ ځکه صاحب التبصره استطاعت ته علت حقیقی نه وائی بلکه علت مفضیه عادیه ورته وائی او جمهور هم د دی د علت حقیقی کیدلو نه انکار کوی نه د مطلق علتیت نه.

قوله: و بالجملة هی صفة: ۳ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ د یو اشکال جواب ورکوی چې واردیږی د جانب د معتزلؤ نه. حاصل د اشکال دا دے چې استطاعت په فعل مقدم نه شی ؛ نو بیا خو به تارک د فعلِ خیر مستحق د ذم کرځیدل په دنیا کښې او عقاب کرځیدل په آخرت کښې صحیح نه شی بلکه معذور به کنړلے شی ؛ ځکه چې دغه کس به وائی چې ځما په دغه کارِ خیر باندی قدرت نه وو ؟

جواب: چې مدار د تکلیف دا استطاعت ندے بلکه مدار د تکلیف استطاعت مجازی دے په معنی د **سلامة الألات والاسباب** سره ، او استطاعت حقیقی که علت شی او که شرط شی خو داسی

صفت دے چې الله تَعَالیٰ ئې په بنده کښې د **سلامة الالات و الاسباب** نه پس د فعل د ارادے په وخت کښې پیدا کوی. پس که بنده د فعلِ خیر اراده وکړی ؛ نو الله تَعَالیٰ پکښې د خیر استطاعت پیدا کړی ، او که بنده د فعلِ شر اراده وکړی ؛ نو الله تَعَالیٰ به پکښې د فعلِ شر استطاعت پیدا کړی ، پس بنده په صورت د اراده د شر کښې پخپله د خیر قدرت ضائع کړو او د کارِ خیر وجود د ده نه ونه شو لهٰذا بنده مستحق د ذم او عقاب وګرځیدلو ، اوس که ده د کارِ شر اراده نه وه کړی بلکه د خیر اراده ئې کړی وے ؛ نو الله تَعَالیٰ به ده ته توفیق د خیر ورکړے وو لهٰذا د معتزلؤ اشکال بې ځایه دے.

قوله: و لهٰذا ذُمَّ الکافرون: ۴ـ تفریع ده په نیږدی جواب باندی. چې د شر د کار اراده لرونکے او د خیر کار پریخودونکے ضائع کونکے دے قدرت د خیر لره ، هم پدی وجه باندی د کفارُ ذم بیان شوے دے چې "**مَا كَانُوْا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوْا يُبْصِرُوْنَ** ﴿هود: ۲۰﴾" یعنی دا کفار نه د اوریدلو طاقت لری او نه د لیدلو. د دې مطلب هم دا دے چې کفار چونکه حق لره د قبول په اراده باندی نه اوری او نه ئې ګوری پدی وجه دوېته الله تَعَالیٰ د دوی د ارادے په مناسبت باندی نه توفیق د اوریدلو د خیر ورکوی او نه د لیدلو. اوس که دوی دغه اراده بدله کړه ؛ نو الله تَعَالیٰ به دوی لره توفیق ورکړی لهٰذا دوی پخپله ضائع کونکی شو قدرت د خیر لره پس مستحق د ذم وګرځیدل.

قوله: و اذا کانت الاستطاعة: ۵ـ د اهل السنة والجماعة دلیل نقل کوی په پخپله دعوی باندی. دعوی د دوی دا وه چې استطاعت حقیقي باعتبار الزمان مَعِيْ دے د فعل سره مقدم ندے. دلیل ئې دا دے چې که استطاعت مَعِيْ د فعل سره نه شی ؛ نو لازم به شی وقوع د فعل بغیر د استطاعت او قدرت نه او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. "**دلیل بطلان التالی**" منصوصی دے ؛ ځکه الله تَعَالیٰ فرمائی: **لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا** ﴿البقرة: ۲۸۶﴾ "**دلیل الملازمة**" دا دے چې استطاعت یو عرض دے ، او د عرض شان دا دے چې "**اِذَا وَجَدَ فَتَلَاشَا**" چې موجود شی ؛ نو بس بیا ختم شی. وجه دا ده چې که عرض موجود شی په زمانین کښې ؛ نو لازم به شی قیام العرض بالعرض او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. دلیل د بطلان التالی او دلیل الملازمة دواړه ظاهر دی او مخکښې بار بار تیر شوی دی. اوس چې استطاعت قبل الفعل موجود شو ؛ نو دغه استطاعت د عُرُوض په وجه باندی ختم شو او فعل لا تر اوسه واقع شوے ندے بلکه روسته به واقع کیږی لهٰذا لازم شوه وقوع د فعل بغیر د استطاعت او قدرت نه.

فَاِنْ قِيْلَ لَوْ سُلِّمَتْ اِسْتِحَالَةُ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَلَا نِزَاعَ فِيْ اِمْكَانِ تَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ عَقِيْبَ الزَّوَالِ فَمِنْ اَيْنَ يَلْزَمُ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ ؟ قُلْنَا اِنَّمَا نَدَّعِيْ لُزُوْمَ ذٰلِكَ اِذَا كَانَتِ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ هِيَ الْقُدْرَةُ السَّابِقَةُ ، وَ اَمَّا اِذَا جَعَلْتُمُوْهَا الْمِثْلَ الْمُتَجَدِّدَ الْمُقَارِنَ فَقَدْ اعْتَرَفْتُمْ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ لَا تَكُوْنُ اِلَّا مُقَارِنَةً لَهٗ ، ثُمَّ اِنِ ادَّعَيْتُمْ اَنَّهٗ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ اَمْثَالٍ سَابِقَةٍ حَتّٰى لَا يُمْكِنُ الْفِعْلُ بِاَوَّلِ مَا يَحْدُثُ مِنَ الْقُدْرَةِ فَعَلَيْكُمُ الْبَيَانُ.

ترجمه: پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې که اومنلے شی امتناع د بقآء الاعراض پس نشته دے نزاع په امکان د نوی نوی پیدا کیدلو د امثال کښې روسته د زوال نه ؛ نو بیا ځنګه لازمیږی وقوع د فعل بغیر د قدرت نه؟ مونږ په جواب کښې وایو چې بیشکه مونږ دعوی د لزوم د دې کوو په هغه وخت کښې چې کله وی قدرت هغه چې په هغې باندی وجود د فعل دے دغه قدرت سابقه ، او هر کله چې تاسو وګرځوو دی لره نوے نوے مثل مقارن د فعل سره ؛ نو بیشکه تاسو اقرار وکړو پدی چې هغه قدرت چې په هغې باندی وجود د فعل دے دا به نه وی مګر

مقارن د فعل سره ، بیا چې تاسو دا دعوی کوئ چې نشته خلاصے د دینه چې د دغه قدرت دپاره دې وی داسې امثال چې مخکښې وی پدې باندی تر دی چې ندے ممکن وجود د دغه فعل په اول هغه چې پیدا شی د قدرت نه ؛ نو په تاسو باندی لازم دے د دی بیان یعنی دلیل.

تَشرِیحُ: قوله: فان قیل لو سلم استحالة: ۶۔ منشأ د اعتراض دا عبارت دے «**لما مر من امتناع بقآء الاعراض**» او دا اعتراض په اصل کښې د معتزلؤ جواب دے د دلیل د اهل السنة والجماعة نه ، جواب په دوه طریقو سره کوی. ۱۔ منعی . ۲۔ تسلیمی. د جواب منعی حاصل دا دے چې اول خو دا نه منم چې د اعراض دپاره بقآء نشته ؛ ځکه چې دا مخکښې ثابته شوی ده چې د اعراض دپاره بقآء شته په معنی د استمرار الوجود او په معنی د وجود د شئ په زمانه ثانیه کښې. که ته وائی چې دا خو لازمیږی قیام العرض بالعرض ؟ نو مونږه وایو چې قیام العرض بالعرض جائز دے. که ته وائی: چې د قیام الشئ بالشئ معنی ده «**التبعیة فی التحیز**» او دا خو په اعراض کښې نده ممکن ؛ ځکه اعراض پخپله د حیز نه خالی دی ؛ نو بل لره به څه حیز ورکړی ؟ مونږه وایو: چې د قیام معنی ده «**اختصاص الناعت بالمنعوت**» یعنی د یو شئ د بل سره داسې تعلق پیدا کیدل چې شئ اول نعت «**صفت**» او شئ ثانی منعوت «**موصوف**» گرځیدل صحیح شی. او د دی تعلق په وجه باندی حمل د احدهما په آخر باندی صحیح کیږی یا په حمل اشتقاقی سره لکه «**البیاض ذُو شدّةٍ**» او یا په حمل مواطاتی سره لکه «**البیاض الشدیدُ**». حاصل د جواب دا شو چې مونږه د قیام هغه معنی مراد اخلو چې په هغې کښې قیام العرض بالعرض صحیح کیږی او څه محظور نه لازمیږی لهذا استطاعت اګر چې عرض دے خو بیا هم په فعل باندی مقدم دے او بقآء ورلره ثابته ده الی حین وجود الفعل پس نه لازمیږی وجود د فعل **بلا استطاعةٍ و قدرةٍ علیه.**

جواب تسلیمی: دا دے چې که اومنم چې کومه استطاعت چې قبل الفعل دے هغه خو بعینه په حین د وجود الفعل کښې نشته دے خو بیا هم وجود د فعل د بغیر د استطاعت نه نه راځی ؛ ځکه چې د اعراض دپاره بقآء په تَجَدُّدْ د امثال سره اتفاقی ده ؛ نو داسې کیدے شی چې قبل الفعل چې کوم استطاعت دے هغه دے زائل شوے وی خو د هغې مثل دی پیدا وی ، بیا دی هغه هم زائل شوے وی او د هغې مثل دی موجود وی تر دی چې په حین د وجود د فعل کښې دی د استطاعت مثل موجود وی چې هغه دی بعینه سبب د وجود د فعل وی او چونکه د استطاعت مثل به هم استطاعت وی «**فمن این یلزم وقوع الفعل بدون القدرة**» ؟

قوله: قلنا انما ندعی لزوم: ۷۔ معتزلؤ ته د جواب حاصل دا دے چې مونږه چې د وقوع الفعل بلا استطاعةٍ و قدرةٍ کوم الزام لګولے دے په تاسو باندی ؛ نو دا په هغه صورت کښې دے چې وقوع د فعل تاسو په قدرت سابقه باندی مقرر کړئ ، اوس چې تاسو وقوع د فعل په مثل مُتَجَدِّدْ باندی مقرر کړه چې هغه مقارن او مَعِیْ دے د فعل سره ؛ نو دا خو تاسو زمونږه مذهب تسلیم کړو چې «**الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل**» لهذا پدیکښې مونږه ستاسو سره هډو نزاع نه کوو.

قوله: ثم ان ادعیتم أنه: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دویم رد دے په دلیل د معتزلؤ باندی. چې د مثل مُتَجَدَّدْ نه که ستاسو مراد وقوع الفعل په حین د حدوث د قدرت کښې وی لکه چې زمونږ د اهل السنة و الجماعت مذهب دے ؛ نو بیا خو زمونږه مدعی ثابته شوه او تاسو زمونږه

مذهب تسلیم کړو ، او که ستاسو مراد د مثل متجَدِّدْ نه دا وی چې قدرت په حین د حدوث کښې مؤثر نه دے بلکه چې کله روسته د هغی مثل متجدد شو ؛ نو دا مؤثر شو ؛ نو بیا هم زمونږه مدعی ثابته شوه چې استطاعت به مَعِي وی د فعل سره ، خو ستاسو دا خبره ډیره زیاته عجیبه او ناشنا ده ؛ ځکه څه دلیل پری نشته او که وی ؛ نو «فعلیکم البیان» مثلاً: سحر په پنځه بجے باندی قدرت پیدا شو خو فعل ورسره موجود نه شو ، بیا د دغه قدرت امثال منتِ پس متجَدِّدْ کیدل او زائل کیدل تر دی چې فعل پوره یوه گنټه پس په شپږ بجے باندی په شپیتم مثل باندی موجود شو ، اوس که دا فعل په اول وخت کښې یعنی په پنځه بجے په حین د حدوث القدرة کښې تاسو موجود وائی ؛ نو زمونږه مدعی ثابته شوه او که په شپږ بجے ئی په شپیتم مثل باندی موجود وائی بیا هم زمونږه مدعی ثابته شوه خو دا خبره بلا دلیله او تعجب خیز ده چې څنګه فعل د قدرت سره په اول مَایَحْدُثُ کښې نه موجودیږی او پس د تجدُّدْ د امثال نه ورسره موجودیږی ، د دی دلیل پیش کول ستاسو ذمه ضروری دی.

بَيَانُ جَوَابِ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ وَالرَّدُّ عَلَيْهِ

وَ أَمَّا مَا يُقَالُ لَوْ فَرَضْنَا بَقَاءَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ إِلَىٰ اٰنِ الْفِعْلِ إِمَّا بِتَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ وَ إِمَّا بِاسْتِقَامَةِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ ، فَإِنْ قَالُوْا بِجَوَازِ وُجُوْدِ الْفِعْلِ بِهَا فِي الْحَالَةِ الْأُوْلىٰ فَقَدْ تَرَكُوْا مَذْهَبَهُمْ حَيْثُ جَوَّزُوْا مُقَارَنَةَ الْفِعْلِ الْقُدْرَةَ ، وَ إِنْ قَالُوْا بِامْتِنَاعِهِ لَزِمَ التَّحَكُّمُ وَ التَّرْجِيْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ ، إِذِ الْقُدْرَةُ بِحَالِهَا لَمْ تَتَغَيَّرْ وَ لَمْ يَحْدُثْ فِيْهَا مَعْنًى لِاسْتِحَالَةِ ذٰلِكَ عَلَى الْأَعْرَاضِ ، فَلِمَ صَارَ الْفِعْلُ بِهَا فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجِبًا وَ فِي الْحَالَةِ الْأُوْلىٰ مُمْتَنِعًا. فَفِيْهِ نَظَرٌ ، لِأَنَّ الْقَائِلِيْنَ بِكَوْنِ الْإِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لَا يَقُوْلُوْنَ بِامْتِنَاعِ الْمُقَارَنَةِ الزَّمَانِيَّةِ وَ بِأَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَجِبُ أَنْ يَكُوْنَ بِقُدْرَةٍ سَابِقَةٍ عَلَيْهِ بِالزَّمَانِ أَلْبَتَّةَ حَتّٰى يَمْتَنِعُ حُدُوْثُ الْفِعْلِ فِيْ زَمَانِ حُدُوْثِ الْقُدْرَةِ مَقْرُوْنَةً بِجَمِيْعِ الشَّرَائِطِ ، وَ لِأَنَّهُ يَجُوْزُ أَنْ يَمْتَنِعَ الْفِعْلُ فِي الْحَالَةِ الْأُوْلىٰ لِانْتِفَاءِ شَرْطٍ أَوْ وُجُوْدِ مَانِعٍ ، وَيَجِبُ فِي الثَّانِيَةِ لِتَمَامِ الشَّرَائِطِ مَعَ أَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ هِيَ صِفَةُ الْقَادِرِ فِي الْحَالَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ. وَ مِنْ هٰهُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلىٰ أَنَّهُ إِنْ أُرِيْدَ بِالْإِسْتِطَاعَةِ الْقُدْرَةُ الْمُسْتَجْمِعَةُ لِجَمِيْعِ شَرَائِطِ التَّاثِيْرِ فَالْحَقُّ أَنَّهَا مَعَ الْفِعْلِ وَ إِلَّا فَقَبْلَهُ ، وَ أَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَمَبْنِيٌّ عَلىٰ مُقَدَّمَاتٍ صَعْبَةِ الْبَيَانِ وَ هِيَ اَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ ، وَ إِنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ ، وَ إِنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ. ترجمه: او هر چې هغه چې ویلے کیږی "په جواب د معتزلؤ کښې" چې که مونږه فرض کړو بقآء د قدرت سابقه تر وجود د فعل پورې یا په تجدد د امثال سره او یا په صحیح کیدلو د بقآء د اعراض سره ، پس که دوی قول کوی په وجود د فعل په دغه قدرت سره په اولنی حالت کښې ؛ نو دوی خپل مذهب پریخودلو ، ځکه چې دوی جائز وګڼړلو مقارنت د فعل د قدرت سره ، او که دوی قول کوی په امتناع د دی باندی پس لازمیږی تحکّم او ترجیح بلامرجح ؛ ځکه چې قدرت په خپل حال باندی دے څه تغیر پکښې ندے راغلے او نه پکښې پیدا شوی ده څه معنی د وجه د امتناع د دی خبری نه په اعراض کښې ؛ نو ولی واجب وګرځیدلو فعل په حالت ثانیه کښې او ممتنع وګرځیدلو په اولنی حالت کښې. ؛ نو پدی جواب کښې نظر دے ؛ ځکه چې هغه کسان چې قائل دی په کیدلو د استطاعت مخکښې د فعل نه هغوی قول نه کوی په امتناع د مقارنت زمانی باندی او نه قول کوی پدی چې خامخا په هر فعل کښې دا واجب ده چې دا به په

داسې قدرت سره ثابت وی چې مخکښې وی د فعل نه په اعتبار د زمانې سره تر دې چې ممتنع وګرځي پيدا کيدل د فعل په وخت د پيدا کيدلو د قدرت کښې چې مقرون وی د ټولو شرائط سره. او بل د دې وجه نه چې جائز ده دا چې ممتنع وی فعل په اولنی حالت کښې د وجه د منتفی کيدلو د شرط او يا د وجه د وجود د مانع نه ، او واجب وی په حالت ثانيه کښې د وجه د تمام کيدلو د شرائط نه ، سره د دينه چې هغه قدرت چې صفت د قادر دے په حالتينٔ کښې يو شان وی. او پدی وجه باندی تنګ کړے دے بعض خلقو ديته چې که مراد کړے شی د استطاعت نه هغه قدرت چې جمع کونکے دے ټولو شرائط د تاثير لره ؛ نو حقه دا ده چې دا به معی وی د فعل سره او که داسې نه وی پس مقدم به وی د فعل نه ، او هر چې امتناع د بقآء الاعراض ده پس دا مبنی ده په هغه مقدمات باندی چې ګران بيان واله دی ، او هغه دا چې بقآء د شئ يو امر محقق زائد دے په شئ باندی ، او دا چې بيشکه ممتنع دے قيام د عرض په عرض پوری ، او دا چې بيشکه ممتنع دے قيام د دوه اعراضُ په يوځل په محل پوری.

تَشْرِيُحْ:قوله: و أما ما يقال لو فرضنا: ٨ ـ د مذکوره دليل د معتزلؤ نه صاحب الکفايه جواب کړے دے هغه جواب رانقل کوی او بيا پری رد کوی. معتزلؤ په «**فان قيل لو سلمت**» سره جواب کړے وو چې وقوع د فعل بغير د قدرت نه نه شی راتلے ، «چې دا په اصل کښې د معتزلؤ اعتراض وو» د دينه صاحب الکفايه جواب کړے دے چې اے معتزلؤ مذکوره جواب ستاسو صحيح ندے ؛ ځکه چې پدی جواب کښې يا په تاسو لازميږی ترک د مذهب ، او يا لازميږی ترجيح بلا مرجح او تالی په اعتبار د شقين سره باطل دے پس مقدم ئی مثل دے ، «**دليل بطلان التالی**» ظاهر دے. «**دليل الملازمة**» دا دے چې که مونږه دغه قدرت لره بنا په قول د معتزلؤ باندی «چې قدرت په فعل باندی مقدم دے» تر وجود د فعل پوری باقی او منو ، برابره خبره ده که دا بقآء په تجدد د امثال سره وی لکه چې دا مذهب د اشاعرؤ دے ، او يا بقآء د اعراض صحيح شی لکه چې دا مذهب د غير اشاعرؤ دے ؛ نو اوس مونږه تپوس کوو چې په حالت اولی کښې «يعنی چې کله دغه قدرت موجود شو مثلا پنځه بجے» د فعل وجود جائز دے او که ناجائز دے ؟ که تاسو وائی چې جائز دے ؛ نو لازم شو په تاسو باندی ترک د مذهب خپل ؛ ځکه چې پدی صورت کښې لازم شو مقارنت او مَعِيَّ کيدل د قدرت د فعل سره حالانکه ستاسو مذهب دا دے چې قدرت به مقدم وی په فعل باندی. او که تاسو وائی چې فعل په حالت اولی کښې نه موجوديږی د قدرت سره بلکه په حالت ثانيه يا ثالثه يا رابعه «مثلاً لس منټه پنځه بجے يا شل منټه پنځه بجے وغيره» کښې به دغه فعل موجوديږی ؛ نو لازميږی ترجيح بلا مرجح او تحکُم «يعنی دعوی بلا دليله» وجه دا ده چې قدرت په خپل حال باندی دے د پنځه بجو نه روسته ټول اجزآء د وقت دغه قدرت ته يو شان دی ځکه چې په حالت اولی کښې وو په دويم ، دريم ، څلورم حالت کښې بعينه هغه شان دے نه پکښې څه تغير راغلے دے او نه پکښې څه بله معنی او وصف پدا شوے دے ؛ ځکه چې قدرت عرض دے او په اعراض کښې تغير تبديل نه شی راتلے او نه پکښې څه معنی اضافه کيدے شی ؛ ځکه بيا لازميږی قيام العرض بالعرض او دا ناجائز ده. لهذا ملازمه ثابته شوه چې لزوم د ترک المذهب دے او يا تحکُم دے.

قوله: ففيه نظر لان القائلين. ٩ـ رد کول دی په جواب د صاحب الکفايه باندی چې دا جواب ضعيف دے او وجه د ضعف ئی دا ده چې صاحب الکفايه د معتزلؤ نه کوم تپوس کړے دے په شقين سره معتزله د هر شق نه جواب کولے شی.

قوله: لان القائلين: دا جواب کوی په اختیار د شق اول سره. چې معتزله دا ویلے شي چې مونږه اختیار د شق اول کوو چې په حالت اولی کښې د قدرت سره وجود د فعل جائز دے، او اعتراض د ترک المذهب په مونږه نه راځي؛ ځکه چې زمونږه د وینا «چې قدرت به مقدم وي په فعل باندی» دا مطلب هرگز ندے چې قدرت چرته هم معي او مقارن د فعل سره نه شي کیدے بلکه هغوی وائي چې قدرت د فعل نه مقدم کیدے هم شي او مقارن کیدلے ورسره هم شي چې کله ټول شرائط ئې موجود وي. خلاصه دا شوه چې معتزله په استحالے د مقارنت زماني د قدرت مع الفعل ندي قائل او نه ئې دا مذهب دے، او نه هغوی دا وائي چې په هر فعل کښې دا ضروري او لازم ده چې دا به په داسې قدرت سره موجود وي چې هغه به مقدم وي په فعل باندی او داسې قدرت چې ټول شرائط د تاثیر ئې موجود وي د هغې سره وجود د فعل معًا ممتنع دے حتی چې په دوی باندی د ترک المذهب الزام ولګولے شي بلکه دوی وائي چې د قدرت مقارنت زماني د فعل سره جائز دے.

قوله: و لانه یجوز ان یمتنع: دا جواب په اختیار د شق ثاني سره دے. چې په حالت اولی کښې د فعل وجود د قدرت سره ناجائز دے بلکه په حالت ثانویه کښې به وجود د فعل واجب او ضروري وي، پاتې شو ستاسو اعتراض د تحکُّم او د ترجیح بلا مرجح؛ نو دغه الزام صحیح ندے؛ ځکه چې کیدے شي چې په حالت اولی کښې دغه فعل ځکه ممتنع وي چې ټول شرائط د تاثیر ئې موجود نه وي، او یا شرائط خو موجود وي خو مانع عن التاثیر موجود وي لهذا د فعل وجود په حالت اولی کښې ممتنع شو. او په حالت ثانویه کښې دغه محذور نه وي بلکه ټول شرائط د تاثیر موجود وي او مانع عن التاثیر معدوم وي لهذا دا مرجح شو د دې خبرې چې د فعل وجود په حالت ثانویه کښې واجب او ضروري شو.

قوله: مع ان القدرة: غرض د شارح رحمة الله علیه پدې عبارت سره دفع د سوال ده چې کله د قدرت سره ټول شرائط د تاثیر موجود شي؛ نو وجود د فعل ضروري کیږي دا صحیح نده؛ ځکه چې شرائط د تاثیر معنی زائده ده په قدرت باندی او قدرت چونکه عرض دے او د اعراض دپاره معنی زائده کیدل محال دی؛ ځکه بیا لازمیږي قیام العرض بالعرض او دا ناجائز ده؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه جواب کوی چې هغه قدرت چې صفت د قادر دے په حالتین کښې یو شان دے څه تغیر تبدیل پکښې ندے راغلے لهذا دا اعتراض نه راځي چې په عرض کښې حدوث د معنی زائدے راغلے؛ ځکه چې مونږه شرائط د تاثیر د قدرت سره ضم کړی دی او چونکه شرط د شئ خارج عن الشئ وي او خارج عن الشئ صفت د شئ نه شي کیدے چې د قیام العرض بالعرض واله اعتراض راشي.

قوله: و من هٰهنا ذهب: ۱۰ـ تفریع کوی پدې رد باندی او قول د امام رازی رحمة الله علیه نقل کوی. امام رازی رحمة الله علیه د دوارو فرقو په مینځ کښې محاکمه کړی ده چې قدرت په دوه قسمه دے: «**قدرة متوهمه**» چې دیته مطلق استطاعت او قدرت متمکنه هم وائي او دا هغه قدرت دے چې په ټولو شرائط د تاثیر باندی مشتمل نه وي. «**قدرة متیسّره**» چې دیته استطاعت مستجمع لجمیع شرائط التاثیر هم وائي یعنی دا هغه قدرت دے چې په ټولو شرائطُ د تاثیر باندې مشتمل وي. اوس که مراد د قدرت نه قدرت متوهمه شي؛ نو یقینا چې دا په فعل باندی مقدم وي لهذا د معتزلو خبره حقه ده. او که مراد د قدرت نه قدرت متیسره وي؛ نو یقینا چې دا د فعل سره مَعِي وي مقدم کیدے نه شي

لهذا د اهل السنة والجماعة قول حق دے. اوس کيدے شي معتزلۆ قدرت په معنی اوله او اهل السنة والجماعة قدرت په معنی ثاني سره مراد کړے وي د دينه معلومه شوه چې دا نزاع بينهما نزاع حقيقي نده بلکه نزاع لفظي ده.

قوله: و أما امتناع بقآء الاعراض: ١١۔ غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د سوال ده چې وارديږي په کلام د امام رازي رحمة الله عليه باندې. چې هر کله قدرت متوهمه په فعل مقدم وي ؛ نو دا خو د وجود د فعل پورې برقرار نه شي پاتې کيدے ؛ ځکه چې استطاعت عرض دے او د اعراض دپاره بقآء نشته ورنه لازميږي قيام العرض بالعرض او دا باطل ده لهذا لازم شو وقوع د فعل **بِلَا اسْتِطَاعَةٍ وقدرةٍ عليه** او دا خو ناجائز ده ؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه د امام رازي رحمة الله عليه د طرف نه جواب کوي چې استحاله د بقآء الاعراض په داسې بيکاره مقدماتُ باندې بنا ده چې د هغې ثابتول ډير مشکل دي. اوس هغه مقدمات څه دي ؟ شارح رحمة الله عليه هغه ذکر کوي چې تفصيل ئې لاندې دے.

قوله: و هى ان بقآء الشئ امر: ١۔ مقدمه: بقآء العرض ځکه محال ده چې بقآء د شئ امر محقق دے چې زائد وي په دغه شئ باندې لهذا بقآء چې ماقام دے پخپله عرض شو، او دغه عرض ئې ماقام به شو لهذا قيام العرض بالعرض راغے. ٢۔ مقدمه: «**و انه يمتنع قيام العرض بالعرض**» يعني قيام د عرض په عرض پورې محال دے ؛ ځکه چې قيام عبارت دے د تبعيت في التَّحيُّز نه او عرض پخپله د حيز نه عاري دے ؛ نو بل شئ له به څه حيِّز ورکړي. ٣۔ مقدمه: «**و انه يمتنع قيامهما معًا بالمحل**» يعني عرض او د هغې بقآء **بالالفاظ ديگر** دوه عرضه په يو محل پورې په يو ځل نه شي قائم کيدے ؛ ځکه چې محل د يو عرض دپاره مقوّم او مشخّص وي اوس که دويم عرض پورې هم قائم شي ؛ نو لازم به شي اثنينيت په شي کښې بغير د امتياز نه **وَ ذَا بَاطِلٌ**.

اوس دا ټول مقدمات مخدوش او ضعيف او **صَعَبَةُ الْبَيَان** دي. د اولے مقدمے وجه د ضعف دا ده چې مخکښې تير شوي دي چې بقآء د شئ امر زائده على وجود الشئ نده بلکه بقآء عبارت دے د استمرار الوجود نه يعني وجود د شئ په زمانه ثانيه کښې ثابت کيدلو ته بقآء وائي اوس کله چې بقآء بعينه دغه مخکښې وجود دے خو په دويمه زمانه کښې ؛ نو قيام العرض بالعرض لازم نه شو. دويمه مقدمه ځکه ضعيفه ده چې د قيام معنی تبعيت في التحيز نده بلکه د قيام معنی ده اختصاص ناعتي لکه: «**البياض الشَّدِيد**» دا هم مخکښې تير شوي. دريمه مقدمه پدې وجه ضعيفه ده چې دا چا ويل دي چې د عرض او د هغې بقآء په يو ځل د محل سره نه شي قائم کيدے بلکه دا جائز ده لکه بياض او د هغے شدت معًا په يو جسم پورې قائم وي او خلق وائي چې «**هذا الجسم ابيضُ اشدَّ البياض**» حاصل دا چې په امام رازي رحمة الله عليه باندې بره مذکور اعتراض راتلو خو هله چې دغه مقدمات ثابت کړے شي خو دغه درې واړه مقدمات ضعيف او مخدوش دي لهذا مذکور اعتراض په امام رازي رحمة الله عليه بے ځايه دے.

بَيَانُ الْجَوَابِ عَنْ اِسْتِدْلَالِ الْمُعْتَزِلَةِ

وَ لَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِكَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِاَنَّ التَّكْلِيْفَ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْاِيْمَانِ وَ تَارِكُ الصَّلٰوةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ فَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْاِسْتِطَاعَةُ مُتَحَقِّقَةً حِيْنَئِذٍ لَزِمَ تَكْلِيْفُ الْعَاجِزِ وَ هُوَ بَاطِلٌ ، اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ ﴿وَ يَقَعُ هٰذَا الْاِسْمُ﴾ يَعْنِيْ لَفْظَ الْاِسْتِطَاعَةِ ﴿عَلٰى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ وَ الْجَوَارِحِ﴾ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ، فَاِنْ قِيْلَ الْاِسْتِطَاعَةُ صِفَةُ الْمُكَلَّفِ وَ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ لَيْسَتْ صِفَةً لَهٗ فَكَيْفَ يَصِحُّ تَفْسِيْرُهَا بِهَا ؟ قُلْنَا الْمُرَادُ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ لَهٗ ، وَ الْمُكَلَّفُ كَمَا يَتَّصِفُ بِالْاِسْتِطَاعَةِ يَتَّصِفُ بِذٰلِكَ حَيْثُ يُقَالُ هُوَ ذُوْ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ اِلَّا اَنَّهٗ لِتَرَكُّبِهٖ لَا يُشْتَقُّ مِنْهُ اِسْمُ فَاعِلٍ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِطَاعَةِ وَ صِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تَعْتَمِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ الَّتِيْ هِيَ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ لَا الْاِسْتِطَاعَةُ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ. فَاِنْ اُرِيْدَ بِالْعِجْزِ عَدَمُ الْاِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ فَلَا نُسَلِّمُ اِسْتِحَالَةَ تَكْلِيْفِ الْعَاجِزِ ، وَ اِنْ اُرِيْدَ بِالْمَعْنَى الثَّانِيْ فَلَا نُسَلِّمُ لُزُوْمَهٗ لِجَوَازِ اَنْ تَحْصُلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ وَ اِنْ لَمْ تَحْصُلْ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ. **ترجمة:** او كله چې دليل نيولے وو هغه خلقو چې هغوی قائل دی په كيدلو د استطاعة مخكښې د فعل نه چې بيشكه تكليف حاصل دے مخكښې د فعل نه د وجه د بداهت د دی خبری نه چې كافر مكلف دے په ايمان باندی او پريخودونكے د مونځ مكلف دے په مونځ باندی پس د داخليدلو د وخت نه، پس كه چرته نه وی استطاعت متحقق پدی وخت كښې؛ نو لازم به شی تكليف د عاجز او دا خو باطل دے، اشاره وكړه ماتن رحمة الله عليه جواب ته پدی قول خپل سره چې واقع كيږی دا نوم يعنی لفظ د استطاعت په برابرتيا د اسبابُ او آلاتُ او اندامونو سره لكه پدی قول د الله تعالٰی كښې **و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا** "او خاص د الله تعالٰی دپاره دے حج د بيت الله د هغه چا دپاره چې طاقت لری ديته د لاری" پس كه او وبلے شی په اعتراض كښې چې استطاعت خو صفت د مكلف دے او سلامة الالات و الاسباب ندے صفت د مكلف پس څنگه به صحيح شی تفسير د استطاعت په سلامة الالات والاسباب سره؟ مونږه وايو په جواب كښې چې مراد سلامة الالات و الاسباب دی د مكلف دپاره او مكلف چې څنگه متصف كيږی په استطاعت سره؛ نو متصف كيږی په سلامة الالات والاسباب سره څنگه چې ويلے كيږی "**هو ذو سلامة الالات والاسباب**" يعنی دے سلامة الالات والاسباب واله دے. البته دومره ده چې د مركب كيدلو په وجه باندی د دينه اسم فاعل نه مشتق كيږی چې حمل ئې وشی پدی باندی په خلاف د استطاعة باندی. او صحت د تكليف موقوف دے هم پدی استطاعت باندی هغه چې په معنی د سلامة الالات والاسباب باندی دے نه په استطاعت په معنی اولے سره. پس كه اراده كړے شی د عجز نه عدم استطاعت په معنی اولے سره پس نه منو مونږه استحاله د تكليف د عاجز، او كه اراده كړے شی پدی سره معنی ثانی پس نه منو لزوم د دی؛ د وجه د جواز د دينه چې حاصل دی وی مخكښې د فعل نه سلامة الالات والاسباب اګر كه نه وی حاصل حقيقی قدرت هغه چې په هغی سره فعل موجوديږی.

تشريح: قوله و لما استدل القائلون: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره يو تمهيد دے ما بعد متن ته، دويم ربط د مابعد متن دے د ماقبل سره، او دريم دفع د سوال ده چې خبره زمونږ شروع ده په استطاعة كښې او ماتن رحمة الله عليه خبره د "**سلامة الالات والاسباب**" شروع كړه دا خو خروج عن البحث راغے چې جائز ندے؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه فرمائی: چې خروج عن البحث نشته بلكه معتزلؤ په خپله دعوی يو استدلال پيش كړے وو چې كه استطاعة په فعل مقدم نه شی

نو لازم به شی تکلیف بما لا یطاق او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» منصوص دے کما مر «**دلیل الملازمة**» دا خبره اتفاقی ده چې کافر په حالت د کفر کښې مکلف بالایمان دے ، دغه شان تارک الصلوة پس د خول الوقت نه مکلف په کولو د مونځ دے اوس که استطاعة قبل الفعل تسلیم نکړے شی ؛ نو ظاهره ده چې کافر په ایمان او تارک الصلوة په مونځ باندی مکلف کول تکلیف العاجز دی ؟ ماتن رحمۃ اللہ علیہ د هغے جواب ته اشاره کوی.

قوله: اشار الی الجواب بقوله ویقع: ماتن رحمۃ اللہ علیہ جواب ته اشاره وکړه ، چې بطلان التالی دی منم خو ملازمه دی نه منم ؛ ځکه چې اختلاف زمونږه په استطاعت حقیقی کښې دے او دغه مدار د تکلیف ندے چې د فعل نه مخکښې د هغې وجود ضروری شی بلکه مدار د تکلیف استطاعت مجازی دے چې عبارت دے د سلامة الالات والاسباب نه ، او دا استطاعت د وجود د فعل نه مخکښې موجود وی لهذا لزوم د تکلیف بما لا یطاق او تکلیف العاجز نه شی راتلے. **بالفاظ دیگر:** یو استطاعت هغه دے چې هغه مستجمع لجمیع شرائط التاثیر دے چې هغه موسوم دے په قدرة متیسره سره دا چې کله موجود شی ؛ نو د دی سره به فعل موجودیږی ، هم دغه وجه ده چې دا به مَعِی وی د فعل سره او دا مدار د تکلیف ندے. دویم قدرت بمعنی سلامة الالات والاسباب دے چې دا موسوم دے په قدرت متمکنه سره ، دا به هم مخکښې د فعل نه وی او هم به مَعِیْ د فعل سره وی ، هم دغه وجه ده چې مدار د تکلیف هم دا قدرت دے. لهذا د معتزلؤ دلیل تام ندے.

بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ «**اشار الی الجواب**» او ویل عین جواب ورته نه وائی ؛ ځکه مقصود د ماتن رحمۃ اللہ علیہ په اصل کښې تقسیم د استطاعت دے قسمین ته چې یو استطاعت حقیقی وو کوم چې مخکښې تیر شو. او دویم استطاعت مجازی دے چې عبارت دے د سلامة الالات والاسباب نه.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «**کما فی قوله تَعَالیٰ**» سره. ﴿۲﴾.. یو اعتراض به رانقل کړی «**فان قیل الاستطاعة**» سره. ﴿۳﴾.. جواب به وکړی «**قلت المراد**» سره. ﴿٤﴾.. دفع د یو بل اعتراض به وکړی «**و المکلف کما یتّصف**» سره. ﴿٥﴾.. دفع د یو بل اعتراض به وکړی «**الا انه لِتَرکُبه**» سره. ﴿٦﴾.. تتمه د جواب د ماتن رحمۃ اللہ علیہ به وکړی «**و صِحَّةُ التکلیف تَعْتَمِد**» سره. ﴿۷﴾.. تفصیل الجواب به وراندی کړی «**فان اُرید بالعجز**» سره. ﴿۸﴾.. د اصل اعتراض نه به د یو چا جواب رانقل کړی «**و قد یجاب بان القدرة**» سره. ﴿۹﴾.. رد به وکړی په دغه جواب باندی «**و لا یخفی ان فی هذا الجواب**» سره. ﴿۱۰﴾.. د شارح رحمۃ اللہ علیہ د رد نه به د یو چا جواب رانقل کړی «**فان اجیب بان المراد**» سره. ﴿۱۱﴾.. رد به وکړی په دغه جواب باندی «**قلنا هذا مِمَّا لا یتصور**» سره. «**اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا**»

قوله: کما فی قوله تَعَالیٰ: ۱ـ دفع د اعتراض کوی چې ستا سره څه دلیل شته پدی خبره باندی چې د استطاعت اطلاق په سلامة الالات و الاسباب هم کیږی ؟ **جواب:** آو زمونږه سره د کتاب الله نه دلیل شته الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ فرمائی: **وَ لله عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیْلًا** ﴿ال عمران ۹۷﴾ پدی آیت کریمه کښې لفظ د استطاعت ذکر دے او د دینه مراد صحت د اندامونو ، د لارے خرچې او سورلۍ وغیره استطاعت دے چې د سلامتیا د اعضاء او د سلامتیا د اسباب په صورت کښې حج فرض دے ورنه دا فریضه د بنده نه ساقط ده.

قوله: فان قيل الاستطاعة: ٢ـ دا اعتراض منعی دے چې څه نه منم چې د استطاعت اطلاق په سلامة الالات و الاسباب باندې صحيح دے؛ ځکه چې استطاعت د مکلف «بنده» صفت دے او سلامتيا د بنده صفت ندے بلکه دا صفت د الات او اسباب دپاره صحيح کيږی هم دغه وجه ده چې د سلامة اضافت الات او اسباب ته کيږی «**سلامة الالات و سلامة الاسباب**» ويلے کيږی. حاصل د اعتراض دا شو چې د استطاعت تفسير په سلامتيا سره صحيح ندے؛ ځکه چې د دواړو موصوف جدا جدا دے لهذا دا متبائنين شو او يو مبائن تفسير د بل مبائن نه شی واقع کيدے؛ نو اطلاق د استطاعت په سلامة الالات والاسباب هم صحيح نه شو؟

قوله: قلنا المراد: ٣ـ د جواب حاصل دا دے چې زمونږه عبارت په ظاهر باندې ندے بنا بلکه دا په حذف بنا دے اصل کښې عبارت داسی «**سَلَامَةُ الْاٰلَاتِ وَ الْاَسْبَابِ لَهُ يعنى لِلْمُكَلَّفِ**» يعنی سلامتی د هغه الاتُ او اسبابُ چې هغه د مکلف دپاره ثابت دی؛ نو سلامتی صفت د مکلف شو خو په واسطه د الات او اسباب سره. **بالفاظ دیگر:** سلامتی صفت د مکلف دے خو صفت بحاله ندے بلکه صفت بحال متعلقه دے پس سلامتی هم صفت د مکلف شو لکه چې استطاعت صفت د مکلف دے لهذا تفسير د مبائن په مبائن باندې نه شو.

قوله: و المكلف كما يتّصف: ٤ـ دفع د سوال ده چې کله سلامتی هم صفت د مکلف شو لکه چې استطاعت ئی صفت دے؛ نو پکار ده چې حمل د سلامة الالات والاسباب په مکلف کيدلے لکه چې د استطاعت حمل پری کيږی خلق وائی: «**العبد المستطيع**» حلانکه حمل د سلامة الالات په مکلف نه صحيح کيږی داسی څوک نه وائی چې «**العبد سلامة الالات والاسباب**»؟ **جواب:** شارح رحمه الله فرمائی: چې دا چا ويلی دی چې حمل د سلامة الالات په مکلف باندې نه کيږی بلکه کيږی خلق وائی: «**العبدُ ذو سلامة الالات والاسباب**» او ديته حمل وائی.

قوله: الا أنه لتركبه لا يشتق: ٥ـ دفع د بل اعتراض ده چې کله سلامة الالات صفت د مکلف دے او حمل ئی صحيح کيږی؛ نو پکار ده چې حمل ئی په طريقی د حمل مواطاتی سره کيدے لکه چې د استطاعت حمل په حمل مواطاتی سره کيږی؟ **جواب:** چونکه پدی دواړو کښې لفظی فرق دے هغه دا چې «**استطاعة**» مفرد لفظ دے د دينه اسم فاعل جوړيږی او د هغی حمل په حمل مواطاتی سره کيدے شی خو «**سلامة الالات والاسباب**» مرکب لفظ دے چې اشتقاق د اسم فاعل ترينه ممکن ندے چې حمل شی په حمل مواطاتی سره بلکه د دی حمل به بالواسطه کيږی. (١)

قوله: وصحة التكليف تعتمد: ٦ـ غرض د شارح رحمه الله تَتِمَّةُ الجواب ده کوم جواب چې په متن کښې شوے دے چې د استطاعت اطلاق په سلامة الالات والاسباب هم کيږی او دا په فعل باندې مقدم وی، او مدار د تلکيف هم دا استطاعت دے چې ديته استطاعت مجازی وائی نه استطاعت حقيقی.

قوله: فان اريد بالعجز: ٧ـ شارح رحمه الله تفصيل د جواب وړاندی کوی. چې که د استطاعت نه مراد معنی اوله شی چې استطاعت مستجمع لجميع شرائط التاثير وو؛ نو بيا دی بطلان التالی نه

---

(١)۔ البته که سلامة په معنی د سليم سره شی؛ نو بيا ترينه اسم فاعل جوړيدلے شی او په حمل مواطاتی سره ئی حمل صحيح کيږی، عبارت به داسی شی «العبد سليم الالات والاسباب» لهذا د شارح رحمه الله جواب علی الاطلاق صحيح ندے.

منم ؛ ځکه مدار د تکليف استطاعت بالمعنى الاول ندے چې د عاجز عن الاستطاعة بالمعنى الاول مکلف کول محال شی. او که مراد د استطاعت نه معنی ثانی شی چې استطاعت مجازی او قدرة متمکنه دے ؛ نو دليل د ملازمے دے نه منم ؛ ځکه چې استطاعت بالمعنى الثانى د فعل نه مخکښې موجود وی لهذا مکلف د استطاعت بالمعنى الثانى نه عاری ندے چې تکليف بما لا يطاق لازم شی. بلکه مکلف ته دی استطاعت بالمعنى الثانى چې سلامة الالات والاسباب قبل الفعل حاصل وی او مونږه په تقديم د استطاعت بالمعنى الثانى قائل يو او هم دا مدار د تکليف ګنړو.

نَقْلُ جَوَابِ اَحَدٍ وَالرَّدُّ عَلَيْهِ

وَ قَدْ يُجَابُ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ صَالِحَةٌ لِلضِّدَّيْنِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمۃ اللہ علیہ حَتّٰى اِنَّ الْقُدْرَةَ الْمَصْرُوْفَةَ اِلَى الْكُفْرِ هِيَ بِعَيْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِيْ تُصْرَفُ اِلَى الْاِيْمَانِ لَا اِخْتِلَافَ اِلَّا فِي التَّعَلُّقِ وَ هُوَ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِلَافَ فِيْ نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكَافِرُ قَادِرٌ عَلَى الْاِيْمَانِ الْمُكَلَّفُ بِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ صَرَفَ قُدْرَتَهٗ اِلَى الْكُفْرِ وَضَيَّعَ بِاِخْتِيَارِهٖ صَرْفَهَا اِلَى الْاِيْمَانِ فَاسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ. وَ لَا يَخْفٰى اَنَّ فِيْ هٰذَا الْجَوَابِ تَسْلِيْمًا لِكَوْنِ الْقُدْرَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْاِيْمَانِ فِيْ حَالِ الْكُفْرِ تَكُوْنُ قَبْلَ الْاِيْمَانِ لَا مَحَالَةَ. فَاِنْ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْقُدْرَةَ وَ اِنْ صَلُحَتْ لِلضِّدَّيْنِ لٰكِنَّهَا مِنْ حَيْثُ التَّعَلُّقِ بِاَحَدِهِمَا لَا تَكُوْنُ اِلَّا مَعَهٗ حَتّٰى اِنَّ مَا يَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلْفِعْلِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ وَمَا يَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلتَّرْكِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِهٖ ، وَ اَمَّا نَفْسُ الْقُدْرَةِ فَقَدْ تَكُوْنُ مُتَقَدِّمَةً مُتَعَلِّقَةً بِالضِّدَّيْنِ ؟ قُلْنَا هٰذَا مِمَّا لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ نِزَاعٌ اَصْلًا بَلْ هُوَ لَغْوٌ مِنَ الْكَلَامِ فَلْيُتَأَمَّلْ. **ترجمه:** او کله جواب ورکړے کيږی چې بيشکه قدرت صلاحيت لری د ضدين په نيز د امام ابو حنيفة رحمۃ اللہ علیہ باندی ، فائده ئې دا شوه چې هغه قدرت چې اړولے شوے دے کفر ته دا بعينه هغه قدرت دے چې اړولے کيږی ايمان ته نشته اختلاف مګر په تعلق کښې او دا نه واجبوی اختلاف لره په نفس قدرت کښې ، پس کافر قادر دے په ايمان باندی مکلف دے په ايمان باندی خو دومره ده چې ده اړولے دے قدرت خپل لره کفر ته او ضائع کړے ئې دے په خپل اختيار سره پس دے مستحق د ذم او عقاب ګرځيدلے دے. او پټ والے نشته پديکښې چې پدی جواب کښې منل دی د کيدلو د قدرت مخکښې د فعل نه ؛ ځکه چې قدرت په ايمان باندی په حالت د کفر کښې خامخا به مخکښې وی د ايمان نه. که جواب ورکړے شی چې مراد «د يُجاب واله» دا دے چې قدرت اګر چې صلاحيت لری د ضدين سره ليکن دغه قدرت د حيثيته د تعلق نه په يو د دی دواړو پسی به نه وی مګر د هغه سره ، تر دی چې هغه قدرت چې لازم دے تعلق د هغی د کولو د شئ سره دا هغه قدرت دے چې متعلق دے د کولو سره ، او هغه قدرت چې لازم وی تعلق د هغی د ترک د شئ سره دا هغه قدرت دے چې متعلق وی د ترک سره ، او هر چې نفس قدرت دے ؛ نو هغه کله مقدم کيدے شی او متعلق کيدے شی تر ضدين پورې. مونږه وايو چې دا داسې خبره ده چې نه شی متصور کيدے پديکښې هرګز څه نزاع بلکه دا يو لغو کلام دے پس سوچ دی وکړے شی.

تَشْرِيْحُ: قوله: و قد يجاب بأن القدرة: ۸ ـ د اصل اعتراض د معتزلو (چې که قدرت او استطاعت مقدم په فعل نه شی ؛ نو تکليف العاجز به لازم شی) نه د يو چا جواب رانقل کوی. چې د امام ابوحنيفة رحمۃ اللہ علیہ په نيز باندی د قدرت تعلقه تر ضدين سره وی «**كما مرّ أن القدرة صفة مصححة يتعلق بوجود الشئ وعدمه**» اوس کله چې قدرت صلاحيت د ضدين لری ؛ نو په کومه قدرت چې د بنده

نه کفر او معصیت صادریږی بعینه په هغه قدرت باندی د دغه بنده نه ایمان او طاعت هم صادریدلے شی ، داسی نده چې د کفر او معصیت دپاره څانله قدرت دے او د ایمان او طاعت دپاره څانله قدرت دے بلکه دغه یو قدرت دے او بدلون صرف په تعلق کښې راځی چې په یو وخت کښې دغه قدرت متعلق وی د کفر ، معصیت سره او په بل وخت کښې متعلق وی د ایمان او طاعت سره ، او اختلاف د تعلق د قدرت مستلزم نه کرځی اختلاف لره په نفس قدرت کښې. لکه د سجدے تعریف دے «وضع الجبهة على الارض على وجه التعظيم» اوس دا سجده کله الله تعالیٰ ته وی او دا طاعت دے ، او کله دا سجده صنم ته وی او دا معصیت دے خو د دی اختلاف د تعلق نه اختلاف په حقیقت د سجده کښې نه راځی بلکه سجده هم هغه «وضع الجبهة على الارض على وجه التعظيم» ده ، دغه شان کوم قدرت چې کافر کفر ته او عاصی عصیان ته صرف کړے دے بعینه دغه قدرت ایمان او طاعت ته هم صرف کولے شی او د دغے قدرت په وجه باندی دے ایمان هم راوړے شی ، لهذا کافر په حالت د کفر کښې او عاصی په حالت د عصیان کښې مکلف بالایمان والطاعة دے او تکلیف العاجز نشته ؛ څکه د ده قدرت علی الایمان والطاعة شته خو ده خپل صلاحیت پخپله ضائع کړے دے چې قدرت ئی کفر او عصیان طرف ته صرف کړے دے ، او هم په دغه وجه کافر او عاصی مستحق د ذم او عقاب کرځی.

قوله: و لا يخفى أن فى هذا: ۹ـ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کول دی په مجاب واله باندی. چې دا جواب مخدوش دے ؛ څکه پدی جواب سره اکر چې د تکلیف العاجز واله اعتراض ختم شو خو بل طرف ته دا نقصان ورسره پیدا شو چې پدی جواب سره د معتزلؤ د مدّعی چې قدرت او استطاعت قبل الفعل دے تسلیم لازمیږی ؛ څکه چې کافر ته مثلا په حالت د کفر کښې قدرت بالایمان حاصل دے ؛ نو دغه قدرت یقینًا د ایمان نه مخکښې دے او دغه دعوی د معتزلؤ ده.

قوله: فان اجيب بان المراد: ۱۰ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ د یو چا جواب رانقل کوی د مذکوره رد نه. مجیب وائی چې د معتزلؤ د مدعی تسلیم د مذکوره جواب سره نه لازمیږی ؛ څکه چې قدرت دوه قسمه دے. «۱» قدرت مطلقه. «۲» قدرت مخصوصه متعلقه بالفعل. قدرت مطلقه خو د فعل نه مخکښې هم راتلے شی او د فعل سره مَعِیٌ هم راتلے شی پدیکښې اختلاف نشته ، خو قدرت مخصوصه په فعل «کفر» پوری یا بالایمان «ترک الکفر» پوری دا مقدم کیدے نه شی د فعل نه بلکه دا به ورسره مَعِی وی. اوس حاصل د جواب دا شو چې مجاب واله چې د امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ رائی رانقل کړی ده چې قدرت صلاحیت د ضدین لری د دی نه مراد قدرت مطلقه دے او دا د فعل نه مخکښې کیدے شی. او اهل السنة والجماعة چې وائی چې قدرت مَعِی دے د فعل سره ؛ نو مراد د دوی د قدرت نه قدرت مخصوصه متعلقه بالکفر یا بالایمان دے. مثلا د کفر په حالت کښې دغه قدرت مَعِی دے د کفر سره او د ایمان په صورت کښې مَعِی دے د ایمان سره. اوس ظاهره ده چې دا قسم قدرت مقدم کیدے نه شی په فعل باندی لهذا د معتزلؤ د مدعی تسلیم په مونږه نه لازمیږی.

قوله: قلنا هذا مِمّا لا يتصوّر: ۱۱ـ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ په مذکوره جواب باندی رد کول دی. چې تقسیم په قدرت کښې او دا وینا کول چې قدرت مخصوصه به مَعِی وی د فعل سره مقدم کیدے نه شی د فعل نه دا داسی خبره ده چې پدیکښې د اهل السنة والجماعة او معتزلؤ اختلاف هدو شته نه بلکه اتفاق خبره ده ، او که بالفرض اختلاف ئی وی هم ؛ نو دا اختلاف په یوه لغوه خبره کښې

دے چې د عقلاء د شان سره مناسب نده ؛ ځکه چې دا یوه بدیهي خبره ده چې قدرت مخصوصه بالفعل د فعل نه نه شي مقدم کیدے بلکه د فعل سره به مَعِي وی. پس معلومه شوه چې اختلاف په قدرت مخصوصه کښې ندے بلکه په قدرت مطلقه کښې دے.

قوله: فلیتأمل: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه اشاره ده دیته چې اختلاف په قدرت مطلقه کښې دے او د معتزلؤ د اشکال نه جواب هم هغه دے چې مدار د تکلیف استطاعت مجازی دے نه استطاعت حقیقي لهذا تکلیف العاجز نه لا زمیږی.

مَسْئَلَةُ تَكْلِيفِ الْعَبْدِ بِمَا لَا يُطَاقُ

﴿وَلَا يُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِيْ وُسْعِهِ﴾ سَوَاءً كَانَ مُمْتَنِعًا فِيْ نَفْسِهِ كَجَمْعِ الضِّدَّيْنِ اَوْ مُمْكِنًا كَخَلْقِ الْجِسْمِ، وَ اَمَّا مَا يَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللهَ تَعَالٰى عَلِمَ خِلَافَهُ او اَرَادَ خِلَافَهُ كَاِيْمَانِ الْكَافِرِ و طَاعَةِ الْعَاصِيْ فَلَا نِزَاعَ فِيْ وُقُوْعِ التَّكْلِيْفِ بِهِ لِكَوْنِهِ مَقْدُوْرًا لِّلْمُكَلَّفِ بِالنَّظَرِ اِلٰى نَفْسِهِ. ثُمَّ عَدَمُ التَّكْلِيْفِ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا. وَ الْاَمْرُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى اَنْۢبِئُوْنِيْ بِاَسْمَاءِ هٰٓؤُلَاءِ لِلتَّعْجِيْزِ دُوْنَ التَّكْلِيْفِ و قَوْله تَعَالٰى حِكَايَةً رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيْلِ هُوَ التَّكْلِيْفُ بَلْ اِيْصَالُ مَا لَا يُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ اِلَيْهِمْ وَ اِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الْجَوَازِ فَمَنَعَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ بِنَاءً عَلَى الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ وَ جَوَّزَهُ الْاَشْعَرِيُّ لِاَنَّهُ لَا يَقْبُحُ مِنَ اللهِ تَعَالٰى شَيْءٌ. **ترجمه:** او نه شي واقع کولے مکلف کول د بنده په هغه فعل چې نه وی په وس د ده کښې ، برابره خبره ده که دغه فعل مُمتنع بالذات وی لکه جمع کول د ضدینُ او که ممکن وی لکه پیدا کول د جسم ، او هغه چې مُمتنع وی بنا پدی چې الله تَعَالیٰ ته علم وی په خلاف د دی یا ئی اراده کړی وی په خلاف د هغی باندی لکه ایمان د کافر او طاعت د گناهکار پس نشته څه نزاع په وقوع د تکلیف کښې په دی باندی ؛ ځکه چې دا په قدرت د بنده کښې دے په نظر سره ذات د دی ته ، بیا تکلیف بما لا یطاق د بنده نه واقع کول اتفاق خبره ده پدی قوله د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ باندی چې **لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا.** او امر کول پدی قول د الله تَعَالیٰ کښې **اَنْۢبِئُوْنِيْ بِاَسْمَاءِ هٰٓؤُلَاءِ** د تعجیز دپاره دے نه د تکلیف دپاره. او دا قول د الله تَعَالیٰ په طور د حکایت باندی **رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ** ندے مراد د تحمیل نه تکلیف بلکه مراد پدی سره رسیدل هغه څه ته چې بنده ئی طاقت نه لری د عوارضُ نه هغی ته ، او نزاع صرف په جواز «امکان» کښې ده ، پس منع کړے دے دی لره معتزلؤ بنا په قبح عقلی باندی ، او جائز کړے دے دی لره اشعری ؛ ځکه نشته د الله تَعَالیٰ په نیز باندی په افعال کښې څه قبیح.

تَشْرِيْح: قوله: و لا یُکلّف العبد: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې عبد لره مکلف کول په داسی فعل چې د ده په وَس کښې نه وی جائز ده او کنه ؟ مخکښې د دینه چې اختلاف بیان کړے شی تحریر د محل النزاع پکار دے. تفصیل المقام دا دے چې **مالایُطاق العبد** دری قسمه دے. ۱ـ چې یو فعل ممتنع او محال وی ذاتًا هم او عادةً هم. لکه جمع الضدین ، یا لکه خلق الجسم مع الروح شارح رحمۃ اللہ علیه دی قسم ته اشاره کړی ده پدی قول سره **«سوآء کان ممتنعًا فی نفسه»**. ۲ـ چې یو فعل ممکن وی ذاتًا او ممتنع وی عادةً. لکه طیران فی الهوآء ، یا لکه خلق الجسم

بغير الروح دا دواړه ممکن في نفسه دي ؛ ځکه چې د دې د فرضِ وقوع نه څه محال نه لازميږي البته عادةً ئې د بنده نه وقوع محال او کرانه ده ؛ ځکه چې عادت د الله تَعَالىٰ پدې باندې ندے جاري. شارح رحمة الله عليه دې قسم ته اشاره کړې ده پدې قول سره «او ممكنًا». ۳ـ چې يو فعل ذاتًا او عادةً دواړه ممکن وي خو ممتنع وي د وجه د غير نه ، مثلاً عِلم او اراده د الله تَعَالىٰ متعلق شوې وي په خلاف د هغې پورې. لکه ايمان د ابو جهل ، ابولهب عليهما اللعنة وغيره کافر. وجه دا ده چې د دوی ايمان ممکن في نفسه دے او عادةً د بنده نه د دې وقوع هم ممکن ده ليکن اراده او علم د الله تَعَالىٰ د دوی په عدم ايمان پورې متعلق شوے وو د دوی د غلطيے ارادے په وجه باندې ؛ نو د دوی ايمان راوړل محال شو. اوس که دوی ايمان راوړي ؛ نو لازم به شي تخلّف د اراده او علم د الله تَعَالىٰ نه او دا محال ده. دې قسم ته شارح رحمة الله عليه اشاره کړې ده پدې قول سره «و أمّا ما يمتنع بناءً» سره.

پدې دريٰ اقسامُ کښې د قسم اول حکم دا دے چې پدې قسم فعل باندې بنده مکلف کول نه جائز دي او نه دا تکليف واقع شوے دے. دا د جمهورُ قول دے البته امام اشعري رحمة الله عليه د دې د نفس جواز قائل دے. دليل دا پيش کوي چې د قيامت په ورځ به الله تَعَالىٰ مصورين ته حکم وکړي چې په دغه تصوير کښې روح واچوئ او هغوی به نه شي کولے. جمهور وائي: چې کوم فعل ذاتًا او عادةً محال وي په هغې باندې حکم د جواز لګول حکم لګول دي په مجهول مطلق باندې او دا باطل ده. لهذا دا قسمه تکليف هم محال شو. ليکن اشعري ورته الزامي جواب ورکوي او وائي: چې تاسو چې په مجهول مطلق حکم د بطلان ولګولو ؛ نو مونږه پرې د جواز حکم لګوو چې دا جائز دے. خو جمهور د قسم اول په امتناع قائل دي. د دريم قسم حکم دا دے چې د دې تکليف جائز څه چې واقع شوے هم دے ؛ ځکه چې ابو جهل وغيره کفار مکلف بالايمان دي او د دوی وقوع د ايمان غوښتلے شوی هم ده اګر چې د دوی ايمان د وجه د عدم ارادے د باري تَعَالىٰ په وجه ممتنع وو ، خو د دغه امتناع لحاظ به نه شي کيدے ؛ ځکه چې دغه امتناع ختميدلے هم شوه چې دوی خپله اراده ايمان طرف ته متوجه کړې وے ؛ نو د الله تَعَالىٰ اراده د دوی د ايمان سره متعلق کيده لهذا دا محذور ختميدلے هم شو. پاتې شو دويم قسم د تکليف بما لا يطاق ؛ نو د دې په عدم وقوع کښې اتفاق دے البته د دې په جواز کښې اختلاف دے ، اهل السنة والجماعة د دې په جواز او معتزله په عدم جواز قائل دي. حاصل او نچوړ د خبرې دا شو چې د قسم اول په عدم جواز او عدم وقوع اتفاق د علماء دے. او د قسم ثالث په جواز او وقوع باندې اتفاق دے ، البته په قسم ثاني کښې اختلاف دے او هغه هم په جواز کښې نه په وقوع او عدم وقوع کښې بلکه عدم وقوع د دې قسم هم اتفاق ده. ماتن رحمة الله عليه په عبارت مذکوره سره رد کوي په معتزلؤ باندې ؛ نو فرمائي: «ولا يُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِيْ وُسْعِهِ» ترجمه مونږه دا کړې ده: «او نه شي واقع کولے مکلف کول د بنده په هغه فعل چې نه وي په وس د ده کښې» چې تصريح د رد وشي په معتزلؤ باندې.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. دغه دريٰ اقسام د تکليف بما لا يطاق به ذکر کړي اشارةً «سوآء كان» سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراضَينُ به وکړي «و الامر في قوله تَعَالىٰ/ و قوله تَعَالىٰ حكاية» سره. ﴿۳﴾.. تحرير د محل النزاع به وکړي «و انّما النّزاع في الجواز» سره. ﴿۴﴾.. دليل د معتزلؤ به ذکر کړي «و قد يستدل بقوله تَعَالىٰ» سره. ﴿۵﴾.. جواب به وکړي د استدلال د معتزلؤ نه «و حلّها انا لا نسلم» سره. ﴿۶﴾.. حاصل د جواب به ذکر کړي «و الحاصل ان الممكن» سره.

قوله: و الامر فی قوله تعالیٰ: ۲۔ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د سوالِ اول ده. چې شارحه ته وائی: «**ثم عدم التکلیف بما فی لیس فی وسعه متفقٌ علیه**» دا خبره نه منو چې تکلیف بما لایطاق ندے واقع بلکه واقع دے ؛ ځکه چې الله تعالیٰ فرشتو ته حکم کړے دے چې {**أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ**} ﴿البقرة: ۳۱﴾ سره د دینه چې فرشتو ته د دغه اشیاء علم هډو ورکړے شوے نه وو او بیا ترینه هم مطالبه کیږی دا ندے مگر تکلیف بما لا یطاق دے او دا دلیل د دی دے چې تکلیف بمالایطاق واقع شوے دے ؟ **جواب:** معترضه ستا استدلال د آیة کریمه نه هله تام وو چې دا امر برائے تکلیف وے خو داسی نده بلکه دا برائے تعجیز دے. د امر تکلیفی او امر تعجیزی فرق دا دے چې په امر تکلیفی کښې د مامور به وقوع د مامور نه مقصود وی ، او په امر تعجیزی کښې آمر امر کوی خو د مامور نه ئې وقوع د فعل مقصود نه وی بلکه خواهش ئې دا وی چې دغه مامور به موجود نه شی چې عجز د مامور ظاهر شی ، دلته فرشتو ته امر پدی بنیاد شوے دے چې تاسو عاجز ئې لهذا آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ ستاسو نه غوره دے.

قوله: و قوله تعالیٰ حکایة رَبَّنَا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دویم اعتراض دفع کول دی. چې کله صحابه کرامُ دا آیت کریمه واوریدلو : {**وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ**} ﴿البقرة: ۲۸۴﴾ **ترجمه:** که تاسو ښکاره کوئ هغه څه چې ستاسو په نفسونو کښې دی او یا ئې پټوئ پس حساب به کوی ستاسو سره پدی باندی الله تعالیٰ. نو په صحابه کرامُ دا آیت کران ولګیدلو او وغمیدو پری چې زمونږه په زړه کښې خو غلط خیالات او وسوسے یقینا چې راځی ؛ نو پدی به هم زمونږه سره حساب کیږی دا خو به ډیره ګرانه شی. نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته ئې شکایت وکړو چې دا به څنګه شی مونږه خو د دی طاقت نه لرو چې د غلط خیالاتُ او وسوسو نه ځان وساتو ؟ نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ هغوی ته دعاء او ښودله چې دا دعاء کوئ: {**رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ**} ﴿البقرة: ۲۸۶﴾ الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دغه تکلیف اوچت کړو او دا آیة کریمه نازل شو: {**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**} ﴿البقرة: ۲۸۶﴾ اوس که تکلیف بما لا یطاق واقع نه وو ؛ نو د دی دعاء خو بیا څه مقصد پاتی نه شو ، ظاهره ده چې تکلیف بما لا یطاق واقع دے او صحابه کرامُ ترینه د حفاظت دعاء غوښتله ؟ **جواب:** معترضه ! ستا استدلال د آیة کریمه نه هله تام دے چې په آیة کښې د «**تحمیل**» نه مراد تکلیف شی ، خو مراد د «**تحمیل**» نه هغه مصائب او تکالیف دی چې هغی ته رسائی د انسان مشکل وی او انسان ئې برداشت نه شی کولے ؛ نو معنی دا شوه چې «اے ربه په مونږه هغه مصائب او تکالیف مه باروه چې د هغی برداشت مونږه نه شو کولے» لکه قحط سالی ، ګرانی ، امراض شاقه وغیره.

قوله: و انما النزاع: ۳۔ تحریر د محل النزاع کوی چې په دغه دری قسمه تکلیف بمالایطاق کښې په قسم ثانی کښې اختلاف دے او دا اختلاف په جواز کښې دے چې دا قسمه تکلیف بمالایطاق جائز دے کنه ، معلومه شوه چې عدم وقوع د دی قسم اتفاق ده. یعنی دا جائز ده چې الله تعالیٰ بنده لره مکلف کړی په محال یعنی مالایطاق باندی کنه ؟ اشاعره وائی: جائز ده او معتزله وائی: ناجائز ده. معتزله د خپلی دعوی دپاره عقلی دلیل دا پیش کوی چې مکلف کول د بنده په مالایطاق باندی تکلیف العاجز دے ، او تکلیف العاجز عقلاً یو قبیح فعل دے او باری تعالیٰ

د قبائح نه منزه دے. امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ وائی: چې د باری تعالیٰ هیڅ قسم فعل قبیح ندے؛ ځکه چې علم د الله تعالیٰ وسیع دے زمونږه په کوتاه علم او نظر کښې به یو شئ قبیح او بیکاره ښکاری لیکن عندالله به هغه شئ قبیح نه وی.

وَ قَدْ يُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهٖ تَعَالىٰ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا علی نَفْيِ الْجَوَازِ، وتَقْرِيْرُهٗ أَنَّهٗ لَوْ كَانَ جَائِزًا لَمَا لَزِمَ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ؛ ضَرُوْرَةَ اَنَّ إِسْتِحَالَةَ اللَّازِمِ تُوْجِبُ إِسْتِحَالَةَ الْمَلْزُوْمِ تَحْقِيْقًا لِمَعْنَى اللُّزُوْمِ، لٰكِنَّهٗ لَوْ وَقَعَ لَزِمَ كِذْبُ كَلَامِ اللهِ تَعَالىٰ وَ هُوَ مُحَالٌ، وَ هٰذِه نُكْتَةٌ فِيْ بَيَانِ إِسْتِحَالَةِ كُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ عِلْمُ اللهِ وَ إِرَادَتُهٗ وَ إِخْتِيَارُهٗ بِعَدَمِ وُقُوْعِهٖ، وَ حَلُّهَا اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ كُلَّ مَا يَكُوْنُ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهٖ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ وَ اِنَّمَا يَجِبُ ذٰلِكَ لَوْ لَمْ يَعْرِضْ لَهُ الْإِمْتِنَاعُ بِالْغَيْرِ وَ إِلَّا لَجَازَ اَنْ يَكُوْنَ لُزُوْمُ الْمُحَالِ بِنَاءً عَلَى الْإِمْتِنَاعِ بِالْغَيْرِ، اَلَا تَرٰى اَنَّ اللهَ تَعَالىٰ لَمَّا اَوْجَدَ الْعَالَمَ بِقُدْرَتِهٖ وَ إِخْتِيَارِهٖ فَعَدَمُهٗ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ مَعَ اَنَّهٗ يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ تَخَلُّفُ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ وَ هُوَ مُحَالٌ. وَ الْحَاصِلُ اَنَّ الْمُمْكِنَ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ بِالنَّظَرِ إِلىٰ ذَاتِهٖ وَ اَمَّا بِالنَّظَرِ إِلىٰ اَمْرٍ زَائِدٍ عَلىٰ نَفْسِهٖ فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَا يَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ. **ترجمه:** او کله دلیل نیولے شی پدی قول د الله تعالیٰ سره «لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» په نفی د جواز د تکلیف بما لا یطاق باندی، او بیان د دلیل دا دے چې که تکلیف بما لا یطاق جائز وو؛ نو نه به لازمیدلو د فرض د وقوع د دینه څه محال؛ ځکه دا خبره بدیهی ده چې استحاله د لازم واجبوی استحاله د ملزوم لره دپاره د ثبوت د معنی د لزوم، خو که تکلیف بما لایطاق واقع شی؛ نو لازم به شی دروغ د کتاب الله او دا محال ده. او دا نکته ده په بیان د استحالے «امتناع» د هر هغه څه کښې چې متعلق وی علم، اراده او اختیار د الله تعالیٰ په عدم وقوع د هغی پورې. او حل د دی دا دے چې مونږه نه منو دا خبره چې هر هغه شئ چې وی ممکن فی نفسه؛ نو نه به واقع کیږی د فرض د وقوع د هغی نه څه محال. او دا خبره به هله لازم وه چې که نه عارض کیدلے دیته امتناع د غیر د وجه نه، آیه ته نه گوری چې بیشکه الله تعالیٰ چې کله موجود کړو عالم لره په خپل قدرت او اختیار سره؛ نو عدم د دی ممکن دے فی نفسه، لیکن سره د دینه چې واقع کیږی د فرض د وقوع د دینه تخلف د معلول د خپل علت تامه نه او دا محال ده. او حاصل دا چې د ممکن د فرض د وقوع نه څه محال نه لازمیږی په نسبت سره ذات خپل ته، او هر چې په اعتبار د نظر سره دے امر زائد ته په نفس د ده باندې؛ نو نه منو مونږه دا چې دا نه گرځی مستلزم محال لره.

تَشْرِيْحْ: قوله: و قد يستدلُّ بقوله تعالىٰ: ٤۔ دلیل نقلی د معتزلؤ ذکر کوی په نفی د جواز د تکلیف بمالایطاق باندی. په دلیل باندی د پوهی دپاره دوه خبری یادول ضروری دی. ١۔ کوم شئ چې ممکن فی نفسه وی؛ نو د فرض د وقوع د هغی نه به څه مُحال نه لازمیږی. ٢۔ لازم مساوی بغیر د ملزوم نه او دغه شان ملزوم د داسی لازم نه بغیر نه شی موجود کیدے، اوس که یو لازم محال وی؛ نو د هغی ملزوم به هم محال وی، ولی که لازم محال او ملزوم ئی ممکن وی؛ نو دغه ملزوم به بغیر د دغه لازم نه موجود شی او د دی دوارو په مینځ کښې به د لزوم رشته او تعلق ختم شی یعنی دا به لازم ملزوم پاتی نه شی. پس د دی مقدمے نه د دلیل تفصیل کوو.

قوله: و تقريره: الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ فرمائی: **لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.** د دی آیت نه استدلال په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره داسی دے چې که تکلیف بمالایطاق جائز شی؛ نو لازم به شی کذب په کلام الله تعالیٰ کښې او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دليل الملازمه**» شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی پدی عبارت سره چې «**ضرورة انَّ استحالة اللّازِم**» مخکښې په تمهید کښې مونږه خبره واضح کړه چې لازم څنګه وی؛ نو ملزوم به ورسره هغه شان وی دپاره د ثبوت د معنی اللزوم بينهما ورنه

بيا به د دوارو په مينځ کښې تلازم باقي پاتې نه شي. اوس که لازم مُحال وو ؛ نو ملزوم به هم مُحال وي ، او که لازم ممکن وو ؛ نو ملزوم به هم ممکن وي ، او که لازم واجب وو ؛ نو ملزوم به هم واجب وي. «**دليل بطلان التالي**» شارح رحمة الله عليه ذکر کوي «**لکنّه لو وقع لزم کِذْبُ کلام الله تَعَالىٰ و هو مُحَالٌ**» يعني که تکليف بما لا يطاق واقع شي ؛ نو لازم به شي کذب د کلام الله تَعَالىٰ. او کِذب د کتاب الله خو مُحال دے ؛ نو تکليف بمالايُطاق چې ملزوم دے هم محال شو. پس معلومه شوه چې تکليف بما لا يطاق ممکن ندے بلکه ممتنع دے ؛ ځکه چې که تکاليف بما لايطاق ممکن وو ؛ نو د فرض د وقوع د دينه به څه محال نه لازميدلو په حکم د اولے مقدمے باندې.

قوله: و هذه نکتة: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره د معتزلؤ د مغالطے وضاحت دے. چې معتزلؤ خو يو ښکلے تقرير وړاندې کړو او د خپلے مدعی د ثابتولو کوشش ئې وکړو خو حقيقت دا دے چې دا تقرير د دوی يوه مغالطه ده او يواځې تر دې ځائے پورې خاص نده بلکه پدې سره ثابتيږي استحاله د هر هغه شئ چې علم او اراده د الله تَعَالىٰ د هغې په عدم وُقُوع پورې متعلق وي. لکه: څوک دا او وائي چې ايمان د **ابوجهل عليه اللعنة او ابولهب عليه اللعنة** ممکن نه وو بلکه مُحال وو يعني دوی مکلف بالايمان نه وو ؛ ځکه چې که ايمان د ابوجهل او ابو لهب محال نه وو ؛ نو نه به لازميدلو د فرضِ وقوع د ايمان د دوينه څه محال او تالي باطل پس مقدم ئې مثل. «**دليل الملازمة**» خو بعينه دغه بره دے چې د دوی د ايمان راوړلو نه محال لازميږي چې تخلف دے د علم او اراده د الله تَعَالىٰ نه ؛ ځکه چې علم او اراده د باری تَعَالىٰ خو متعلق وه په عدم ايمان د دې داوړو پورې اوس که د دوی ايمان واقع شوے وو ؛ نو تخلف د علم او ارادے د باری تعالی نه به راغلے وو ، لهذا د دې کفارو ايمان راوړل ممکمن نه وو ، پس دوی مکلف بالايمان هم نه وو ؛ ځکه چې د محال خيز مکلف خو بنده نه شي کرځيدلے. «**دليل بطلان التالي**» ظاهر دے چې دوی خو مکلف بالايمان وو ، نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ او صحابه کرامُ دويته دعوت ورکړے دے او د دوی نه ئې مطالبه د ايمان راوړلو کړې ده ، او دوی به يقينا په عدم د ايمان باندې معذب هم وي.

قوله: و حلها انا لا نسلم. ه ـ د معتزلؤ د مغالطے او د پيش کړده دليل جواب دے چې معتزلؤ ستاسو خيال دا دے چې صرف د محال د فرضِ وقوع نه محال لازميږي او د ممکن د فرضِ وقوع نه محال نه لازميږي ، خو دا خيال ستاسو غلط دے ؛ ځکه چې کله د ممکن د فرضِ وقوع نه هم محال لازميږي ، وجه دا ده چې کيدے شي چې يو شئ ممکن بالذات وي خو د دې سره سره محال بالغير هم وي يعني د غير د وجه نه ممتنع گرځيدلے وي ، اوس د يو ممکن د فرضِ وقوع نه په اعتبار د ذات سره خو څه محال نه لازميږي خو د محال او امتناع بالغير د وجه نه محال لازم کيدے شي. د ابوجهل او ابولهب ايمان هم داسې دے چې دا ممکن بالذات دے خو امتناع ئې د غير په وجه ده چې تعلق د ارادے د الله تَعَالىٰ په عدم ايمان د دوی پورې راغلے دے د دوی په اختيار سره او ديته وائي امتناع بالغير. خلاصه د کلام دا شوه چې د امکان ذاتي او امتناع غيري د يو بل سره څه منافات نشته بلکه منافات د امکان ذاتي او امتناع ذاتي په مينځ کښې دے او هغه راغلے ندے.

قوله: الا ترى ان الله تَعَالىٰ: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره تنوير دے په ما سبق باندې او دفع د استبعاد کوي چې داسې کيدے شي چې يو شئ ممکن في نفسه وي او ممتنع بالغير وي ؟ شارح رحمة الله عليه وائي آوا ! ته نه گورے چې دا عالَم او کائنات الله جل شانه په خپل قدرت او اختيار سره

پیدا کړی دی ، او قانون مخکښې تیر شوے دے چې کوم شئ د فاعل بالاختیار نه په طریقے د اختیار سره صادر شی هغه به ممکن بالذات وی ؛ نو عالَم هم ممکن بالذات شو او د ممکن بالذات عدم فی نفسه جائز وی ، خو بل طرف ته د عالَم عدم فرض کول مُحال دی ؛ ځکه چې دا عالَم معلول د الله تَعَالیٰ دے او الله تَعَالیٰ ئی علت تامه دے اوس که مونږه عالَم معدوم فرض کړو ؛ نو لازم به شی تخلّف او تأخُر د معلول د خپل علت تامه نه او دا محال ده لهذا عدم د عالَم هم محال شو. معلومه شوه چې یواځې د محال فرضِ وقوع مستلزم محال لره نه ګرځی بلکه په بعض اوقات کښې د ممکن د فرضِ وقوع نه هم محال لازمیږی. پس د معتزلؤ استدلال د آیت کریمه نه صحیح نه شو.

قوله: والحاصل أن الممكن: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د مذکوره تقریر حاصل بیانول دی چې ممکن په دوه قسمه دے: ١۔ ممکن باعتبار الذات. ٢۔ ممکن محال باعتبار الامتناع بالغیر. اوس که څوک وائی چې د ممکن باعتبار الذات د فرضِ وقوع نه محال نه لازمیږی ؛ نو دا ورسره منو. خو که او وائی چې د ممکن باعتبار الامتناع بالغیر او باعتبار امرٍ زائد علیه نه محال نه لازمیږی ؛ نو دا ورسره نه تسلیموو بلکه لازمیدلے شی.

بَيَانُ اِخْتِيَارِ الْعَبْدِ فِي الْاَفْعَالِ التَّوْلِيْدِيَّةِ

﴿وَمَا يُوْجَدُ مِنَ الْاَلَمِ فِي الْمَضْرُوْبِ عَقِيْبَ ضَرْبِ اِنْسَانٍ وَ الْاِنْكِسَارِ فِي الزُّجَاجِ عَقِيْبَ كَسْرِ اِنْسَانٍ﴾ قَيَّدَ بِذٰلِكَ لِيَصْلَحَ مَحَلًّا لِّلْخِلَافِ فِيْ اَنَّهُ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيْهِ صُنْعٌ اَمْ لَا ﴿وَمَا اَشْبَهَهُ﴾ كَالْمَوْتِ عَقِيْبَ الْقَتْلِ ﴿كُلُّ ذٰلِكَ مَخْلُوْقُ اللهِ تَعَالٰى﴾ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللهُ وَحْدَهُ وَ اَنَّ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنَدَةٌ اِلَيْهِ بِلَا وَاسِطَةٍ ، وَ الْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا اَسْنَدُوْا بَعْضَ الْاَفْعَالِ اِلٰى غَيْرِ اللهِ قَالُوْا اِنْ كَانَ الْفِعْلُ صَادِرًا عَنِ الْفَاعِلِ لَا بِتَوَسُّطِ فِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ بِطَرِيْقِ الْمُبَاشَرَةِ وَ اِلَّا فَبِطَرِيْقِ التَّوْلِيْدِ ، وَ مَعْنَاهُ اَنْ يُّوْجِبَ فِعْلٌ لِفَاعِلِهٖ فِعْلًا اٰخَرَ كَحَرَكَةِ الْيَدِ تُوْجِبُ حَرَكَةَ الْمِفْتَاحِ فَالْاَلَمُ يَتَوَلَّدُ مِنَ الضَّرْبِ وَ الْاِنْكِسَارُ مِنَ الْكَسْرِ وَ لَيْسَا مَخْلُوْقَيْنِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَ عِنْدَنَا الْكُلُّ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْ تَخْلِيْقِهٖ. و الْاَوْلٰى اَنْ لَّا يُقَيَّدَ بِالتَّخْلِيْقِ لِاَنَّ مَا يُسَمُّوْنَهُ مُتَوَلَّدَاتٌ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ اَصْلًا ، اَمَّا التَّخْلِيْقُ فَلِاسْتِحَالَتِهٖ مِنَ الْعَبْدِ ، وَاَمَّا الْاِكْتِسَابُ فَلِاسْتِحَالَةِ اِكْتِسَابِ مَا لَيْسَ قَائِمًا بِمَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَ لِهٰذَا لَا يَتَمَكَّنُ مِنْ عَدَمِ حُصُوْلِهَا بِخِلَافِ اَفْعَالِهِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ. **ترجمه:** او هغه چې پیدا کیږی د درد نه په وهلے شوی کښې پس د وهلو د انسان نه ، او ماتیدل په شیشه کښې پس د ماتولو د انسان نه ، مقید ئی کړه پدی سره چې صلاحیت ولری د محل د خلاف چې آیه شته د بنده دپاره پدیکښې څه دخله که نشته ، او هغه چې مشابه دی د دی سره لکه مرګ پس د وژلو نه ، دا ټول مخلوق د الله تَعَالیٰ دی ؛ ځکه چې مخکښې تیرشوی دی چې خالق صرف یو الله تَعَالیٰ دے او دا چې ټول ممکنات منسوب دی الله تَعَالیٰ ته بغیر د واسطے نه ، او معتزلؤ چې کله نسبت د بعض کارونو کړے وو غیر الله ته ؛ نو وائی دوی چې که چرته دغه فعل د بنده صادر وو د فاعل نه بغیر د واسطے د بل کار نه ؛ نو صدور د دی کار به په طریقے د مباشرت سره وی ، او که داسی نه وه ؛ نو په طریقے د تولید سره به وی ، او معنی د تولید دا ده چې واجب کړی یو کار فاعل لره بل کار لکه چې لاس لره حرکت ورکول واجبوی حرکت ورکول چابئ لره. پس درد پیدا کیږی د وهلو نه او ماتیدل پیدا کیږی د ماتولو نه ، او ندی دا دواړه

مخلوق د الله تَعَالیٰ، او زمونږه په نیز دا تول په خلق د الله تَعَالیٰ سره دی نشته دے د بنده دپاره څه دخله په پیدایش د دیکنبې. او څه خبره دا وه چې نه وی مقید کړے مصنف دی لره په «تخلیق» سره؛ ځکه هغه چې دوی ئی مسمی کوی په «متولدات» سره نشته دے هیڅ قسم دخله عبد لره په هغی کښې، هر چې تخلیق دے؛ نو ځکه چې دا محال دے د بنده نه، او هر چې اکتساب دے؛ نو د وجه د استحالے د عبد نه هغه لره چې نه وی په محل د قدرت د ده کښې. هم پدی وجه نه شی قادر کیدلے بنده په عدم حصول د دی باندی په خلاف د خپلو افعال اختیاریه باندی.

تَشْرِیْحْ: ربط: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد دے په معتزلؤ باندی په یوه بله مسئله کښې چې په افعال تولیدیه کښې اختیار د عبد لره دخله شته کنه؟..

تفصیل المقام دا دے چې افعال د عبادُ په دوه قسمه دی. ۱ـ **افعال بطریق المباشرة.** دا هغه افعال دی چې صادریږی د فاعل نه بغیر د واسطے د فعل آخر نه لکه حرکت ورکول د بنده خپل لاس ته. ۲ـ **افعال بطریق التولید.** دا هغه افعال دی چې صادریږی د فاعل نه په واسطے د فعل آخر سره، یعنی هغه فعل چې د فعل مباشر د صدور نه پس صادریږی لکه حرکت د چابئ چې پس د حرکت د لاس نه صادر شی. دغه شان درد پس د وهلو نه، او ماتیدل پس د ماتولو نه. او مرګ پس د وژلو «قتل» نه. دی ټولو ته افعالِ تولیدیه وائی؛ ځکه چې دا افعال د بل فعل نه پیدا شو او دغه اولنی افعال بطریق المباشرت صادر دی.

إختلاف: ۱ـ د معتزلؤ رائی دا ده چې څنګه د افعال مباشره خالق او کاسب عبد دے؛ نو د افعال تولیدیه خالق او کاسب هم عبد دے، یعنی اختیار د عبد لره پدیکښې دخله ده هم خلقًا او هم کسبًا. عقلی دلیل ئی دا وائی چې دا بدیهی خبره ده چې د طاقتور سړی د ضَرب درد سوا وی د کمزوری سړی د ضرب نه، معلومه شوه چې خلق العبد لره په افعال تولیدیه کښې دخله شته. مونږه جواب ورکوو چې د طاقتور سړی د ضرب سره درد زیات او د کمزوری د ضرب سره کم درد پیدا کیدل په طریقے د جریان الغادة سره دی.

۲ـ د اهل السنة والجماعة رائی دا ده چې د دی دواړه قسمه افعالُ خالق صرف الله تَعَالیٰ دے. البته په افعال مباشره کښې د عبد اختیار لره په مرتبه د کسب کښې دخله شته خو په افعال تولیدیه کښې دخه اختیار هم د عبد نه سلب دے، یعنی په متولّداتُ کښې د عبد اختیار لره هیڅ قسم دخله نشته نه خلقًا او نه کسبًا پدیکښې بنده بلکل مجبورِ محض دے. وجه دا ده چې په افعال مباشره کښې د کسب مظهر ذات د کاسب وو او په افعال تولِیدیه کښې خو د کسب چې «اَلم، انکسار» وغیره دی مظهر ذات د کاسب «ضارب، کاسر» ندے بلکه د دغے قیام تر مضروب او مکسور پوری وی. لهذا پدیکښې نه خلق د عبد لره څه دخله شته او نه کسب لره.

قوله: قید بذلک: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د «عقیب» قید فائده ذکر کول دی او دفع د اعتراض ده چې بنا د متونُ په اختصار ده ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا قید ولی ولګولو چې «عقیب ضرب انسان» ځکه چې مقصد خو د دینه بغیر هم حاصلیدلو لهذا دا قید بے فائده ښکاری؟ **جواب:** چې قید د «عقیبَ ضربِ، عقیب کسر انسان» بے فائده ندے بلکه دا ماتن رحمۃ اللہ علیہ د دی دپاره لګولے دے چې د اهل السنة والجماعة او معتزلؤ په مینځ کښې پدی مسئله کښې چې کوم اختلاف دے نو د هغی محل د نزاع متعین شی؛ ځکه اختلاف د دی فریقین په هغه اَلم او کسر کښې دے کوم چې د انسان د

ضرب او کسر نه روسته پیدا شی یعنی د انسان د فعل نتیجه شی ، او کوم **ألم** او **کسر** چې د الله تَعَالیٰ د فعل نتیجه وی په هغی کښې اختلاف نشته بلکه **بِاِتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُم** دغه په خلق او کسب د الله تَعَالیٰ سره دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیه : ﴿۱﴾.. د «**ما أشبهه**» دپاره به مثال پیش کړی «**كالموت عقيب**» سره. ﴿۲﴾.. دلیل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی اشارة «**لما مرَّ**» سره. ﴿۳﴾.. بیان د مسلک اعتزال به وکړی «**و المتعزلة لما اسندوا**» سره. ﴿۴﴾.. تعریف د فعل تولیدی به وکړی او مثال به ئی ذکر کړی «**و معناه أن يوجب**» سره. ﴿۵﴾.. تفریع به وکړی «**فالألم يتولد**» سره.

قوله: لما مرَّ من: ۲ـ بیان د دلیل د اهل السنة والجماعة کوی پدی خبره چې افعال تولیدیه ټول مخلوق د الله تَعَالیٰ دی. د دی دپاره دوه قسمه دلائل دی ۱ـ نقلي: لکه مخکښې نصوص قرآنی تیر شوی دی الله تَعَالیٰ فرمائی: **أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ** ﴿النحل: ۱۷﴾ دغه شان فرمائی: **اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ** ﴿الزمر: ۶۲﴾ وغیره نصوص دال دی پدی چې د ټولو افعالُ «که مباشره دی او که تولیدیه دی» خالق یواځې یو الله تَعَالیٰ دے.

۲ـ دلیل عقلی دے شارح رحمۃ اللہ علیه فرائی: **وَ أَنَّ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنَدَةٌ اِلَيْهِ.** چې متولدات ټول په ټوله ممکنات دی او ټول ممکنات بلا واسطه مستند دی ذات د الله تَعَالیٰ ته ، چونکه عادت د باری تَعَالیٰ جاری دے پدی باندی چې دغه متولدات لکه «**كَسْرٌ ، مَوْتٌ ، اَلَمٌ**» پیدا کوی پس د «**اِنْكِسَارٌ ، قَتْلٌ ، ضَرْبٌ**» نه ، د دی خبری دلیل دا دے چې کوم اشیآء چې مقدور الواجب دی نو د هغی دپاره علت امکان او حدوث دے او دا امکان او حدوث افعال اختیاریه او تولیدیه ته علی السویه دی. اوس دا وینا چې د افعال اختیاریه صدور د باری تَعَالیٰ نه بلا واسطه دے او د افعال تولیدیه صدور بالواسطه دے ترجیح بلا مرجح ده او دا باطل ده. دویم دا چې نسبت د قدرت د باری تَعَالیٰ ټولو افعالُ ته سواسی دے لهذا تقسیم د افعال بالواسطه او بلا واسطه ته صحیح نه دے کنه بیا ترجیح بلا مرجح راځی. معلومه شوه چې ټول افعال د الله تَعَالیٰ په خلق سره دی «**لا صنع للعبد فيه**»

قوله: و المعتزلة لما اسندوا: ۳ـ بیان د مسلک اعتزال کوی **كما مرَّ تفصيله.**

قوله: و معناه أن يوجب فعل: ۴ـ د فعل تولیدی تعریف او مثال ذکر کوی. چې فعل تولیدی دیته وائی چې یو فعل د فاعل دپاره بل فعل پیدا کړی لکه حرکت د لاس «**يَدٌ**» چې یو فعل دے او بل فعل پیدا کړی چې حرکت د چابئ «**مِفتاح**» دے.

قوله: فالألم يتولد من: ۵ـ تفریع کوی چې هر کله فعل تولیدی هم دغه شو ؛ نو درد د وهلو نه پیدا دے او ماتیدل د ماتولو نه او مرګ د وژلو نه پیدا دے او دا ټول افعال تولیدیه دی چې مخلوق د الله تَعَالیٰ دی.

قوله: لا صنع للعبد فی تخليقه: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه خو حکم د افعال تولیدیه بیانوی چې افعال تولیدیه ټول په ټول مخلوق د الله تَعَالیٰ دی د عبد دپاره د دی په تخلیق کښې څه کاریګری نشته.

قوله: و الاولی أن لا یقید: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره رد دے په ماتن رحمۃ اللہ علیه باندی. چې د اهل السنة والجماعة د مذهب د تفصیل نه دا معلومه شوه چې په افعال تولیدیه کښې د بنده فعل لره هیڅ قسم دخله نشته نه خلقًا او نه کسبًا پس ښکار وه چې ماتن رحمۃ اللہ علیه په متن کښې قید د «فی تخلیقه» نه وے لګولے ؛ ځکه د دینه په طریقے د مفهوم مخالف سره دا معلومیږی چې په متولدات کښې د عبد خلق لره دخله نشته خو کسب لره دخله شته **وهذا لا یصح عندنا فلا یصح القید ایضًا.** اوس په افعال تولیدیه کښې د عبد خلق او کسب لره څنګه دخله نشته ؟ شارح رحمۃ اللہ علیه د هر یو دپاره دلیل ذکر کوی فرمائی: **«أما التخلیق»** یعنی تخلیق خو د عبد نه محال دے ؛ ځکه دا د الله تعالیٰ صفت دے. **«و امّا الاکتساب»** یعنی د فعل تولیدی کسب بنده ځکه نه شی کولے چې کوم شئ په محل د قدرت پورې قائم نه وی د هغې اکتساب د قادر نه محال دے. شارح رحمۃ اللہ علیه تفریع کوی **«و لهذا لا یتمکن العبد من عدم حصولها»** یعنی که په متولدات کښې د عبد کسب لره دخله وه ؛ نو بیا ښکار وه چې د فعل تولیدی حصول او عدم حصول په قدرت د کاسب کښې وے حالانکه داسې نده ؛ ځکه خو بنده د وهلو نه روسته داسې نه شی کولے چې په مضروب کښې دې درد پیدا نه کړے شی. دغه شان د ماتولو د شیشے نه روسته بنده دا نه شی کولے چې دغه ماتیدل کنټرول کړی. یا په ټوپک او غشی باندی د ویشتلو نه پس مرګ حصارکړی. پدی امور باندی د بنده هیڅ قسم قدرت نشته، البته بنده ته په افعال اختیاریه کښې دا اختیار په مرتبه د کسب کښې حاصل دے چې دغه فعل لره حصار کړی لکه ضرب، کسر وغیره شو.

بَیَانُ مَسْئَلَةِ اَجَلِ الْمَقْتُوْلِ

﴿وَ الْمَقْتُوْلُ مَیِّتٌ بِاَجَلِهٖ﴾ اَیِ الْوَقْتِ الْمُقَدَّرِ لِمَوْتِهٖ لَا کَمَا زَعَمَ الْمُعْتَزِلَةُ مِنْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَدْ قَطَعَ عَلَیْهِ الْاَجَلَ لَنَا اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَدْ حَکَمَ بِاٰجَالِ الْعِبَادِ عَلٰی مَا عُلِمَ مِنْ غَیْرِ تَرَدُّدٍ، وَ بِاَنَّهٗ اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ فَلَا یَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ. وَ احْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْاَحَادِیْثِ الْوَارِدَةِ فِیْ اَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ یَزِیْدُ فِی الْعُمْرِ، وَ بِاَنَّهٗ لَوْ کَانَ مَیِّتًا بِاَجَلِهٖ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذَمًّا وَ لَا عِقَابًا وَ لَا دِیَةً وَ لَا قِصَاصًا اِذْ لَیْسَ مَوْتُ الْمَقْتُوْلِ بِخَلْقِهٖ وَ لَا کَسْبِهٖ وَ الْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی کَانَ یَعْلَمُ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَفْعَلْ هٰذِهِ الطَّاعَةَ لَکَانَ عُمْرُهٗ اَرْبَعِیْنَ سَنَةً لٰکِنَّهٗ عَلِمَ اَنَّهٗ یَفْعَلُهَا وَ یَکُوْنُ عُمْرُهٗ سَبْعِیْنَ سَنَةً فَنِسْبَتُ هٰذِهِ الزِّیَادَةِ اِلٰی تِلْکَ الطَّاعَةِ بِنَاءً عَلٰی عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَنَّهٗ لَوْ لَا هَا لَمَا کَانَتْ تِلْکَ الزِّیَادَةُ، وَعَنِ الثَّانِیْ اَنَّ وُجُوْدَ الْعِقَابِ وَ الضَّمَانِ عَلَی الْقَاتِلِ تَعَبُّدِیٌّ لِاِرْتِکَابِهِ الْمَنْهِیَّ وَ کَسْبِهِ الْفِعْلَ الَّذِیْ یَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰی عَقِیْبَهُ الْمَوْتَ بِطَرِیْقِ جَرْیِ الْعَادَةِ فَاِنَّ الْقَتْلَ فِعْلُ الْقَاتِلِ کَسْبًا وَ اِنْ لَّمْ یَکُنْ خَلْقًا.

ترجمه: او وژلے شوے مړ دے پخپله نیټه باندی یعنی په خپل هغه وخت باندی چې مقرر شوے دے د ده د مرګ دپاره، داسې نده لکه چې ګمان کوی معتزله چې بیشکه ختم کړه په ده باندی الله تعالیٰ نیټه د ده، زمونږه دپاره دلیل دا دے چې بیشکه الله تعالیٰ حکم کړے دے په نیټو د بندګانو باندی بنا په هغه چې په علم د الله تعالیٰ کښې دی بغیر د څه تردد نه، او پدی خبره هم چې کله راشی نیټه د دوی ؛ نو نه به روسته کیږی یو ساعت او نه به مخکښې کیږی. او دلیل نیولے دے معتزلو په هغه احادیث باندی چې وارد دی په دی کښې چې بعض نیکئ

زیادت راولی په عمر کښې. او بل پدی باندی چې که چرته وژلے شوے مړ وی پخپله نیټه باندی ؛ نو مستحق به نه گرځیدلے قاتل د ذم او د عذاب او نه د دیت او د قصاص ؛ ځکه چې ندے مرگ د وژلے شوی په خلق د قاتل او نه په کسب د ده باندی. او جواب د اول نه دا دے چې بیشکه الله تَعَالیٰ ته دا پته ده که ده نه کولے دی طاعت لره ؛ نو وو به عمر د ده خلوینښت کاله ، لیکن الله تَعَالیٰ پته وه چې بیشکه دے به کوی دی لره او وی به عمر د ده اویا کاله پس نسبت د دی زیادت دغه طاعت ته بنا په علم د الله تَعَالیٰ باندی دے چې کچرته نه وو دغه طاعت ؛ نو نه به وو دغه زیادت هم. او د دویم نه جواب دا دے چې وجوب د عذاب او تاوان په قاتل باندی تَعَبُّدًا دے د وجه د کولو د ده منهی لره او کسب کول د ده هغه فعل لره چې پیدا کوی الله تَعَالیٰ روسته د هغی نه مرگ لره په طریقے د جاری کیدلو د عادت سره ؛ ځکه چې قتل فعل د قاتل دے کسبًا اگر چې ندے خلقًا.

تَشْرِیْحُ: قوله:و المقتول میت باجله: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته **«مسئلة اجل المقتول»** ویلے شی. اجل په معنی د **«مطلق المدة»** باندی هم راځی او په معنی د **«آخر المدة»** سره هم راځی. دلته شارح رحمۃ اللہ علیہ دا دویمه معنی مراد کړی ده.

اوس مسئله دا ده چې مقتول په پخپله مده باندی مړ کیږی کنه مخکښې روسته کیدے شی ؟ په مسئله کښې اختلاف دے دوه مذهبه دی. ۱۔ د اهل السنة والجماعة په نیز باندی د مقتول موت هم په هغه نیټه او وخت دے کوم چې مقرر شوے دے د ده دپاره په ازل کښې د هغی نه مخکښې روسته کیدے نه شی. ۲۔ د معتزلؤ په نیز باندی مقتول په خپل وقت مقرر نه مری بلکه د ده زندگی لا پاتی وی خو قاتل د ده زندگی د نیټے نه مخکښې مخکښې ختمه کړی. ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په معتزلؤ باندی او فرمائی: **و المقتول میت باجله.**

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. مخالفین د دعوی به ذکر کړی **«لا کما زعم المعتزلة»** سره. ﴿۲﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی **«لنا ان الله تَعَالیٰ»** سره. ﴿۳﴾.. دلائل د معتزلؤ به ذکر کړی **«و احتجت المعتزلة»** سره. ﴿۴﴾.. د هغوی د استدلال نه به جواب وکړی **«و الجواب»** سره.

قوله: لا کما زعم المعتزلة: ۱۔ مخالفین د دعوی معتزله دی او شارح رحمۃ اللہ علیہ ئې دعوی ذکر کړی ده.

قوله: لنا أن الله تَعَالیٰ: ۲۔ یو دلیل دا دے چې الله تَعَالیٰ د بندګانو آجال بغیر د تردد نه ذکر فرمایلی دی ، یعنی داسی چرته هم الله تَعَالیٰ ندی ویلی چې که چا فلانکے کار وکړو ؛ نو عمر به ئې دومره وی او که وی نکړو ؛ نو عمر به ئې دومره وی. دویم: نقلی دلیل دے چې الله تَعَالیٰ فرمائی: **إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُونَ** ﴿یونس﴾ طریقه د استدلال دا ده چې په دی آیت کریمه کښې د **«أجل»** نه مراد د عذاب مقرره وخت هم کیدے شی او د مرگ نیټه هم مراد کیدے شی مفسرینو په دوارو تصریح کړی ده ، بیا چونکه **«اجل»** جنس دے اطلاق ئې په لګ او ډیر باندی یو شان کیږی لهذا د هر چا په نیټه کښې د تقدیم تاخیر هډو تصور نه شی کیدے.(۱)

(۱).. **سوال:** پدی آیة کریمه باندی مشهور اعتراض دے چې نیټه راشی ؛ نو د **«لَا يَسْتَأْخِرُونَ»** تعلق ورسره صحیح دے خو د **«لَا يَسْتَقْدِمُونَ»** تعلق ورسره نه صحیح کیږی ؛ ځکه چې نیټه راشی ؛ نو تقدیم خو محال دے پس ذکر د **«لَا يَسْتَقْدِمُونَ»** ندے بکار ؟ د دی اشکال نه مختلف جوابات شوی دی.

۱۔ **جواب:** دلته **«جَآءَ»** په معنی د **«قَرُبَ»** دے خلق وائی **«جاء الشتاء بمعنی قرب الشتاء»** پس د ایت کریمه مطلب دا شو چې کله نیټه نیزدې شی ؛ نو نه پکښې بیا تأخیر راتلے شی د وقت مقرر نه او نه تقدیم.

۲۔ **جواب:** په آیت کریمه کښې عطف د **«وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»** په **«لَا يَسْتَأْخِرُونَ»** باندی ندے بلکه په **«إِذَا جَآءَ»** دے ، مطلب دا شو چې کله د دوی نیټه راشی ؛ نو تاخیر پکښې نه شی کیدلے او نه دا خلق د وقت مقرر نه مخکښې کیدے شی.

قوله: وا حتجت المعتزلة: ۳۔ دلائل د معتزلو ذکر کوی. ذ دوی دپاره هم دوه قسمه دلائل دی اول شارح رحمة الله علیه د دوی دلیل نقلی طرف ته اشاره کوی «**بالاحادیث الواردة**» سره. حاصل ئی دا دے چې په بعض روایاتُ کښې د بعض طاعاتُ سره د عمر د زیادت خبره ذکر ده لکه په روایت د ترمذی شریف کښې راځی «**عَنْ سَلْمَانَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَرُدُّ الْقَضَاءَ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ**» ﴿سنن الترمذی: ۴/ ۴۴۸﴾ د دی جدیث نه معلومه شوه چې دعآء قضاء لره رد کوی او نیکی په عمر کښې زیادت راولی. او امام ابو داود رحمة الله علیه روایت نقل کړے دے: **عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ.** ﴿سنن ابی داود: ۲/ ۶۰﴾ د دی حدیث نه هم معلومه شوه چې د رزق پراختیا او د عمر زیادت په خپلولۍ پاللو سره راځی. اوس که اجل قطعی یو شی ؛ نو د زیادت د عمر پدی حدیثین کښې هیڅ معنی نه جوړیږی معلومه شوه چې په اجل کښې تعدد راتلے شی لهذا د مقتول دپاره هم اجلین کیدے شی.

قوله: و بانه لو کان میتا: دا دویم دلیل دے او دا دلیل عقلی دے چې که مقتول په خپله نیټه باندی مړ وی ؛ نو بیا د ده قاتل به مستحق د ذم په دنیا کښې ، او مستحق د سزا او عذاب په عقبی کښې نه ګرځیدلے ، او د قتل خطأ په صورت کښې به په ده باندی کفاره ، او د قتل عمد په صورت کښې به په ده باندی قصاص هم نه لازمیدلے لکن التالی باطل فالمقدم مثله. «**دلیل بطلان التّالی**» ظاهر دے ؛ ځکه چې قاتل مستحق د مذکوره دفعاتُ ګرځی. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې که د مقتول مرګ پخپله نیټه باندی اوشو او د قاتل دپاره په قتل کښې نه خلقًا څه دخله شته او نه کسبًا نو بیا ولی دے مستحق د امور مذکوره ګرځی.

قوله: و الجواب عن الاول: ۴۔ جواب کول دی معتزلو ته. د اول مستدل نه دوه جوابه دی شارح رحمة الله علیه یو کړے دے چې حاصل ئی دا دے چې دغه زیادت فی العمر ازلی دے پدی معنی سره چې الله تَعَالٰی قانون مقرر کړے دے چې که چا مثلا دا نیکی ونکړه ؛ نو عمر به ئی خلوبښت/ ۴۰ کاله وی ، او که دغه نیکی ئی وکړه ؛ نو عمر به ئی اویا/ ۷۰ کاله وی. اوس الله تَعَالٰی ته دا معلوم وه چې فلانکے بنده به دا نیکی کوی لهذا د ده عمر د ازل نه اویا/ ۷۰ کاله مقرر شو. معلومه شوه چې کوم ژوند الله تَعَالٰی دغه بنده لره ورکړے دے ؛ نو دا قطعی او یقینی دے تردد پکښې

۳۔ جواب: واو په «وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ» کښې د عطف دپاره ندے بلکه د استیناف دپاره دے د جواب د سائل دپاره چې تپوس ئی اوکړو چې آیه خلق د خپل وقت مقرره نه مخکښې کیدے شی ؛ نو جواب میلاو شو چې «وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ»

۴۔ جواب: ذکر د «وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ» دپاره دمبالغے او تشبیه دے معنی دا چې «إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً كَمَا لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ».

۵۔ جواب: دا د محاورے په طور ویلے شوے لکه د یو دکاندار نه خوک د سودا د نرخ په باره کښې تپوس اوکړی او بیا ورته وائی چې «کمے زیاتے پکښې نه کیږی» اوس مقصود د تپوس کونکی کمے دے به نرخ کښې نه زیاتے خو په محاوره کښې ورسره دا تل کولے شی.

۶۔ جواب: تقدیم تاخیر فی الاجل کنایه ده د عدم تغیر فی الاجل نه.

۷۔ جواب: یو چا جواب کړے دے چې کله یو معطوف علیه مقید بقید وی ؛ نو ضروری نده چې معطوف دی هم مقید وی په هغه قید باندی لکه «ضربت زیدا یوم الجمعة و عمرًا» ضروری نده چې عمرو دی هم د جمعے په ورځ وهلے شوے وی. دلته هم «لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ» مقید دے په قید د «إِذَا جَاءَ» سره خو ضروری نده چې «وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ» دی هم مقید شی په قید د مجیئت باندی. خو دا جواب ضعیف دے ؛ ځکه دا قاعده په هغه صورت کښې ده چې کله د معطوف علیه قید مؤخر وی د معطوف علیه نه لکه په مثال مذکور کښې «یوم الجمعة» د «زیدا» معطوف علیه نه مؤخر دے. او چې قید د معطوف علیه نه مقدم وی ؛ نو بیا به په دوارو کښې مراد وی لکه دلته «إِذَا جَاءَ» مقدم دے په معطوف علیه باندی.

نشته. او په حدیث کښې چې نسبت د زیادت دغه طاعت ته شوے دے ؛ نو دا بنا په علم ازلی د الله تعالیٰ دے چې که دغه طاعت نه وو ؛ نو عمر به ئې دومره نه وو او دا په حقیقت کښې زیادت نه دے.

۲۔ **جواب:** دا هم کیدے شی چې مراد د زیادت فی العمر نه زیادت حسّی نه دے بلکه برکت فی العمر دے چې څوک دغه طاعت کوی ؛ نو د هغه په ژوند کښې به الله تعالیٰ برکت اچوی پدی معنی چې عمر به د ده هغه څلویښت کاله وی خو په دغه عمر کښې به دے دومره کارونه وکړی چې هغه به عادةً په اویا/۷۰ کاله کښې کیږی.

قوله: وَعَنِ الثَّانِي اَنَّ وَجُوْدَ الْعِقَابِ: شارح رحمۃ اللہ علیہ د دلیل ثانی د معتزلو نه په دوه طریقے سره جواب کوی. ۱۔ دا چې په قاتل باندی لزوم د ضمان او عقاب عتاب امرِ تعبُّدِی دے یعنی قاتل د الله تعالیٰ عبد دے او الله تعالیٰ ئې مولیٰ دے اوس د الله تعالیٰ مولی والے او د بنده د عبدیت اظهار به هم داسی کیږی چې الله تعالیٰ ورته د یو څیز حکم اوکړی چې دا به کوی ؛ نو کوی به ئې ، او چې منع ئې کړی بس نه به ئې کوی که د ده عقل ئې تسلیموی او که نه ؛ څکه مولی ته اختیار وی او د هغه نه څوک تپوس نه شی کولے «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُوْنَ»

۲۔ جواب ئې دا کړے دے چې قاتل څکه مستحق د ذم او عقاب او ضمان ګرځی چې ده د یو منهی عنه ارتکاب کړے دے داسی منهی عنه چې عادةً د هغی نه روسته موت طاری کیږی او دا د قاتل په علم کښې وه او بیا ئې هم عمدًا یائی د غفلت په بنیاد د هغی ارتکاب وکړو ؛ نو دے مستحق د ذم او عقاب او ضمان وګرځیدو ؛ څکه چې عبد خالق د قتل نه شی کیدے خو کاسب ضرورةً دے او د جزاء سزا مدار په کسب دے نه په خلق ؛ څکه په کسب کښې اراده د عبد لره دخله وی او په خلق کښې اراده د عبد کار نه کوی پدی وجه به دا قاتل په قتلِ عمد کښې قصاص کیږی او په قتل خطأ کښې به تاوانی کیږی د خپل کسب په وجه باندی.

﴿وَ الْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوْقُ اللهِ تَعَالىٰ﴾ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ لَا تَخْلِيْقًا وَ لَا اِكْتِسَابًا وَ مَبْنىٰ هٰذَا عَلىٰ اَنَّ الْمَوْتَ وُجُوْدِيٌّ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالىٰ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ وَ الْاَكْثَرُوْنَ عَلىٰ اَنَّهٗ عَدَمِيٌّ وَ مَعْنىٰ خَلَقَ الْمَوْتَ قَدَّرَهٗ. **ترجمه:** او مرګ قائم دے تر مړی پوری مخلوق د الله تعالیٰ دے نشته دے صنع د بنده دپاره پدیکښې نه د تخلیق په اعتبار او نه د اکتساب. او بنیاد د دی پدی خبره دے چې مرګ وجودی دے د وجه د دلیل د دی قول د الله تعالیٰ نه خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ او د اکثر رائی دا ده چې مرګ عدمی دے او د خَلَقَ الْمَوْتَ معنی ده قدر الموت.

تَشْرِيْح: قوله: و الموت قائم: ماتن رحمۃ اللہ علیہ د متولدات تذکره کوله چې دا په خلق او کسب د الله تعالیٰ سره دی بنده لره پدیکښې په هیڅ اعتبار سره دخله نشته نه خلقًا او نه کسبًا ، د معتزلو مذهب دا وو چې متولدات بخلق العبد وجود ته راځی. په دغه بنیاد باندی مرګ هم د متولداتُ نه دے ماتن رحمۃ اللہ علیہ په معتزلو باندی رد وکړو چې مرګ قائم بالمیت دے خو مخلوق د الله تعالیٰ دے فعل د عبد لره پکښې هیڅ قسم دخله نشته.

قوله: و مبنی هذا علی: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ تفصیل المقام دے او بیان د یو اختلاف دے. ماتن رحمۃ اللہ علیہ دعوی وکړه چې **«الموت قائم بالمیت»** د دی دعوی بنیاد پدی خبره دے چې موت وجودی دے ؛ څکه چې د موت دپاره قیام ثابت شو په یو محل پوری او قیام بالمحل د وجودی څیز راتلے شی

نه د عدمی. دلیل د دی خلقو دا دے چې الله تعالیٰ په سورة الملک کښې فرمائی: «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» پدی آیة کریمه کښې تعلق د «خلق» د مرګ ژوند دواړو سره ظاهر شوے دے او تعلق د خلق خو د وجودی څیز سره راځی لهذا موت وجودی شو لکه چې حیوة وجودی دے. خو د اکثر مشائخ رائی دا ده چې مرګ قائم بالمحل ندے چې میت دے ؛ ځکه چې مرګ عدمی دے او تقابل ئی د حیوة سره تقابل د عدم و الملکه دے او تعریف ئی دے «عدم الحیوة ما من شانه ان یکون حیا» او عدمی څیز هیڅ قسم محل ته محتاج نه وی ، دغه شان د موت اطلاق په عدم شوے دے لکه پدی قول د الله تعالیٰ کښې: {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا} ﴿البقرة: ٢٨﴾. د فریق اول چې کوم دلیل وو پدی خبره چې مرګ وجودی دے د هغې نه مشائخ جواب کوی چې د «خَلَقَ الْمَوْتَ» معنی ده «قدر الموت» ځکه خلق په معنی د تقدیر سره شائع ذائع دے. او تقدیر په نسبت د خلق سره عام دے د دی تعلقه د وجودی عدمی دواړو سره راتلے شی ؛ ځکه تقدیر تعلق تر ضدین سره لری لهذا وجودی هم مقدر کیدے شی او عدمی هم مقدر کیدے شی.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ اَجَلِ الْعَبْدِ

﴿وَ الْاَجَلُ وَاحِدٌ﴾ لَا كَمَا زَعَمَ الْكَعْبِيُّ اَنَّ لِلْمَقْتُوْلِ اَجَلَيْنِ الْقَتْلُ وَ الْمَوْتُ وَ اَنَّهُ لَوْ لَمْ يُقْتَلْ لَعَاشَ اِلٰى اَجَلِهِ الَّذِیْ هُوَ الْمَوْتُ ، وَلَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ اَنَّ لِلْحَيَوَانِ اَجَلًا طَبْعِيًّا وَ هُوَ وَقْتُ مَوْتِهِ بِتَحَلُّلِ رَطُوْبَتِهِ وَ اِنْطِفَاءِ حَرَارَتِهِ الْغَرِيْزِيَّتَيْنِ وَ اٰجَالًا اِخْتِرَامِيَّةً بِحَسَبِ الْاٰفَاتِ وَ الْاَمْرَاضِ. **ترجمه:** او اجل یو دے داسی نده لکه چې ګمان کوی کعبی چې د مقتول دپاره دوه اجله دی ، وژل او مرګ ، او دا چې که چرته دے نه وو قتل شوے نو ژوند به ئی تیر کړے وو تر خپل اجل هغه چې مرګ دے. او دا سی هم نده لکه چې ګمان کوی فلاسفه چې بیشکه د حیوان دپاره یو اجل طبعی دے چې هغه وخت د مرګ د ده دے په تحلیل کیدلو «سپړدیدلو» د رطوبت «نمی» د ده او په مړه کیدلو د حرارت «ګرمایش» د ده چې دا دواړه فطرةً ثابت دی ، او بل ئی اجل اختر امی «هنګامی ، ناساپې» دے په اعتبار د آفتونو او امراض سره دے.

تَشْرِيْح: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره دا مسئله ذکر کول دی چې اجل یو دے که متعدد کیدے شی ؟ ماتن رحمة الله علیه دعوی وکړه چې اجل یو دے متعدد کیدلے نه شی.

قوله: لا کما زعم الکعبی: غرض د شارح رحمة الله علیه مخالفین د دی دعوی ذکر کوی چې پدی مسئله کښې اختلاف دے دری مذاهب دی.

۱ـ ماتریدیه ، اشاعره ، جمهور معتزله وائی چې اجل د بنده یو دے البته ماتریدیه او اشاعره وائی چې په دغه اجل کښې یو سکنډ هم تقدیم تاخیر نه شی راتلے ، او معتزله وائی چې تقدیم پکښې جائز دے لکه مقتول چې د خپل اجل نه مخکښې مر شی دا مسئله په مخکښې متن کښې واضح شوه.

۲ـ بعض معتزله لکه **أبو القاسم بلخی المعروف بالکعبی المعتزلی** (قد مر ترجمته) وائی چې اجل دوه قسمه دے: یو قتل. دویم موت. فرق ئی دا دے چې قتل فعل العبد دے او موت فعل د الله تعالیٰ دے. اوس که بنده قتل نه شی ؛ نو د خپل اجلِ ثانی پوری چې موت دے ژوندے پاتی کیدے شی.

۲۔ فلاسفه وائي چې د هر ژوندي سر دپاره دوه نيټې دي. ۱۔ **اجل طبعي**. دا هغه اجل دے چې د حيوان په بدن کښې چې کوم پيدائشي او فطري رطوبت او حرارت دے هغه رطوبت زائل شي او حرارت مړ شي؛ ځکه چې حيوان کله پيدا شي؛ نو د ده دغه دواړه فطري قوتونه په طاقت او عروج کښې وي، ځکه خو دغه حيوان زر زر غټيږي او نُمو کوي، تر ديرش کالو پورې دغه قوتونه په ترقئ او عروج کښې وي. د ديرش کالو نه تر پنځوس کالو پورې دغه قوتونه په ځائے ولاړ وي، نه ترقي کوي او نه تنزُّل. د پنځوس کالو نه روسته دغه قوتونه په تنزُّل شي چې ورسره حيوان کمزورے کيږي کمزورے کيږي حتی چې دغه قوتونه ختم شي او حيوان هم مړ شي لکه په لالټين کښې چې تيل ختم شي او خود بخود مړ شي، وائي چې دا اجل طبعي تر يو سل شل کالو پورې کيدے شي.
۲۔ **اجل اخترامي**. دا هغه اجل دے چې ناساپه په هنګامي طور باندې حيوان ته د بيمارئ او آفت په وجه باندې راشي او حيوان د هغې سره ختم شي. لکه په لالټين کښې چې تيل وي خو د تيزې سيلئ يا پوکې په وجه مړ شي. ماتن رحمۃ اللہ علیہ په کعبي او فلاسفۀ باندې رد کوي او وائي «اَلْاَجَلُ وَاحِدٌ»

بَيَانُ أَنَّ الْحَرَامَ رِزْقٌ أَمْ لَا

﴿وَ الْحَرَامُ رِزْقٌ﴾ لِاَنَّ الرِّزْقَ اِسْمٌ لِمَا يَسُوْقُهُ اللهُ تَعَالىٰ اِلَى الْحَيَوَانِ فَيَاْكُلُهُ وَ ذٰلِكَ قَدْ يَكُوْنُ حَلَالًا وَ قَدْ يَكُوْنُ حَرَامًا، وَ هٰذَا اَوْلىٰ مِنْ تَفْسِيْرِهٖ بِمَا يَتَغَذّٰى بِهِ الْحَيَوَانُ لِخُلُوِّهٖ عَنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ اِلَى اللهِ تَعَالىٰ مَعَ اَنَّهٗ مُعْتَبَرٌ فِيْ مَفْهُوْمِ الرِّزْقِ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِاَنَّهُمْ فَسَّرُوْهُ تَارَةً بِمَمْلُوْكٍ يَاْكُلُهُ الْمَالِكُ، وَتَارَةً بِمَا لَا يُمْنَعُ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ وَ ذٰلِكَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا حَلَالًا، لٰكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْاَوَّلِ اَنْ لَا يَكُوْنَ مَاتَاْكُلُهُ الدَّوَابُّ رِزْقًا وَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ اَنَّ مَنْ اَكَلَ الْحَرَامَ طُوْلَ عُمْرِهٖ لَمْ يَرْزُقْهُ اللهُ تَعَالىٰ اَصْلًا، وَ مَبْنٰى هٰذَا الْاِخْتِلَافِ عَلٰى اَنَّ الْاِضَافَةَ اِلَى اللهِ تَعَالىٰ مُعْتَبَرَةٌ فِيْ مَعْنَى الرِّزْقِ، وَاَنَّهٗ لَا رَازِقَ اِلَّا اللهُ وَحْدَهٗ، وَاَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ عَلٰى اَكْلِ الْحَرَامِ وَ مَا يَكُوْنُ مُسْتَنَدًا اِلَى اللهِ تَعَالىٰ لَا يَكُوْنُ قَبِيْحًا وَ مُرْتَكِبُهٗ لَا يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ. وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِسُوْءِ مُبَاشَرَةِ اَسْبَابِهٖ بِاِخْتِيَارِهٖ. **ترجمه:** او حرام رزق دے؛ ځکه چې رزق نوم دے د هغه څه دپاره چې الله تَعَالىٰ ئې ورسوي حيوان ته چې هغه ئې وخوري او دا کله حلال وي او کله حرام وي. او دا تفسير اولی دے د دې تفسير نه چې رزق هغه شئ دے چې غذا حاصلوي پدې باندې حيوان؛ د وجه د خالي والي د دې تفسير د معنی د اضافت نه الله تَعَالىٰ ته، سره د دينه چې نسبت الله تَعَالىٰ معتبر دے په مفهوم د رزق کښې. او د معتزلو په نيز باندې حرام رزق ندے؛ ځکه چې دوی کله تفسير کوی د رزق چې دا مملوک دے چې خوري دې لره مالک، او کله ئې دا تفسير کوي چې دا هغه دے چې منع نه وي راغلې د فائده اغستلو نه په هغې سره او دا نه وي مګر حلال. ليکن لازميږي په دوی بنا په معنی اوله سره دا چې هغه څه چې اوخوري هغې لره ژندہ سر «حيوانات» هغه به رزق نه وي، او لازميږي پرې بنا په دواړو معنو دا چې هغه څوک چې اوخوري ټول عمر حرام؛ نو رزق ورنکړو هغه لره الله تَعَالىٰ. او بنياد د دې اختلاف پدې خبره دے چې د رزق په معنی کښې نسبت الله تَعَالىٰ ته معتبر دے، او دا چې نشته دے رازق مګر يو الله تَعَالىٰ، او دا چې بنده مستحق د ذم او عقاب ګرځي په خوړلو د حرامُ باندې. او کوم څيز چې منسوب الی الله وي هغه قبيح کيدلے نه شي، او کونکے د هغې مستحق د

ذم او عقاب نه شي کرځیدے ، او جواب دا دے چې دا د غلط استعمال د اسبابُ د وجه نه په اختیار خبل سره «مستحق د ذم او عقاب کرځی»

تَشْرِيْح: غرض د ماتن رحمه الله په دی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کول دی چې حرام رزق (۱) دے کنه ؟ دوه مذهبه دی: ۱ـ د اهل السنة والجماعة په نیز باندی حرام رزق دے.
۲ـ د معتزلوُ په نیز باندی حرام رزق ندے.

دلائل: د اهل السنة والجماعة دپاره دوه قسمه دلائل دی. «**عقلی ، نقلی**» ۱ـ عقلی دلیل "چې روسته ئی شارح رحمه الله ردًا علی المعتزله ذکر کوی" ئی دا دے چې که حرام رزق نه شی ؛ نو هغه خوک چې ټول عمر حرام اوخوری الله تَعَالیٰ هغه لره رزق ورنکړو یعنی د الله تَعَالیٰ مرزوق نه شو حلانکه الله تَعَالیٰ فرمائی: {**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِی الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا**} ﴿هود: ٦﴾ د دی آیت په رو سره هر زنده سر د الله تَعَالیٰ مرزوق او باری تَعَالیٰ ئی رازق دے. معلومه شوه چې حرام هم رزق دے چې دغه حیوان ته الله تَعَالیٰ ورکړے دے.
۲ـ دلیل نقلی: روایت د صفوان بن امیة رضی الله عنه دے چې یو ځل عمرو بن قرقرة د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ خواته حاضر شو او درخواست ئی وکړو چې: **يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّ اللهَ قَدْ كَتَبَ عَلَيَّ الشِّقْوَةَ فَمَا أُرَانِي أُرْزَقُ إِلَّا مِنْ دُفِّي بِكَفِّي ، فَأْذَنْ لِي فِي الْغِنَاءِ فِي غَيْرِ فَاحِشَةٍ ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لَا آذَنُ لَكَ ، وَلَا كَرَامَةَ ، وَلَا نُعْمَةَ عَيْنٍ ، كَذَبْتَ ، أَيْ عَدُوَّ اللهِ ، لَقَدْ رَزَقَكَ اللهُ طَيِّبًا حَلَالًا ، فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَكَ مِنْ حَلَالِهِ.** ﴿سنن ابن ماجه: ٢/ ٨٧١﴾ **ترجمه:** یا رسول الله! خما دپاره الله تَعَالیٰ بدبختی لیکلی ده پس څه نه وینم ځان لره چې رزق به میلاو شی ماته مګر د تنبل وهلو نه په لاس خبل باندی. پس ماته اجازت راکړه د داسی سندرو ویلو چې په فحش باندی نه وی مشتمل. پس او ویل ده ته رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ چې څه اجازت نه درکوم تاته او نه عزت او نه خوند د سترږو. ته دروغ وائی اے د الله تَعَالیٰ دشمنه بیشکه الله تَعَالیٰ تاته پاکیزه حلال رزق درکړے دے خو تا ترینه غوره کړو هغه چې حرام کړے دے الله تَعَالیٰ په تا باندی د رزق خبل نه په ځائے د هغه چې حلال کړے دے الله تَعَالیٰ تالره د حلال رزق نه.
محل د استشهاد «**مِنْ رِزْقِهِ**» قول د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے چې دا بیان د «**مَا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْكَ**» دے.
پدی حدیث سره ثابته شوه چې حرام هم رزق دے.
د معتزلوُ دپاره هم دوه قسمه دلائل دی. «**عقلی ، نقلی**» ۱ـ عقلی دلیل ئی دا دے چې په مفهوم د رزق کښې تمکین من الانتفاع ده یعنی رزق هغه ته وائی چې الله تَعَالیٰ پری چالره د فائده اغستلو قدرت او طاقت ورکړی ، اوس که حرام هم رزق شی ؛ نو الله تَعَالیٰ به په هغی باندی هم تمکین او قدرت ورکړی حلانکه حرام قبیح دے او تمکین علی القبیح قبیح وی. معلومه شوه چې حرام رزق ندے.
۲ـ دلائل نقلیه ئی نصوص قرآنی دی. چې په مختلف طریقو سره د هغی نه استدلال نیولے شی مثلاً:
۱ـ **كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللهِ** ﴿البقرة: ٦١﴾ په آیة کریمه کښې نسبت د رزق الله تَعَالیٰ ته شوے دے

---

(۱).. د رزق استعمال په دوه طریقو سره کیږی. ۱ـ **رَزْقٌ** بفتح الراء. صیغه د مصدر ده معنی لغوی ئی ده چا لره د هغه مخصوصه حصه ورکول.
۲ـ **رِزْقٌ** بکسر الرآء صیغه د اسم مصدر ده په معنی د مخصوص حصے باندی **قال الله تعالیٰ: وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ** ﴿الواقعة: ٨٢﴾.
وقال صاحب تاج العروس ﴿٢٥/ ٣٣٦﴾ **وقالَ بَعضهم: الرَّزْقُ بالفَتْح: المَصْدَرُ الحَقِيقِيُّ وبالكَسْرِ الاسْم.**

اوس که حرام رزق شی ؛ نو د دی نسبت به هم الله تَعَالیٰ ته معتبر شی «و الحرام لكونه قبيحًا لا يسند الى الله تَعَالیٰ فلا يكون الحرام رزقًا»

٢ـ **أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا** ﴿یونس: ٥٩﴾ طریقه د استدلال ظاهره ده چې الله تَعَالیٰ کافرو ته وائی: چې الله تَعَالیٰ تاسو ته کوم رزق رالیږلے دے تاسو د هغی نه څه حلال او حرام کرځوئ یعنی رزق خو صرف حلال دے او تاسو حرام ته هم رزق وائی.

٣ـ **وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ** ﴿البقرة: ٣﴾ د سورة بقره په اول کښې الله تَعَالیٰ د مؤمنانو پنځه صفات ذکر کړی دی او تعریف د متقیانُ ئی کړے دے ، یو په هغه صفاتُ د تعریف کښې دا دے چې دوی ته مونږه کوم رزق ورکړے دے هغه د الله تَعَالیٰ په لاره کښې خرچ کوی. او دا خبره یقینی ده چې باعث د مدح او تعریف انفاق د حلال دے نه د حرام پس معلومه شوه چې حرام رزق نه دے.

جوابات: د دلیل عقلی د معتزلؤ نه جواب دا دے چې مخکښې دا تیر شوی دی چې خلق او تمکین القبیح قبیح ندے ؛ «**لانه لا يقبح من الله تَعَالیٰ شيء و لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**» بلکه کسب القبیح قبیح دے او کسب ئی عبد کوی. د اول دلیل نقلی نه جواب دا دے چې نسبت د رزق الله ته په «**مِنْ رِزْقِ اللهِ**» کښې تعظیمًا و تشریفًا دے **کما فی ناقة الله ، و بیت الله**. د دویم دلیل نقلی نه جواب دا دے چې د **فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا** آیت مطلب دا دے چې الله تَعَالیٰ کافرانو ته وائی چې ما چې کوم رزق تاسو ته درکړے دے ؛ نو تاسو پکښې د خپل طرف نه د حلال نه حرام او د حرام نه حلال مه جوړوئ ، دا مطلب نه دے چې حرام رزق ندے. د دریم دلیل نقلی نه ئی جواب دا دے چې د حلال مال په خرچ کولو باندی تعریف او مدح د دلیل خارجی په بنیاد ده هغه دا چې حلال مال خرچ کول موجب د ثواب کرځی نه چې حرام ، خو دا پدی دلیل نه کرځی چې کنی حرام رزق ندے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه:

﴿١﴾.. د رزق دپاره به دوه تعریفه د اهل السنة والجماعة رانقل کړی «**لان الرزق اسم**» سره. ﴿٢﴾.. د معتزلؤ مذهب او د هغوی تعریفین د رزق به ذکر کړی «**و عند المعتزلة**» سره. ﴿٣﴾.. رد به اوکړی په تعریفین د معتزلؤ باندی «**لكن يلزم**» سره. ﴿٤﴾.. څه مقدمات د معتزلؤ او وجه د اختلاف بین الفریقین به ذکر کړی «**و مبنى هذا الاختلاف**» سره. ﴿٥﴾.. رد به اوکړی په دعوی د معتزلؤ باندی «**و الجواب أن ذلك**» سره.

قوله: لان الرزق اسم: ١ـ د بیان الاختلاف نه پس شارح رحمة الله عليه د اهل السنة والجماعة د طرف نه دوه داسی تفسیره د رزق نقل کوی چې حرام او حلال دواړو ته شامل شی. او د معتزله د طرف نه به هم داسی دوه تفسیره د رزق نقل کړی چې صرف حلال ته شاملیږی نه چې حرامُ ته. حاصل د اهل السنة والجماعة د تفسیر دا دے چې جمهور اشاعره د رزق تعریف کوی: «**مايَسُوقُهُ اللهُ تَعَالیٰ الى الحيوان فَيَأْكُلَهُ**» هغه چې ورکړی الله تَعَالیٰ هغی لره یو حیوان ته چې فائده واخلی حیوان په هغی سره. د «**فیاکله**» معنی ده فائده اغستل. او فائده د حرام او حلال دواړو نه اغستے کیږی. او بعض نور اشاعره تعریف کوی په «**ما يَتَغَذّٰى به الحَيَوَان**» سره ، او حیوان غذا په حلال او حرام دواړو سره حاصلوی. خو شارح رحمة الله عليه پدی دویم تعریف رد وکړو چې دا تعریف خه ندے ؛ ځکه د رزق په معنی کښې نسبت الله تَعَالیٰ ته معتبر دے او پدی تعریف کښې نشته.

قوله: و عند المعتزلة: ٢ـ د دی بر خلاف معتزله حرام ته رزق نه وائی ؛ نو کله د رزق تعریف کوی په «**مَمْلُوْکٌ يَأْكُلَهُ المَالِکُ**» سره ، بنا پدی تعریف سره رزق به صرف حلال ته ویلے شی ؛ ځکه چې «**مَمْلُوْکٌ**» بمعنیٰ «**المَجْعُوْلُ مِلْكًا**» دے او د هر مجعول دپاره لابدی وی د جاعل نه او جاعل ندے مګر الله تَعَالیٰ ؛ ځکه دا خبره اتفاق ده بیننا و بین المعتزلة چې د رزق په معنی کښې به نسبت الله تَعَالیٰ ته ضرور وی ، اوس د «**مَمْلُوْکٌ يَأْكُلَهُ المَالِکُ**» معنی دا شوه چې رزق هغه شئ دے چې الله تَعَالیٰ چا لره د هغې مالک وګرځوی د خوراک دپاره ، او الله تَعَالیٰ چا لره مالک ګرځول إذن شرعی دے من جانب الله تَعَالیٰ پس معلومه شوه چې رزق هر هغه شئ دے چې شریعت د هغې نه د انتفاع اغستلو اجازت ورکړے وی او شریعت د حرامُ نه د انتفاع اغستلو اجازت چاته هم ندے ورکړے. لهذا حرام رزق نه شو. او کله تعریف کوی وائی: «**مَا لَا يُمْنَعُ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ**» یعنی رزق هر هغه شئ دے چې د هغې نه د فائدے اغستلو نه الله تَعَالیٰ منع نه وی کړی ، او دا ظاهره ده چې حرام داسی شئ دے چې الله تَعَالیٰ د هغې نه د فائدے اغستلو منع کړی ده. معلومه شوه چې بنا بر تعریف ثانی هم حرام رزق نه شی کیدے.

قوله: لکن یلزم علی الاول: ٣ـ د معتزلؤ په دواړو تفسیرونو د رزق باندی رد او اعتراض کوی. د معتزلؤ اولنے تعریف «**مَمْلُوْکٌ يَأْكُلَهُ المَالِکُ**» صحیح ندے ؛ ځکه که دا تعریف صحیح شی ؛ نو لازم به شی دا چې خومره زنده سر او ښاروی «**دواب**» چې څه خوری هغه به رزق نه وی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» منصوص دے چې په مخ د زمکه خومره حیوانات دی هغه ټول د الله تَعَالیٰ مرزوق دی الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ فرمائی: **وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا** ﴿هود: ٦﴾ «**دلیل الملازمة**» دا دے چې زنده سر رزق خوری خو مِلک د رزق هغوی نه لری. لهذا اول تفسیر د رزق صحیح نه شو.

قوله: وعلی الوجهین ان من اکل الحرام: د معتزلؤ په دواړو تفسیرونو باندی اعتراض کوی چې که د معتزلؤ دواړه تعریفونه صحیح شی ؛ نو لازم به شی دا چې هغه څوک چې ټول عمر حرام خوري اوکړی الله تَعَالیٰ ده ته رزق ورنکړو او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل بطلان التالی کما مرَّ** {**وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا**} ﴿هود: ٦﴾» «**دلیل الملازمة**» دا دے چې مثلا یو ماشوم پیدا شو او سمدس هغه له اولا خوراک حرام شوده یا بل څه حرامه غِذا ورکړے شوه او بیا دغه ماشوم مړ شو ؛ نو ده ټول عمر حرام او خواړه او حرام خو رزق ندے عند المعتزلة ؛ نو الله تَعَالیٰ دغه ماشوم له هډو رزق ورنکړو.

قوله: و مبنی هذاالاختلاف: ٤ـ دا اختلاف بین الفریقین په درې مقدماتُ باندی بنا دے چې معتزله د دغو مقدماتُ نه دا نتیجه را اوباسی چې حرام رزق ندے. هغه مقدمات شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړی دی چې دا دی. ١ـ **مقدمه:** د رزق په مفهوم کښې نسبت الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ ته معتبر دے یعنی **لا رازق الا الله وحده**. ٢ـ **مقدمه:** حرام خور په دنیا کښې مستحق د ذم او په آخرت کښې مستحق د عذاب دے (دا دواړه مقدمی اتفاقی دی عند اهل السنة والجماعة و المعتزلة». ٣ـ **مقدمه:** دا ده چې کوم شئ چې منسوب الی الله وی هغه قبیح کیدلے نه شی او نه مرتکب د هغې مستحق د ذم فی الدنیا او عقاب فی الآخرة ګرځیدلے شی. (دا مقدمه مختلفةٌ فیها ده بین اهل السنة والجماعة

والمعتزلة اهل السنة والجماعة د دی انکار کوی او معتزله د دی قائل دی) اوس معتزله وائی چې حرام رزق نه دے؛ ولی که حرام رزق شی؛ نو په مفهوم د رزق کښې الله تَعَالیٰ ته نسبت معتبر دے لهذا حرام به هم منسوب الی الله وی په حکم د مقدمه اولی باندی. او کوم څیز چې الله تَعَالیٰ ته منسوب وی هغه قبیح نه شی کیدے او نه ئې مرتکب مستحق د ذم او عقاب گرځیدلے شی لهذا رزقِ حرام هم قبیح نه شو او نه ئې مرتکب مستحق د ذم او عقاب کیدے شی په حکم د مقدمه ثالثه باندی. او دا دواړه خبری «عدم قبح د حرام، او مرتکب ئې مستحق د ذم او عقاب نه گرځیدل» باطل دی په حکم د مقدمه ثانیه باندی. اوس دا باطل ولی لازم شو؛ ځکه چې تاسو حرام ته رزق وائی، پس معلومه شوه چې حرام رزق نه دے او دغه د معتزلو دعوی ده.

قوله: والجواب ان ذلک: دـ اهل السنة و الجماعة معتزلو ته جواب ورکوی چې ستاسو دا عقیده چې که حرام رزق شی؛ نو نسبت به ئې الله تَعَالیٰ ته صحیح نه شی او نه به ئې مرتکب مستحق د ذم او عقاب وگرځی باطله ده؛ ځکه چې د الله تَعَالیٰ هیڅ قسم فعل قبیح نه شی کیدلے دا قباحت چې پکښې راځی؛ نو دا د عبد د سوء مباشرت د وجه نه راځی پدی شان چې بنده د حصولِ رزق مشروع او جائز ذرائع په خپل اختیار سره ترک کړی او په ناجائز طریقے سره ئې حاصل کړی لکه څنګه چې د ابن ماجه په روایت کښې مخکښې ثابته شوه چې نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ عمرو بن قرة ته او ویل: «**لَقَدْ رَزَقَكَ اللهُ طَيِّبًا حَلَالًا، فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَكَ مِنْ حَلَالِهِ.**»

﴿**وَ كُلٌّ يَسْتَوْفِي رِزْقَ نَفْسِهٖ حَلَالًا كَانَ اَوْ حَرَامًا**﴾ **لِحُصُوْلِ التَّغَذِّيْ بِهِمَا جَمِيْعًا وَ لَا يُتَصَوَّرُ اَنْ لَّا يَاْكُلَ اِنْسَانٌ رِزْقَهٗ اَوْ يَاْكُلَ غَيْرُهٗ رِزْقَهٗ لِاَنَّ مَا قَدَّرَ اللهُ تَعَالٰى غِذَاءَ شَخْصٍ يَجِبُ اَنْ يَّاْكُلَهٗ وَ يَمْتَنِعُ اَنْ يَّاْكُلَ غَيْرُهٗ وَ اَمَّا بِمَعْنَى الْمِلْكِ فَلَا يَمْتَنِعُ.** **ترجمه:** او هر یو کس پوره کوی رزق د ځان خپل حلال وی او که حرام وی؛ د وجه د حصول د غذا حاصلولو نه په دواړو باندی په جمع سره، او نه متصور کیږی دا چې انسان خپل رزق ونه خوری او نه دا چې بل څوک اوخوری رزق د ده؛ ځکه چې هغه چې مقرر کړی ده الله تَعَالیٰ غذا د یو شخص پس واجبه ده چې اوخوری هغی لره، او ممنوع ده چې اوخوری هغی لره بل څوک، او هر چې «رزق» په معنی د مِلک سره دے؛ نو دا نده ممنوع.

تَشْرِيْحُ: قوله: وَ كُلٌّ يَسْتَوْفِي: غرض د ماتن رحمة الله علیه د مخکښې مسئلے متعلق یوه بله مسئله ذکر کوی چې یو کس د بل رزق خوړلے شی کنه؟ د اهل السنة والجماعة مسلک دا دے چې د هر انسان دپاره چې څومره رزق مقدر دے هغه به خپل رزق پوره کوی که حلال وی او که حرام وی؛ ځکه پدی دواړو باندی غذا حاصلیږی. **اَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوْتَ حَتّٰى تَسْتَكْمِلَ اَجَلَهَا وَتَسْتَوْعِبَ رِزْقَهَا.**

قوله: و لا يتصور ان ياكل: یعنی دا نه شی کیدے چې یو کس د بل رزق استعمال کړی یا بل کس د ده رزق اوخوری بلکه هر کس به خپل رزق خوری د یو کس دپاره د بل رزق خوړل محال او ممتنع دی دا د اهل السنة والجماعة د تعریف او رائی موافق مسئله شوه. باقی شو معتزله؛ نو...

قوله: و أما بمعنى الملک: یعنی که د معتزلو تعریف واخلو «**مملوک ياكله المالک**» دے؛ نو بنا پدی یو کس د بل رزق په کثرت سره خوړلے شی؛ ځکه دا مشاهده ده چې دوست، میلمه، رشته دار، غاصب، غل وغیره د بل مملوک خوری. لهذا دغه تعریف د معتزلو صحیح نه شو.

مَسْئَلَةُ الْاِهْتِدَآءِ وَالضَّلَالَةِ

﴿وَاللهُ تَعَالٰى يُضِلُّ مَنْ يَّشَآءُ وَ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَآءُ﴾ بِمَعْنٰى خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَ الْاِهْتِدَآءِ لِاَنَّهُ الْخَالِقُ وَحْدَهُ، وَفِى التَّقْيِيْدِ بِالْمَشِيَّةِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنْ لَّيْسَ الْمُرَادُ بِالْهِدَايَةِ بَيَانُ طَرِيْقِ الْحَقِّ لِاَنَّهُ عَامٌّ فِىْ حَقِّ الْكُلِّ، وَ لَا الْاِضْلَالُ عِبَارَةٌ عَنْ وِّجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا اَوْ تَسْمِيَتِهٖ ضَالًّا اِذْ لَا مَعْنٰى لِتَعْلِيْقِ ذٰلِكَ بِمَشِيَّتِهٖ تَعَالٰى، نَعَمْ قَدْ تُضَافُ الْهِدَايَةُ اِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجَازًا بِطَرِيْقِ التَّسْبِيْبِ كَمَا يُسْنَدُ اِلَى الْقُرْاٰنِ. وَ قَدْ يُسْنَدُ الْاِضْلَالُ اِلَى الشَّيْطَانِ مَجَازًا كَمَا يُسْنَدُ اِلَى الْاَصْنَامِ. ثُمَّ الْمَذْكُوْرُ فِىْ كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَنَا خَلْقُ الْاِهْتِدَاءِ وَ مِثْلُ هَدَاهُ اللهُ فَلَمْ يَهْتَدِ مَجَازٌ عَنِ الدَّلَالَةِ وَالدَّعْوَةِ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَيَانُ طَرِيْقِ الصَّوَابِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّكَ لَا تَهْدِىْ مَنْ اَحْبَبْتَ، وَ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِىْ. مَعَ اَنَّهُ بَيَّنَ الطَّرِيْقَ وَ دَعَاهُمْ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ. وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَ عِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ سَوَاءٌ حَصَلَ الْوُصُوْلُ اَوْ لَمْ يَحْصُلْ. **ترجمه:** او الله تَعَالٰی گمراه کوی چالره ئی چې خوښه شی او په سمه لاره کوی چالره ئی چې خوښه شی. په معنی د خلق الضلالة او خلق الاهتدآء سره؛ ځکه چې یواځې الله تَعَالٰی خالق دے. او په قید د مشیت سره اشاره ده دیته چې ندے مراد په هدایت سره بیان د لارے حقے؛ ځکه چې هغه د ټولو په حق کښې عام دے، او نه اضلال عبارت دے د موندلو د بنده نه گمراه یا د نوم ایښودلو نه بنده لره ضال؛ ځکه چې نشته دے معنی د تعلیق د دی په مشیت د الله تَعَالٰی پورې، آو کله نسبت د هدایت کیږی نبی عَلَيْهِ السَّلَام ته مجازًا د سبب کیدلو په طریقه باندی لکه چې نسبت کیږ ، د هدایت قرآن ته، او کله نسبت د ضلالت کیږی شیطان ته مجازا لکه چې نسبت کیږی د ضلالت بوتانو ته، بیا مذکور په کلام د مشائخ کښې دا ده چې هدایت زمونږه په نیز باندی پیدا کول د هدایت دی، او په مثل د «هَدَاهُ اللهُ فَلَمْ يَهْتَدِ» کښې مجازا دلالت او دعوت الی الاهتدآء مراد دے. او د معتزلو په نیز باندی هدایت بیان د حقے لارے دے، او دا معنی باطل ده؛ د وجه د قول د الله تَعَالٰی نه چې «اِنَّكَ لَا تَهْدِىْ مَنْ اَحْبَبْتَ» او د وجه د قول د رسول عَلَيْهِ السَّلَام نه چې: «اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِىْ» سره د دینه چې رسول عَلَيْهِ السَّلَام خو بیان د حقے لارے کړے وو او رابلل ئی وو خلق هدایت ته، او مشهوره دا ده چې هدایت په نیز د معتزلو باندی هغه خودنه ده چې رسونکی ده مطلوب ته، او زمونږه په نیز باندی هدایت خودنه د هغه لارے ده چې رسونکی ده مطلوب ته برابره خبره ده که رسول وشو او که ونه شو.

تَشْرِيْح: قوله: والله يضل: غرض د ماتن رَحِمَهُ الله عَلَيْه پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته وائی «مَسْئَلَةُ الْاِهْتِدَآءِ وَ الضَّلَالَةِ» د اهل السنة والجماعة او د معتزلو پدی خبره اتفاق دے چې د هدایت نسبت الله تَعَالٰی ته جائز دے چې مونږه او وایو چې الله تَعَالٰی ورته هدایت وکړو، خو د ضلالت نسبت الله تَعَالٰی ته صحیح دے که نه، یعنی مونږه داسی ویلے شو چې الله تَعَالٰی گمراه کړو؟ په مسئله کښې اختلاف دے د اهل السنة والجماعة رائی دا ده چې الله تَعَالٰی ته نسبت د ضلالت صحیح دے څنګه چې د هدایت نسبت صحیح دے پدی معنی چې الله تَعَالٰی خلق د هدایت او ضلالت په بنده کښې کوی. او معتزله وائی چې د ضلالت نسبت الله تَعَالٰی ته صحیح ندے په اعتبار د خلق سره؛ ځکه ضلالت قبیح دے او نسبت د قبیح الله تَعَالٰی صحیح ندے. ماتن رَحِمَهُ الله عَلَيْه رد وکړو په معتزلو باندی چې «وَاللهُ تَعَالٰى يُضِلُّ مَنْ يَّشَآءُ»

أغراضُ الشارحِ رحمه الله: ﴿١﴾.. معنی د هدایت او ضلالت به اوکړی مطابق د رائی د اهل السنة والجماعة ، د لغوی دلیل به ذکر کړی او رد به وکړی په معنی د معتزلو باندی «**بمعنی خلق الضلالة**» سره. ﴿٢﴾.. دفع د سوال به وکړی «**نعم قد تضاف**» سره. ﴿٣﴾.. اختلاف د فریقین به ذکر کړی په باب د کلام کښې «**ثم المذکور فی کلام المشائخ**» سره. ﴿٤﴾.. اختلاف د فریقین به ذکر کړی په باب د تفسیر کښې «**و المشهور ان الهدایة**» سره.

قوله: بمعنی خلق الضلالة: ١ـ حاصل دا دے چې د اهل السنة والجماعة په نیز باندی د اضلال او اهتدآء معنی ده «**خلق الضلالة والاهتدآء**» یعنی په بنده کښې پیدا کول د ګمراهئ او معصیت ، او پیدا کول د هدایت او طاعت پدی معنی سره چې د الله تعالیٰ خوښه ده په چا کښې هدایت او طاعت پیدا کوی او که او غواړی نو ضلالت او معصیت پکښې پیدا کوی ؛ ځکه خالقیت د الله تعالیٰ صفت خاصه دے او د خالق نه څوک تپوس نه شی کولے چې دا ولې.

قوله: و فی التقیید بالمشیة: غرض د شارح رحمه الله پدی عبارت سره رد کول دی په معتزلو باندی چې د معتزلو په نیز باندی د هدایت ، طاعت او ضلالت ، معصیت خالق الله تعالیٰ ندے ؛ ځکه که الله تعالیٰ خالق د هدایت او ضلالت شی په بنده کښې ؛ نو دوه نقصانه به راشی. ١ـ ضلالت او معصیت قبیح فعل دے او نسبت د قبح الله تعالیٰ ته صحیح نه دے. ٢ـ که الله تعالیٰ خالق د هدایت او ضلالت شی په بنده کښې ؛ نو بنده به مستحق د مدح ، ثواب او ذم ، عقاب ونه ګرځی او دا باطل ده ؛ ځکه هدایت او ضلالت خو په خلق د الله تعالیٰ سره په بنده کښې موجود شو د بنده په خلق او قدرت سره موجود نه شو ، حالانکه مدار د استحقاق المدح و الذم و الثواب و العقاب قدرت او اختیار د عبد دے لهذا دوی وائی چې د هدایت معنی خلق الاهتدآء. او د ضلالت معنی خلق الاضلال نده بلکه د هدایت معنی ده «**بیان طریق الحق**» بیان د سمے لارے کول. او د ضلالت معنی ده «**وجدان العبد ضالا یا تسمیة العبد ضالا**» موندل بنده لره ګمراه ، یا نوم ورکول بنده ته د ګمراه. شارح رحمه الله رد کوی په معتزلو باندی چې د هدایت او ضلالت سره په کتاب الله کښې لفظ د «**مشیت**» مستعمل دے یعنی هدایت او ضلالت مقیّد دے په قید د «**من یشآء**» باندی. پدیکښې دی طرف ته اشاره ده چې د هدایت معنی «**بیان طریق الحق**» نده ؛ ځکه چې د سمے لارے بیان او دعوت الله تعالیٰ هر چا ته ور کړے دے برابره ده که مؤمن دے او که کافر دے لکه څنګه چې نصوص قرآنی د دی شاهد دی الله تعالیٰ فرمائی: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ** ﴿البقرة: ٢١﴾ بلکه د سورت یونس په آیت کښې تصریح ده د دی خبری چې دعوت د الله تعالیٰ عام دے او هدایت ئی موقوف دے په مشیت پورې فرمائی: **وَاللَّهُ يَدْعُوٓا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴿یونس: ٢٥﴾ ؛ لهذا د هدایت متعلق کول د مشیت سره څه معنی نه لری. دغه شان د ضلالت دغه معنی نده کومه چې معتزلو اغستی ده چې «**وجدان العبد یا تسمیة العبد ضالا**» ؛ ځکه چې د دی معنی سره هم د مشیت څه تعلق نشته بلکه یو عبث قید ښکاری ؛ ځکه د «**وجدان**» معنی علم ده او الله تعالیٰ بلا **شبهة بغیر** د مشیته په هر شئ باندی عالم دے. دغه شان چا لره «**ضال**» نوم ورکول که په مشیت پورې متعلق شی ؛ نو د دی مطلب به دا شی چې چا لره نوم ایخودل موقوف دی صرف په مشیت د

باری تَعَالیٰ پوری، په نوم ایخودو کښې به د مُسمّیٰ د وصف هیڅ قسم لحاظ نه وی لهٰذا که د الله تَعَالیٰ خوخه شی؛ نو نیکو کار لره به هم ضال نوم کیخودل صحیح وی او دا باطل ده.

قوله: نعم قد تُضاف الهداية: ۲ـ دفع د سوال ده چې واردیږی د معتزلو د طرف نه چې د هدایت معنی «**خلق الاهتداء**» او د ضلالت معنی «**خلق الضلالة**» صحیح نده؛ ځکه که دا معنی صحیح شي نو بیا پکار وه چې د هدایت نسبت نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته نه کیدے او نه د ضلالت نسبت شیطان ته کیدے او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دليل بطلان التالى**» دا دے چې دا دواړه نسبتونه په کتاب الله او شریعت مطهره کښې مرارًا ثابت دی بطور نمونه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته الله تَعَالیٰ فرمائی: ﴿**وَإِنَّكَ لَتَهْدِيْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ «الشورى: ۵۲» دغه شان شیطان وائی: ﴿**وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ**﴾ «النساء: ۱۱۹» «**دليل الملازمة**» دا دے چې نسبت د خلق خو نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او بل طرف ته شیطان **عليه اللعنة** ته ندے صحیح؛ ځکه تاسو وائی چې خالق د هر څه الله تَعَالیٰ دے؟

جواب: نسبت د هدایت رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته او نسبت د ضلالت د شیطان ته مجازًا دے **من قبيل اسناد الفعل الى السبب** پدی شان چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ سبب دے دپاره د هدایت پیدا کیدلو په بندګانو کښې، او شیطان سبب د ضلالت پیدا کیدلو دے په بندګانو کښې. **سوال:** داسې شوی ده چې مجازا د یو فعل نسبت سبب ته شوے وی؟ **جواب:** شارح رحمه الله عليه وائی: «**كما يسند الى القرآن**» د هدایت نسبت قرآن ته شوے دے الله تَعَالیٰ فرمائی: ﴿**إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ أَقْوَمُ**﴾ «الإسراء: ۹» او د ضلالت نسبت بوتانو «**أَصْنَامُ**» ته شوے دے پدی آیت کریمه کښې: ﴿**رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ**﴾ «إبراهيم: ۳۶» پدی دواړو ځایونو کښې نسبت د هدایت او ضلالت په اجماع د فریقین مجاز دے؛ نو رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته د هدایت نسبت او شیطان ته د ضلالت نسبت هم مجازی شو.

قوله: ثم المذكور فى كلام المشائخ: ۳ـ اختلاف د فریقین ذکر کوی په باب د علم کلام کښې. چې په باب د کلام کښې د اهل السنة والجماعة او معتزلو اختلاف په معنی د هدایت کښې هم دغه دے چې بره ذکر شو چې زمونږه مشائخ فرمائی چې هدایت په معنی د «**خلق الاهتداء**» سره دے؛ نو د اضلال معنی به «**خلق الضلالة**» وی. معتزله د دی معنی نه انکار کوی بلکه هغوی وائی چې د هدایت معنی «**بيان طريق الحق**» ده.

قوله: و مثل هداه الله فلم يهتدِ: غرض د شارح رحمه الله عليه دفع د اعتراض ده چې واردیږی د جانب د معتزلو نه په اهل السنة والجماعة باندی. چې د هدایت په معنی د «**خلق الاهتداء**» سره صحیح نده «**دعوى**» ولی که دا معنی صحیح وه؛ نو نه به واقع کیدے تخلف د هدایت د اهتداء نه (یعنی داسی به نه کیدے چې الله تَعَالیٰ خلق الاهتداء وکړی او هدایت نه موجودیږی) **لكن التالى باطل فالمقدم مثله.** «**دليل بطلان التالى**» یعنی تخلف د هدایت د اهتداء نه ثابت دے خلق وائی: «**هَدَاهُ اللهُ فَلَمْ يَهْتَدِ**» معنی به داشی «چې الله پکښې هدایت پیدا کړو خو اهتداء ورته حاصل نه شوه» اوس داسی خوګ دی چې الله تَعَالیٰ ورته هدایت وکړو او په هغوی کښې هدایت موجود نه شو؟ قرآن کریم د ثمودیانو په باره کښې فرمائی: ﴿**وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ**﴾ «فصلت: ۱۷» **ترجمه:** هر چې ثمودیان دی پس مونږه هغوی ته هدایت وکړو او هغوی غوره کړو روندوالے «ګمراهی» په هدایت باندی. **پس معلوم شوه**

چې د هدایت معنی «خلق الاهتدآء» صحیح نده. «دلیل الملازمة» ظاهر دے چې د الله تَعَالیٰ په افعالُ کښې تخلف د مفعول د فعل نه راتلے نه شي ؟ جواب: دا اعتراض ستاسو په ځائے وو خو که دلته د هدایت معنی حقیقي مراده وه ، خو په داسې مواضعُ کښې د هدایت معنی مجازیٰ اغستے شي چې «اِرَآئَة الطریق» ده یا «اَلدَّعْوَةُ الی الطریق الْحَق» ده. چې په دې دوارو معنو کښې وصول ضروري ندے چې تخلف راشي. بیا چونکه دا مجاز مرسل دے او علاقه پکښې د سببیت مسببیت ده پدې شان چې ذکر د مسبب «هدایت بمعنی خلق الاهتدآء» شوے دے او مراد ترینه سبب «اِرائة الطریق ، الدعوة الی طریق الحق» دے. او داهلِ عربُ په محاوراتُ کښې بلکه په کتاب الله کښې داسې استعمال شائع ذائع دے کما قال الله تَعَالیٰ: وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ رِزْقٍ ﴿الجاثیة: ٥﴾ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَآءِ رِزْقًا ﴿غافر: ١٣﴾ دلته ذکر د «مسبب» رزق دے او مراد ترینه «سبب» باران دے.

قوله: و عند المعتزلة: شارح رحمة الله عليه په باب د کلام کښې عند المعتزلة معنی د هدایت ذکر کوي او په هغې باندې رد کوي. معتزله معنی د هدایت کوي «بیان طریق الحق» یعنی د حق لارے بیان او دعوت ورکول. شارح رحمة الله عليه فرمائي: «و هو باطلٌ لقوله تَعَالیٰ» حاصل دا دے چې د هدایت دا معنی او مفهوم اغستل باطل دی مِنْ وَجْهَيْن. ۱ـ که د هدایت معنی «بیان طریق الحق» شي (چې دا فرضِ مَنْصَبِيْ د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ دے) ؛ نو الله تَعَالیٰ به نفي د هدایت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه نه کولے او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دلیل بطلان التالي» منصوصي دے چې الله تَعَالیٰ نفي د هدایت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه کړې ده فرمائي: إِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ أَحْبَبْتَ ﴿القصص: ٥٦﴾ د دې آیت نه دا معلومه شوه چې د هدایت معنی «بیان طریق الحق» نده. «دلیل الملازمة» دا دے چې «بیان طریق الحق» د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرضِ منصبي دے پکار ده چې د دې نفي د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه الله تَعَالیٰ نه کولے. ۲ـ دا چې که د هدایت معنی «بیان طریق الحق» شي ؛ نو نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ به د قوم دپاره د هدایت دعآء نه کولے لکن التالي باطل فالمقدم مثله. «دلیل بطلان التالي» منصوصي دے کله چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ طائف والؤ ته دعوت ورکړو او هغوی د منلو په ځائے هغه ته تکلیف ورسولو ؛ نو په واپسئ کښې هغه دعاء وکړه چې «اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ» «دلیل الملازمة» دا دے چې که هدایت په معنی د «بیان طریق الحق» شي ؛ نو بیان طریق الحق خو رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ کړے وو لهٰذا دا دعآء به صحیح نه شي بلکه تحصیل د حاصل به شي. البته چې د هدایت معنی «خلق الاهتدآء» وکړو ؛ نو اوس هیڅ قسم اعتراض نه راځي ؛ ځکه د آیت معنی به دا شي چې ته خلق الاهتدآء نه شي کولے په هغه چا کښې چې ستا خوښ وي ؛ ځکه ستا کار «ارائة الطریق» دے او دا معنی صحیح ده. او د «اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ» دعآء مقصد به دا شي چې یا الله ځما کار ارائة الطریق وو هغه ما وکړو اوس ته خلق الاهتدآء پدې قوم کښې وکړه ؛ ځکه چې دوی نه پوهیږي.

قوله: و المشهور انّ الهِدَايَة: ٤ـ اختلاف د فریقین ذکر کوي په باب د تفسیر کښې. عام مفسرین د قرآن کریم د سورة بقره په دویم آیت «هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ» کښې د هدایت معنی په نیز د معتزلؤ ذکر کوي «اَلدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ» یعنی هغه خودنه چې رسونکې ده مطلوب ته. او د اهل السنة و الجماعة په نیز د هدایت معنی ده «اَلدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ» یعنی خودنه د هغه لارے

کول چې په هغې سره رسيدل کيږي مطلوب ته لکه د ثموديانو په باره کښې الله تعالى فرمائي: **وَأَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى** ﴿فصلت: ١٧﴾. يعنى ثموديانو ته حقه لاره خودلے شوى وه خو هغوى قبوله نکړه او ضلالت ئې غوره کړو. د دواړو معنو فرق ظاهر دے پدى شان چې په اوله معنى کښې ايصال بالفعل دے چې مستلزم دے وصول بالفعل لره ، يعنى د معتزلؤ په معنى کښې حق ته رسيدل لازم دى. او د اهل السنة والجماعة په معنى کښې وصول الى المطلوب لازم ندے بلکه که وشو او که ونه شو. محسوسى مثال داسى دے چې مثلا يو کس بل ته او وائى مدرسه کوم خائے ده؟ هغه ئې د لاس نه ونيسى او مدرسے ته ئې دننه کړى دا «**الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ**» شو. او که ئې ورته او ويل: چې پدى لار به داسى لاړ شې مخکښې مدرسه ده. دا «**الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ**» دے ، اوس ممکنه ده چې دغه کس په دغه لار کښې خطأ شى او مطلوب ته رسيدل ونه شى.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ

﴿**وَ مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدُ فَلَيْسَ ذٰلِکَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللهِ تَعَالٰى**﴾ **وَ اِلَّا لَمَا خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيْرَ الْمُعَذَّبَ فِى الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ ، وَلَمَا كَانَ لَهُ اِمْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَ اِسْتِحْقَاقُ شُكْرٍ فِى الْهِدَايَةِ وَ اِفَاضَةِ اَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ ؛ لِكَوْنِهَا اَدَآءً لِلْوَاجِبِ ، وَ لَمَا كَانَ اِمْتِنَانُهُ عَلَى النَّبِيِّ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فَوْقَ اِمْتِنَانِهِ عَلٰى اَبِىْ جَهْلٍ لَعَنَهُ اللهُ تَعَالٰى ؛ اِذْ فَعَلَ بِكُلٍّ مِنْهُمَا بِغَايَةِ مَقْدُوْرِهِ مِنَ الْاَصْلَحِ لَهُ ، وَ لَمَا كَانَ لِسُوَالِ الْعِصْمَةِ وَ التَّوْفِيْقِ وَ كَشْفِ الضَّرَّآءِ وَ الْبَسْطِ فِى الْخِصْبِ وَ الرَّخَاءِ مَعْنًى ؛ لِاَنَّ مَالَمْ يَفْعَلْ فِىْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ لَّهُ يَجِبُ عَلَى اللهِ تَرْكُهَا ، وَلَمَا بَقِىَ فِىْ قُدْرَةِ اللهِ تَعَالٰى بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ ؛ اِذْ قَدْ اَتٰى بِالْوَاجِبِ.** **ترجمه:** او هغه چې اصلح او انفع وى د بنده دپاره پس ندے واجب په الله تعالى باندى. کنه نه به وو پيدا کړے الله تعالى فقير کافر لره چې معذب دے په دنيا کښې «د فقر په وجه» او آخرت کښې «د کفر په وجه» او نه به وو د الله تعالى دپاره څه احسان زباطول په بنديانو باندى او مستحق کرځيدل د شکر په هدايت کښې او په ورکولو د قسما قسم بخششاتو کښې ؛ ځکه چې دا خو ادا کول د واجب دى. او نه به وو د الله تعالى دپاره احسان ظباتول په نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاسه د احسان زباطولو نه په ابوجهل لعنتى باندى ؛ ځکه چې کړے ئې دے د هر يو سره انتهائى مقدور هغه کار چې انفع وو د هغه دپاره. او نه به وو د سوال کولو د الله تعالى نه د ګناهونو نه د حفاظت ، او د نيک کارونو د توفيق ، او د لرى کيدلو د مرضونو ، او د پراخئ په قحط کښې ، او د ارزانئ دپاره څه معنى او مقصد ؛ ځکه چې کوم کار الله تعالى د چا په حق کښې و نکړو پس هغه کار به مضر او مفسد وو په حق د هغه کښې چې د هغې ترک په الله تعالى باندى واجب وو ، او نه به وو پاتې په قدرت د الله تعالى کښې په نسبت سره مصالح د بنديانو ته څه شئ ؛ ځکه چې کوم څه په الله تعالى واجب وو هغه ئې وکړه.

تشريح: قوله: و ما هو الاصلح: دا يوه بله مسئله اختلافيه ذکر کوى بين المعتزلة و اهل السنة والجماعة چې ديته وائى «**مَسْئَلَةُ مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ**» د معتزلؤ عقيده دا ده «**مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ**» واجب دے په الله تعالى. مقصد دا چې کوم شئ د بنده دپاره اصلح او فائده مند وى فى الدنيا والاخرة ؛ نو هغه په الله تعالى باندى واجب دے پدى معنى چې بنده لره به ئې ورکوى. د اهل السنة

والجماعة رائی دا ده چې په الله تعالیٰ وجوب د هیڅ خیز نشته دے. ماتن رحمه الله علیه په عبارت مذکوره سره د اهل السنة والجماعة مذهب ذکر کوی او رد کوی په معتزلو باندی.

أغراض الشارح رحمه الله علیه: ﴿۱﴾.. د اهل السنة والجماعة دلائل به ذکر کړی "**وَ إِلَّا لَمَا خَلَقَ**" سره. ﴿۲﴾.. رد به اوکړی په مذهب د معتزلو باندی اجمالا "**و لَعَمْرِيْ اَنَّ مَفَاسِدَ**" سره. ﴿۳﴾.. دلیل د معتزلو به ذکر کړی "**وَ غَايَةُ تَشْبِيْهِمْ**" سره. ﴿٤﴾.. رد به اوکړی په دلیل د دوی باندی "**وَ جَوَابُهُ اَنَّ مَنْعٌ**" سره.

قوله: و الا لما خلق الكافر: ۱ـ شارح رحمه الله علیه د اهل السنة و الجماعة د مدعی دپاره پنځه دلائل ذکر کوی دا اولنے دلیل دے په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره. حاصل ئی دا دے: چې که **مَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ** واجب وو په الله تعالیٰ باندی؛ نو الله تعالیٰ به نه وو پیدا کړے کافر بنده فقیر او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. "**دلیل بطلان التالی**" بدیهی دے چې الله تعالیٰ ډیر شئ کفار فقرآء پیدا کړی دی چې مونږه ئی وینو. "**دلیل الملازمة**" دا دے چې د کافر فقیر دپاره اصلح فی الدنیا مالداری ده او فی الاخرة ایمان دے. اوس چې کافر او فقیر پیدا کیدلو؛ نو د دینه خه دا وه چې الله تعالیٰ هډو پیدا کړے نه وے. معلومه شوه چې په الله تعالیٰ وجوب الاصلح للعبد نشته.

قوله: و لما كان له امتنان: د دویم دلیل حاصل دا دے: چې دا خبره مسلم ده چې د واجب په ادا کولو باندی خوک مستحق د شکریه نه جوړیږی او نه د **مؤدی الواجب** په چا باندی څه احسان راتلے شی مثال په طور په زید باندی د عمرو قرض دے، معلومه خبره ده چې په زید باندی د دی قرض ادائگی عمرو ته واجب ده، اوس که دغه قرضه زید اداء کړه؛ نو نه عمرو د شکریه مستحق ګرځی او نه د زید څه احسان په عمرو راغلو؛ ځکه چې اداء د واجب په ده لازمه وه او هغه ئی وکړه. اوس که په واجب تعالیٰ باندی هم اصلح للعبد واجب شی؛ نو الله تعالیٰ چې چاته هدایت وکړو، یا د خیر توجه ئی چاته ته وکړه تکالیف او مضرات ئی ترینه لری کړه خوشحالئ ئی ورکړی؛ نو پکار ده چې د دی امورُ په وجه باندی الله تعالیٰ مستحق د شکریه او د احسان زباطولو ونه ګرځی حلانکه الله تعالیٰ د بندیانو نه مطالبه د شکریه کړی ده او کیله ئی کړی ده فرمائی: **وَقَلِيْلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ** ﴿سبا: ۱۳﴾ او د محسن شکریه ادا کول اتفاقًا بالاجماع واجب دی. دغه شان د احسان زباطول ئی کړی دی فرمائی: **بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيْمَانِ** ﴿الحجرات: ۱۷﴾ معلومه شوه چې اصلح للعبد په الله تعالیٰ واجب ندے.

قوله: و لما كان امتنانه: دریم دلیل: دا معلومه خبره ده چې الله تبارك وتعالیٰ په نبی علیه السلام باندی احسانات انعامات په نسبت د نورو انسانانو باندی ډیر کړی دی؛ ځکه خو کله چې د نبی علیه السلام د شپی په مونځ کښې څې او پړسیدلے او چاودونه پکښې راغله؛ نو عائشه رضی الله عنها او نورو صحابه کرامُ ورته او ویل: چې ته دومره تکلیف په عبادت کښې ولی برداشت کوی حلانکه: "**قَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**" نبی علیه السلام جواب ورکړو: "**اَفَلَا اَكُوْنُ عَبْدًا شَكُوْرًا**" (۱)

---

(۱).. كما فی الصحيح للمسلم: عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى حَتَّى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ، فَقِيلَ لَهُ: أَتَكَلَّفُ هٰذَا؟ وَقَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَقَالَ: أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا. ﴿صحيح مسلم: ۸/ ۱٤۱﴾

معلومه شوه چې په نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ باندې د الله تَعَالىٰ احسانات ډېر زيات وو. اوس که **مَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ** په الله تَعَالىٰ باندې واجب شي؛ نو د دې مطلب به دا شي چې په نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ باندې د الله تَعَالىٰ احسانات د ابو جهل لعنتي نه زيات نه دي او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. **«دليل الملازمة»** دا دے چې د هر يو په حق کښې چې کوم څه اصلح وو هغه به الله تَعَالىٰ د دواړو سره کړې وي؛ ځکه د اصلح کول په الله تَعَالىٰ واجب دي، او د واجب په اداء کولو کښې د چا په بل باندې احسان نه اوړي. **«دليل بطلان التالي»** مخکښې وړاندې شو چې په رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د الله تَعَالىٰ احسانات زيات دي د ابو جهل نه بلکه د ټول انسانيت نه.

قوله: و لما كان لسوال العصمة: څلورم دليل: که **مَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ** په الله تَعَالىٰ باندې واجب شي؛ نو بيا چې بنديان کومې دعاگانے کوي د گناهونو د حفاظت، د نيکۍ د توفيق ميلاويدلو، د مصائبُ او تکاليفُ د لرې کيدلو، د زق د پراخۍ وغيره وغيره دا ټولے دعاگانے عبث او بے فائده دي او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. **«دليل الملازمة»** دا دے چې ما هو الاصلح للعبد واجب دے په الله تَعَالىٰ باندې؛ نو کوم بنده ته چې کوم څه ميلاؤ شو دا د هغه دپاره اصلح دي او چې څه ورته ميلاؤ نه شو دا د هغه دپاره اصلح نه دي بلکه مفسد او مضر دي د بنده دپاره چې په الله تَعَالىٰ باندې د هغې ترک لازم دے، او په دې صورت کښې د الله تَعَالىٰ نه دعاگانے غوختل او فرياد زاري کول بالکل بے فائده او عبث کار دے. **«دليل بطلان التالي»** منصوصي دے؛ ځکه الله تَعَالىٰ ترغيب ورکړے دے دعاگانو ته فرمائي: **اُدْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ** ﴿غافر: ٦٠﴾ او نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ او دغه شان انبياء سابقين الله تَعَالىٰ ته زارۍ او فريادونه کړي دي چې قرآن کريم د هغې شاهد دے. معلومه شوه چې ما هو الاصلح للعبد په الله تَعَالىٰ واجب نه دے.

قوله: و لما بقي في قدرة الله تَعَالىٰ: پنځم دليل د اهل السنة والجماعة په خپله دعوی باندې دا دے چې که ماهو الاصلح للعبد واجب شي په الله تَعَالىٰ باندې؛ نو باقي به پاتې نه شي په قدرت د الله تَعَالىٰ کښې په نسبت سره مصالحُ د بندگانو ته څه شئ او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. **«دليل الملازمة»** ظاهر دے؛ ځکه چې کوم څه اصلح للعبد دي هغه به ټول په ټوله بنده ته باري تَعَالىٰ ورکړې وي او ظاهره ده چې بنده ته چې الله تعالى نور څه نه ورکوي؛ نو په قدرت د الله تَعَالىٰ کښې به نور څه نه وي پاتې چې دغه بنده ته ئې ور کړي. **«دليل بطلان التالي»** دا دے چې که دا خبره ثابت شي؛ نو لازم به شي تناهي د قدرت د الله تَعَالىٰ. او قدرت د الله تَعَالىٰ غير متناهي دے. معلومه شوه چې د **مَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ** وجوب په الله تَعَالىٰ نشته.

وَلَعَمْرِيْ اَنَّ مَفَاسِدَ هٰذَا الْاَصْلِ اَعْنِيْ وُجُوْبَ الْاَصْلَحِ بَلْ اَكْثَرِ اُصُوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ اَظْهَرُ مِنْ اَنْ يُّخْفٰى وَ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى، وَذٰلِكَ لِقُصُوْرِ نَظَرِهِمْ فِي الْمَعَارِفِ الْاِلٰهِيَّةِ وَ رُسُوْخِ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِيْ طَبَائِعِهِمْ، وَ غَايَةُ تَشَبُّثِهِمْ فِيْ ذٰلِكَ اَنَّ تَرْكَ الْاَصْلَحِ يَكُوْنُ بُخْلًا وَسَفَهًا، وَجَوَابُهٗ اَنَّ مَنْعَ مَا يَكُوْنُ حَقَّ الْمَانِعِ وَ قَدْ ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ كَرَمُهٗ وَ حِكْمَتُهٗ وَ عِلْمُهٗ بِالْعَوَاقِبِ يَكُوْنُ مَحْضَ عَدْلٍ وَّ حِكْمَةٍ، ثُمَّ لَيْتَ شِعْرِيْ مَا مَعْنٰى وُجُوْبِ الشَّيْءِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى اِذْ لَيْسَ مَعْنَاهُ اِسْتِحْقَاقُ تَارِكِهِ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ وَهُوَ ظَاهِرٌ، وَلَا لُزُوْمُ صُدُوْرِهٖ عَنْهُ بِحَيْثُ لَا يَتَمَكَّنُ مِنَ التَّرْكِ بِنَاءً عَلَى اسْتِلْزَامِهٖ مُحَالًا مِنْ سَفَهٍ اَوْ جَهْلٍ اَوْ عَبَثٍ اَوْ بُخْلٍ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ؛

لِاَنَّهُ رِفْضٌ لِقَاعِدَةِ الْاِخْتِيَارِ وَ مَيْلٌ اِلَى الْفَلْسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَّارِ. ترجمه: او قسم مې دی وی په هغه ذات باندی چې ماله ئې عمر راکړے دے چې مفاسد د دی اصل یعنی وجوب د اصلح په الله تَعَالیٰ باندی بلکه داکثرُ اصولُ د معتزلو ډیر ظاهر دی د دینه چې پټ شی او ډیر زیات دی د دینه چې شمار شی. او دا د وجه د کوتاه والی د نظر د دوی نه په معارف الهیه کښې او کلکیدل د قیاس د غائب ذات په عالم حاضر باندی په طبیعتونو د دوی کښې، او آخری مستدل د دوی پدی مسئله کښې دا دے چې پریخودل د باری تَعَالیٰ اصلح لره کیږی بخل او بے وقوفی 'جهل'، او جواب د دی دا دے چې بیشکه ثابت دی نه ورکول د هغه څیز چې د منع کونکی حق دے، او بیشکه ثابت دے په دلائل قطعیه سره کَرَمْ او حکمت د باری تَعَالیٰ او علم د ده په انجام د امورو باندی "پس نه ورکول" صرف عدل او حکمت د باری تَعَالیٰ دے. بیا افسوس دے پوهے څما لره چې څه ده معنی د وجوب د څیز په الله تَعَالیٰ باندی؟ ځکه چې نده معنی د دی مستحق ګرځیدل د ذم او عقاب د پریخودونکی دی لره، او دا ظاهر ده، او نه دا معنی ده چې لازم شی صادیردل د دی د باری تَعَالیٰ نه په داسی طریقه سره چې د ده قدرت نه وی د پریخودلو د هغی د وجه د مستلزم ګرځیدلو د دینه محال لره چې سفاهت، بخل، عبث او د دی غوندی نور محالات دی؛ ځکه دا پریخودل دی قاعدے د اختیار لره او میلان دے داسی فلسفے ته چې برینګه "کره" ده (یا عیب ژنه ده)

تَشْرِیْحُ: قوله: و لعمری ان مفاسد: ۲۔ شارح رحمۃ اللہ علیه اجمالی رد کوی په معتزلو باندی فرمائی: چې قسمًا دا خبره کوم چې صرف قاعده د **مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ** نه بلکه اکثر اصول او قواعد د معتزلو داسی دی د هغی مفاسد ډیر ظاهر او بے حده دی بیا شارح رحمۃ اللہ علیه **"لَعَمْرِیْ"** لفظ استعمال کړو دا بفتح العین هم مستعمل دے او بضم العین هم، البته د قسم په مقام کښې بفتح العین ډیر مشهور دے. بیا دا **"لَعَمْرِیْ"** مبتدأ ده او خبر ئې محذوف دے چې **"مُقْسَمٌ یا قَسَمِیْ"** دے. عام معنی ئې دا ده چې "څما دی ښځې ژوند قسم وی" خو مقصود ترینه دا دے چې په هغه ذات څما قسم دے چې ماله ئې ژوند راکړے دے؛ ځکه قسم په غیر الله جائز ندے.

قوله: و ذلک لقصور نظرهم: یعنی د معتزلو لویه کمزوری دا ده چې دوی د الله تَعَالیٰ د ذات او صفاتُ صحیح معرفت ندے حاصل کړے. او دویم دا چې د دوی په طبیعتونو کښې دا راسخ شوی ده چې دوی قیاس د غائب ذات کوی په عالَم مشاهد باندی، چې په دنیا کښې پلار، څوی لره او آقاء ښځل غلام لره چې اصلح شئ نه ورکوی؛ نو خلق وائی دا پلار او آقاء ډیر زیات بخیل او جاهل دے یعنی عقلًا دا کار د پلار او آقاء قبیح ګڼرلے شی؛ نو دغه شان که الله تَعَالیٰ هم اصلح ورنکړی بنده له؛ نو دا هم عقلًا یو قبیح عمل دے.

قوله: وغایة تشبثهم: ۳۔ دلیل د معتزلو ذکر کوی. چې د معتزلو آخری دلیل په اثبات د ښځل مذهب کښې پدی مسئله کښې دا دے چې ترک الاصلح للعبد چې الله تَعَالیٰ کوی؛ نو علم د الله تَعَالیٰ په دی خبره شته چې دا څیز اصلح للعبد دے که نشته، که علم ئې وی او بیا ئې هم نه ورکوی؛ نو لازمیږی بخل د الله تَعَالیٰ، او که علم ئې پری نه وی؛ نو لازمیږی جهل د الله تَعَالیٰ، او الله تَعَالیٰ د بخل او جهل دوارو نه منزّه دے. یعنی دوی قیاس د غائب په شاهد کوی. **کما ذکرنا مثال الاب والابن.**

قوله: و جوابه ان منع: ٤۔ شارح رحمۃ اللہ علیه په دوه طریقو سره رد کوی د دلیل د معتزلو. ۱۔ دا چې په ادله قطعیه سره دا خبره ثابت ده چې الله تَعَالیٰ کریم، حکیم ذات دے، دغه شان د ټولو کارونو په انجام د الله تَعَالیٰ علم حاوی دے، پس نه ورکول د الله تَعَالیٰ بنده لره داسی څیز چې حق د الله

تَعَالیٰ دے نه د بنده دا بنا ده په حکمت د الله تَعَالیٰ باندې چې مونږه ته د هغې علم نشته ، او دا د بنده په حق کښې عین انصاف د باری تَعَالیٰ دے ؛ ځکه بنده په خپل خیر او شر نه پوهیږی.(۱)

قوله: ثم لیت شعری: (۲) ۲ـ د دویم جواب حاصل دا دے چې تاسو وائی چې په الله تَعَالیٰ اصلح للعبد واجب دے ، د دی وجوب څه معنی کوئ؟ ځکه وجوب په دوه قسمه دے. (۱ـ **وجوب شرعی.** ۲ـ **وجوب فلسفی**) د وجوب شرعی معنی دا ده چې که الله تَعَالیٰ دی لره وکړی ؛ نو مستحق د مدح او ثواب به وکرځی او که ترک ئی کړی ؛ نو مستحق د ذم او عقاب به وګرځی. دا معنی د وجوب په حق د الله تَعَالیٰ کښې ظاهر البطلان ده ؛ ځکه دا قسمه وجوب فرع د تکلیف ده او الله تَعَالیٰ د احکامُ مکلف ندے. او د وجوب فلسفی معنی دا ده چې د الله تَعَالیٰ نه صدور د فعل لازم شی پدی شان چې باری تَعَالیٰ د دی په ترک باندې قادر نه وی ؛ ځکه که باری تَعَالیٰ د دی په ترک باندې قادر شی ؛ نو مُحالات به لازم شی مثلاً: سفیه کیدل ، جاهل کیدل ، بخیل کیدل ، لغو کار کونکے وغیره پدی وجه به اصلح للعبد د الله تَعَالیٰ نه په طریقے د ایجاب سره صادریږی. دا معنی د وجوب هم په حق د الله تَعَالیٰ کښې باطل ده ؛ ځکه پدی صورت کښې به الله تَعَالیٰ فاعل بالاختیار نه شی بلکه فاعل بالایجاب یعنی فاعل بالاضطرار به شی او دغه د فلاسفؤ مذهب دے چې الله تَعَالیٰ فاعل بالایجاب دے. اوس که معنی ثانی د وجوب واخلو ؛ نو د فلاسفؤ مذهب ته به میلان راشی چې دغه مذهب ظاهر البطلان دے ؛ ځکه د باری تَعَالیٰ فاعل بالاختیار کیدل د اهلِ حقُ مذهب دے چې په خپل مِقام کښې مُبَرْهَنْ ثابت دے.

تم بحمد الله الحصة الاولى من شرح العقائد

بَیَانُ عَذَابِ الْقَبْرِ

﴿وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْکَافِرِیْنَ وَلِبَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِیْنَ﴾ خصَّ الْبَعْضَ لِاَنَّ مِنْهُمْ مَنْ لَا یُرِیْدُ الله تَعَالیٰ تَعْذِیْبَهٗ فَلَا یُعَذَّبُ. ﴿وَتَنْعِیْمُ اَهْلِ الطَّاعَةِ فِی الْقَبْرِ بِمَا یَعْلَمُهُ الله تَعَالیٰ وَیُرِیْدُهٗ﴾ وَ هٰذَا اَوْلیٰ مِمَّا وَقَعَ فِیْ عَامَّةِ الْکُتُبِ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلیٰ اِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُوْنَ تَنْعِیْمِهٖ بِنَاءً عَلیٰ اَنَّ النُّصُوْصَ الْوَارِدَةَ فِیْهِ اَکْثَرُ وَعَلیٰ اَنَّ عَامَّةَ اَهْلِ الْقُبُوْرِ کُفَّارٌ وَ عُصَاةٌ فَالتَّعْذِیْبُ بِالذِّکْرِ اَجْدَرُ. ﴿وَسُؤَالُ مُنْکَرٍ وَ نَکِیْرٍ﴾ وَهُمَا مَلَکَانِ یَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَیَسْاَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَّبِّهٖ وَعَنْ دِیْنِهٖ وَ عَنْ نَبِیِّهٖ قَالَ السَّیِّدُ اَبُو الشُّجَاعِ: اِنَّ لِلصِّبْیَانِ سُؤَالًا وَ کَذَا لِلْاَنْبِیَاءِ عَلَیْهِمُ السَّلَام عِنْدَ الْبَعْضِ ﴿ثَابِتٌ﴾ کُلٌّ مِنْ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ بِالدَّلَائِلِ السَّمْعِیَّةِ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْکِنَةٌ اَخْبَرَبِهَا الصَّادِقُ عَلیٰ مَا نَطَقَتْ بِهِ النُّصُوْصُ قَالَ الله تَعَالیٰ: اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْهَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا وَّیَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ. وَ قَالَ الله تَعَالیٰ: اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا. وقال النبی صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اسْتَنْزِهُوْا

---

(۱).. ﴿واقعة﴾ .. یوی مرغۍ په ونه کښې مزیداره ژاله جوړه کړه او خان ئی پری ډیر وکړولو ، د جوړیدلو نه پس چې مرغۍ پکښې کیناسته الله تَعَالیٰ تیزه سیلۍ را ولیږله چې د مرغۍ ژاله ئی ورانه جاړه کړه. مرغۍ ډیره زیاته خفه شوه او الله جل شانه ته ئی ګیله وکړه چې یا الله ما خو په ډیر کوشش او کاریګرئ سره دا ژاله تیاره کړی وه دا دی ولی ورانه کړه ؟ د غیب نه ورته اواز راغے چې اے مرغۍ پدیکښې ستا فائده وه ؛ ځکه چې یو مار په دغه ونه کښې په تا پسی را روان وو ، ما ژاله ورانه کړه چې ستا زندګی بچ شی او ژاله به بیا جوړه شی خیر دے.

(۲).. ثم لیت شعری: شَعر بفتح الشین معناه العلم ، وخبر لیت محذوف و هو «حاصلٌ» تقدیره «ثُمَّ لَیْتَ عِلْمِیْ حَاصِلٌ. والاستفهام انکاریٌ.

عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ. وَقَالَ اللهُ تَعَالیٰ: يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ. نَزَلَتْ فِیْ عَذَابِ الْقَبْرِ اِذَا قِيْلَ لَهُ مَنْ رَّبُّكَ وَ مَادِيْنُكَ وَمَنْ نَّبِيُّكَ فَيَقُوْلُ: رَبِّیَ اللهُ وَ دِيْنِیَ الإِسْلَامُ وَنَبِيِّیْ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اذا اُقْبِرَ الْمَيِّتُ اَتَاهُ مَلَكَانِ اَسْوَدَانِ اَزْرَقَانِ يُقَالُ لِاَحَدِهِمَا المنكرُ وللأخر النكيرُ الٰى اٰخِرِ الْحَدِيْثِ. وقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْقَبْرُ رَوْضَةٌ من رِيَاضِ الجنَّةِ او حُفْرَةٌ منْ حُفَرِ النِّيْرَانِ. وبِالْجُمْلَةِ الْاَحَادِيْثُ فِیْ هٰذَا المعْنیٰ وَفِیْ كَثِيْرٍ مِّنْ اَحْوَالِ الْاٰخِرَةِ مُتَوَاتِرَةُ المعْنیٰ وَاِنْ لَّمْ يَبْلُغْ اٰحَادُهَا حَدَّ التَّوَاتُرِ. ترجمه: او د قبر عذاب د کافرو دپاره او د بعض گناهګارو مؤمنانو دپاره «حق دے» خاص ئې کړه بعض ؛ ځکه څښتې د دوینه هغه دی چې نه غواړی الله تعالیٰ په عذابیدل د هغوی پس هغوی له به عذاب نه وی ، او خوشحالئ د نیکانو دپاره په قبر کښې هغه چې الله تعالیٰ ته معلوم دی او الله ئې او غواړی ، او دا (ذکر د تنعیم د اهل الطاعة) اولی دے د هغه نه چې واقع شوی دی په عام کتابونو (د علم کلام) کښې د اقتصار (اکتفاء) نه په عذاب قبر باندې او نه ذکر کول د تنعیم ، بنا پدې چې هغه نصوص چې وارد دی په حق د عذاب قبر کښې اکثر دی. او یا بنا پدې چې عام قبرونو واله کافر او گناهګار دی ، پس ذکر د تعذیب ډیر لایق دے. او سوال د منکر نکیر. او دا دواړه فرښتے دی چې ننوځی به قبر ته پس تپوس به کوی د بنده نه په باره د رب د ده کښې او په باره د دین او نبی د ده کښې. وائی سید ابوالشجاع چې بیشکه د ماشومانو دپاره هم سوال دے او دغه شان د انبیاء نه هم سوال شته د بعض په نیز باندې. ثابت دی هر یو د دی امورو نه په دلائل سمعیه سره ؛ ځکه چې دا داسې ممکن امور دی چې خبر ورکړے دے پدې باندې رښتونی بنا په هغه چې گویا دی پدې باندې نصوص. الله تعالیٰ فرمائی: وُور دوی «آل فرعون» به پیش کولے شی په اور باندې صبا او بیګا او چې ورځ د قیامت شی «اوبه ویلے شی» نن باسئ آل د فرعون سخت عذاب ته. او وائی الله تعالیٰ: غرق کړے شو پس سم دستی نن باسلے شو وُور ته ، او وائی نبی علیه السلام: ځان بچ وساتئ د متیازو نه ؛ ځکه چې عمومًا د قبر عذاب هم د دینه دے. او وائی الله تعالیٰ: مظبوطوی الله تعالیٰ مؤمنانو لره په وینا مظبوطے سره ، دا آیت نازل شوے دے د قبر د عذاب په باره کښې ، چې کله او ویلے شی بنده ته چې ستا رب څوک دے ، او ستا دین څه دے ، او ستا نبی څوک دے ؟ پس بنده به وائی: رب زما الله تعالیٰ دے ، او دین زما اسلام دے ، او نبی زما محمد صلی الله علیه وسلم دے. او رسول علیه السلام فرمائی: کله چې په قبر کښې کړے شی مړے نو راشی ده ته دوه توری فرښتے خړ سترګی چې ویلے شی یو د دی دواړو ته منکر او بلے ته نکیر تر آخر د حدیث پورې. او وائی رسول علیه السلام: قبر یوه باغیچه ده د باغیچو د جنت نه او یا یوه کنده ده د کندو د وُور نه ، او حاصل دا چې احادیث په دی معنی کښې او په ډیرو احوال د آخرت کښې باعتبار المعنی متواتر دی اګر چې ندی رسیدلی آحاد د دی حد د تواتر ته.

تشریح: ربط: مقصود د کتاب مشتمل وو په پنځه خبرو باندې: اثبات الصانع ، توحیده ، صفاته ، افعاله ، و سائر المسموعات. تر دی ځایه پورې څلور دعوی ثابت شوے اوس آخری پنځمه دعوی ذکر کوی چې هغې ته مسموعات وائی او د دی متعلقات به هم ذکر کوی. مسموعات هغه حالات چې د مرګ نه روسته د انسان سره متعلق کیږی او په سترګو باندې چا نه وی لیدلی بلکه د اوریدلو سره تعلق لری. لکه د قبر احوال ، د حشر احوال ، پلِ صراط ، جنت جهنم وغیره. دا هغه امور دی چې په دنیا کښې عادةً نه لیدلے کیږی. بیا مقصود د ماتن رحمة الله علیه په اثبات د دی دعوو سره رد دے په فِرقِ ضاله باندې لکه فلاسفه ، معتزله ، جبریه ، روافض ، مرجیه ، جهمیه وغیره دی. بیا د مرګ نه پس چې کوم عالَم دے دیته عالَم آخرت وائی. دا دوه حصو ته تقسیم دے. ۱۔ **عالَم برزخ:** چې دا د انسان د مرګ نه شروع شی تر قیام قیامت پورې. ۲۔ **عالَم محشر:** چې د قیامت د قیام نه روسته تر ابد الاباد پورې دے.

قوله: و عذاب القبر: د تفصیل نه مخکښې د قبر معنی لغوی او اصطلاحی پیژندل ضروری دی.
«القَبْرُ بالفتح» په لغة کښې «مَدْفَنُ الإِنْسَانِ» ته وائی جمع ئې قُبُورٌ راځی. ﴿تاج العروس: ۱۳/ ۳۵۵﴾ او په اصطلاح کښې د قبر دوه اطلاقه دی:

۱ـ «حُفْرَةٌ فِي الأَرْضِ يُدْفَنُ فِيهَا المَيِّتُ» دوغل په زمکه کښې چې مړے پکښې دفن کولے شی. دیته «قبر فقهی» هم وائی؛ ځکه چې عام فقهی احکام د دی قبر سره متعلق دی، مثلاً: قبر لحد یا شق کنستل، څومره جور به کنستلے شی، قبر څومره لوړ جوړول جائز دی، په قبر دپاخه کیناستل څنګه دی، قبر چونه کول پخته کول څنګه دی وغیره وغیره احکام.

۲ـ «مَا يَعِيشُ فِيهِ الإِنْسَانُ بِالْبَدَنِ الْبَرْزَخِيِّ» هغه چې ژوند تیروی په هغی کښې انسان په بدن برزخی سره. عام طور مقصود په نصوص کښې دا دویم اطلاق دے، مثلا کوم نصوص چې د عذاب قبر، تنعیم فی القبر، سوال منکر و نکیر وغیره په باره کښې راځی د هغی نه مراد هم دا اطلاق دے؛ ځکه تنعیم، تعذیب، سوال جواب د توحید، دین، او نبی په باره کښې د هر مړی سره تعلق لری برابره خبره ده که دا دنیوی قبر د چا وی او که نه وی. خو چې روح د جسم عنصری نه پرواز اوکړو د دینه روسته که جسم په هر شکل کښې وی مثلا په زمکه کښې دفن وی سالم یا ناقص، یا لیوه ګانو مات کړو او د هغوی په خیټه کښې دے، یا په اوبو کښې غرق شو، یا په وُور اوسوزیدو، یا په دماکه کښې ختم شو، یا مصلوب فی الهوا شو، یا ئې هوا ذرات والوزول. د دی ټولو دپاره قبر برزخی شته اګر چې د دی بعض قبر دنیوی نشته، او د دی مذکوره ټولو امواتُ دپاره تنعیم، یا تعذیب شته. دغه شان د دی ټولو نه به منکر نکیر سوال کوی؛ ځکه د نصوصُ په تصریح او په اجماع د امت سره دا خبره ثابته ده چې د قبر اطلاق صرف په دنیوی حُفره پوری خاص ندے په کوم کښې چې انسان دفن کولے شی بلکه حقیقةً قبر د عالَم برزخ نوم دے کوم چې د انسان د مرګ نه تر عالم آخرت پوری د وقفے زمانه ده. **کما قال تعالی:** **وَمِنْ وَرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ** ﴿المؤمنون: ۱۰۰﴾ **ترجمه:** او مخی د دوی ته برزخ دے تر ورځ د راپورته کیدو پوری. دغه شان په سورة عبس کښې الله تعالی د انسان حالات ذکر کوی د پیدایش نه تر آخرت پوری؛ نو په هغی کښې فرمائی: {ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ} ﴿عبس: ۲۱﴾ بیا مړ کړی الله تعالی ده لره پس په قبر کښې کړی ده لره. د دی آیت نه معلومه شوه چې قبر د هر چا دپاره شته اګر چې په دنیوی حُفره کښې خخ نه شی لهذا حقیقةً قبر عالَم برزخ دے او تنعیم او تعذیب هم پدی کښې دے، او دیته «قبر کلامی» هم ویلے؛ ځکه په علم کلام کښې چې د قبر متعلق کوم عقائد دی هغه هم د دی قبر سره تعلق ساتی. بیا د قبر فقهی او قبر کلامی په مینځ کښې منافات نشته بلکه قبر فقهی «حُفره» مکان دے او قبری کلامی «برزخ» زمان دے او د مکان زمان په خپل مینځ کښې هیڅ قسم منافات نشته بلکه جمع کیدے شی، لهذا کوم کس چې په قبر کښې دفن شو دا په قبر کښې هم دے او په برزخ کښې هم دے.

البته پوره تنعیم او تعذیب به د حساب کتاب نه روسته په عالم آخرت کښې وی خو د قبر نه ئې څه نه څه سلسله د تمهید په طور شروع شی. دا د اهل السنة والجماعة د نصوصُ په رنړا کښې اتفاقی رائی ده اګر چې په کیفیت کښې ئې اختلاف شته چې روسته ئې ذکر کوو. مخالف د دی دعوی نه معتزله دی ماتن رحمة الله علیه پری رد وکړو پدی الفاظ سره «و عذاب القبر» یعنی هغه عذاب چې د مرګ نه روسته او د حشر نه مخکښې دے ثابت دے برابره خبره ده که میت مدفون فی القبر

وی او که نه وی ، خو چونکه مُدّعیان د دین سماوی خپل اموات په قبر کښې دفن کوی ؛ ځکه ماتن رحمه الله د عذاب اضافت قبر ته وکړو.

كَيْفِيَّةُ عَذَابِ الْقَبْرِ

قوله: بما یعلمه الله تعالی: د اهل السنة و الجماعه په نیز باندی د قبر عذاب او تنعیم حق دے بلکه د بعض معتزلو په نیز باندی هم عذاب قبر حق دے لکه جبائی وغیره شو ، لهذا منکر د دینه بعض وائی ضال مضل دے او بعض نور علماء وائی چې کافر دے ، البته په کیفیت د عذاب قبر کښې د اهل السنة والجماعة د علماء په مینځ کښې شدید اختلاف دے چې مشهور مذاهب پکښې څلور دی.

۱۔ مذهب د متوقفه مفوّضه دے دوی وائی: چې د عذاب قبر د کیفیت په باره کښې مونږه هیڅ نه شو ویلے چې عذاب فقط روح لره دے که فقط بدن لره دے یا روح مع البدن دواړو لره دے بلکه دا د متشابهاتُ نه دے د دی په حق کښې مونږه صرف دا ویلے شو چې **اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِكَيْفِيَّتِهٖ** ؛ ځکه چې دا د علم غیب معامله ده د دی علم به هغه ذات ته وی چې عالم الغیب او قادر مطلق دے ، نه هغه اسبابُ ته محتاج دے او نه د چا نه مغلوب کیږی ، د عوامو دپاره خو پدیکښې بحث مباحثه هدو پکار نده. (۱)

۲۔ مذهب د متکلمینُ ، اهلُ الحدیث ، ابن حزم ظاهری دے. دوی وائی چې تنعیم او عذابِ قبر فقط روح لره دے جسد عُنصری لره نه تنعیم شته او نه تعذیب ، بلکه د جسد عُنصری سره د روح تعلق قبل البعث عادةً هدو شته نه ، البته بعد البعث تنعیم او تعذیب روح مع الجسد دواړو لره دے. حاصل د دی مذهب دا دے تنعیم او تعذیب فقط روح لره دے او روح په علیین یا سجین کښې دے البته په غیر عادی طریقے سره کله الله تعالی د عبرت دپاره جسد ته هم عذاب ورکړی په قبر دنیوی کښې د اژدها یا د چغو وغیره په شکل کښې.(۲)

---

(۱).. د احناف مشهور کتاب شرح العقیدة الطحاویه کښې دی: وَقَدْ تَوَاتَرَتِ الْأَخْبَارُ عَنْ رَسُولِ الله صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثُبُوتِ عَذَابِ الْقَبْرِ وَنَعِيمِهِ لِمَنْ كَانَ لِذَلِكَ أَهْلًا ، وَسُؤَالِ الْمَلَكَيْنِ ، فَيَجِبُ اعْتِقَادُ ثُبُوتِ ذَلِكَ وَالْإِيمَانُ بِهِ ، وَلَا نَتَكَلَّمُ فِي كَيْفِيَّتِهِ ، إِذْ لَيْسَ لِلْعَقْلِ وُقُوفٌ عَلَى كَيْفِيَّتِهِ ، لِكَوْنِهِ لَا عَهْدَ لَهُ بِهِ فِي هَذِهِ الدَّارِ ، وَالشَّرْعُ لَا يَأْتِي بِمَا تُحِيلُهُ الْعُقُولُ ، وَلَكِنَّهُ قَدْ يَأْتِي بِمَا تَحَارُ فِيهِ الْعُقُولُ. فَإِنَّ عَوْدَ الرُّوحِ إِلَى الْجَسَدِ لَيْسَ عَلَى الْوَجْهِ الْمَعْهُودِ فِي الدُّنْيَا ، بَلْ تُعَادُ الرُّوحُ إِلَيْهِ إِعَادَةً غَيْرَ الْإِعَادَةِ الْمَأْلُوفَةِ فِي الدُّنْيَا. ﴿شرح العقیدة الطحاویة لابن ابی العز الحنفی: ص: ۲۶۷﴾ البته ماتن رحمه الله چې اوویل: "بما یعلمه الله تعالی و یریده" پدی عبارت سره ده دیته اشاره اوکړه چې دا رائی ډیره بهتره ده چې کیفیت د عذاب او تنعیم مونږه ته معلوم ندے پدی معنی چې تنعیم او عذاب روح لره دے ، که جسد لره دے ، که روح مع الجسد دواړو لره دے ، تعلق د روح څنګه دے ؟ دا ټولی هغه خبری دی چې الله أعلم به و علمه أتم و أکمل. او دا بے غباره رائی ده ؛ ځکه چې د دی نوعیت په مسائلُ باندی ځان ستړے کول او خامخا بحث مباحثه کول بو عبث او لا یعنی کار دے ؛ وجه دا ده چې د تنعیم او تعذیب د قبر تعلق د امور غیبیه سمعیه سره دے چې عقل لره پکښې هیڅ قسم دخله نشته ، بلکه په امور غیبیه باندی مونږه ته حکم د ایمان دے بغیر د تفصیل نه ، او ایمان بالغیب اول صفت د مؤمن دے فرمائی: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ۲] او هم دا مذهب د محققین علماء دے.

(۲).. علامه ابن القیم رحمه الله فرمائی: لَكِنْ هَؤُلَاءِ يُنْكِرُونَ عَذَابَ الْبَدَنِ فِي الْبَرْزَخِ فَقَطْ وَيَقُولُونَ إِنَّ الْأَرْوَاحَ هِيَ الْمُنَعَّمَةُ أَوِ الْمُعَذَّبَةُ فِي الْبَرْزَخِ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ عُذِّبَتِ الرُّوحُ وَالْبَدَنُ مَعًا وَهَذَا الْقَوْلُ قَالَهُ طَوَائِفُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ وَالْحَدِيثِ وَغَيْرِهِمْ وَهُوَ اخْتِيَارُ ابْنِ حَزْمٍ وَابْنِ مُرَّةَ

۳- مذهب د اکثر صوفیه دے دوی وائی: تنعیم او تعذیب روح مع الجسد دوارو لره دے خو مراد د جسد نه جسد مثالی برزخی دے چې دیته «نَسَمَةٌ» هم ویلے شی نه جسد عُنصری مادی ترابی. د دی مذهب حاصل هم دا شو د تنعیم او تعذیب تعلق د جسد عُنصری سره هډو شته نه. (۱)

۴- مذهب د جمهور اهل السنة والجماعة دے دوی وائی چې تنعیم او تعذیب روح مع الجسد دوارو لره دے، او مراد د جسد نه جسد عُنصری دے، خو روح به په علیین یا سجین کښې وی او تنعیم او تعذیب د جسد په تعلقه د روح سره دے نه په اعاده د روح الی الجسد سره او دیته دوی «نوع من الحیاة» وائی. هر چې اعاده د روح ده؛ نو د دوی دا مذهب دے چې دی جسد عُنصری ته عادةً اعاده د روح قبل البعث نه شی کیدے بلکه په جسد عنصری به اطلاق د میت وی تر بعث بعد الموت پورې او د تنعیم او تعذیب تعلقه به ورسره هم وی. شارح رحمہ اللہ علیه هم دا مذهب مختاره کړے دے چې روسته ئی په شرح کښې تفصیل راځی.(۲)

قوله: خص البعض: غرض د شارح رحمہ اللہ علیه پدی عبارت سره د «بعض» قید فائده ذکر کول دی. چې د اهل السنة و الجماعة مذهب دا دے چې د شرک او کفر نه علاوه گناهونه که د الله تعالی خوښه شی معاف کیدے شی برابره خبره ده که دغه گناهونه صغائر وی او که کبائر وی. لهذا بعض هغه عُصاة المؤمنین چې الله تعالی هغوی لره معاف نه کړی عذاب به ورته میلاویږی، بیا دا خبره چې آیه عذاب قبر به همیشه وی او کنه جزئی طریقے سره به وی، پدیکښې تفصیل دا دے چې دا به د کافرو دپاره هر وخت وی ځنګه چې د فرعونیان په حق الله تعالی وائی: **اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا** دا کنایه ده د همیشه تعذیب نه، البته د عصاة المؤمنین دپاره به همیشه نه وی بلکه وقتی کیدے شی لکه چې د نصوص د تصریح نه معلومه ده، بیا دا خبره هم د یاد قابله چې د قبر سخته یواځې د کفارو او عصاة المؤمنین دپاره نه بلکه کله د الله تعالی نیک بندګان هم د قبر په فتنه کښې مبتلی کیږی چې دیته وائی «ضغطة القبر» یعنی د قبر تنګی او سختی حتی چې په صحابه کرامُ کښې د سعد بن معاذ رضی اللہ عنه په باره کښې په مشهور روایت سره دغه ضغطه ثابت ده.[۳]

فهذا القول ليس من الأقوال الثلاثة الشاذة بل هو مضاف إلى قول من يقول بعذاب القبر ويقر بالقيامة ويثبت معاد الأبدان والأرواح ﴿الروح: ۵۱﴾ ﴿لوامع الأنوار البهية: ۲/ ۲۴﴾

(۱)- علامه شاه انورشاه کشمیری رحمہ اللہ علیه فرمائی: ثم لأهل السنة قولان؛ قيل: إن العذاب للروح فقط، وقيل: للروح والجسد والمشهور الثاني، اختاره أكثر شارحي الهداية وهو المختار، وإن صار البدن ذرة ذرة في الدنيا فإن الشعور لكل شيء عند جهور الأمة، وتفرد ابن حزم الأندلسي وقال: لا شعور إلا للثقلين، وقال الصوفية: العذاب للبدن المثالي ﴿العرف الشذي شرح سنن الترمذي: ۲/ ۳۴۹﴾

(۲)- تفصیل دپاره اوګوره «المسلک المنصور فی احوال من فی القبور» چې دا مذاهب ئی په اجمالی طریقے سره رانقل کړی دی سره د مأخذ نه. دویم د تفسیر حقانی د مصنف مشهور فقیه او متکلم مولانا عبد الحق حقانی دهلوی رحمہ اللہ علیه د عقائد مشهور کتاب «حقانی عقائد الاسلام» چې ډیر زبردست کتاب دے چې د دیوبند قدیم او جدید علماء ئی تحسین کړے دے حتی چې پدی کتاب د بانی دارالعلوم دیوبند حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ علیه او د مهتمم دارالعلوم دیوبند حضرت مولانا حبیب الرحمن رحمہ اللہ علیه او د امام المحدثین حضرت مولانا سید انور شاه کشمیری رحمہ اللہ علیه او مفتی اعظم هند حضرت مولانا مفتی کفایت الله دهلوی رحمہ اللہ علیه تقاریظ پری ثبت دی چې د دی اساطینُ العلم د تحسین او تقریظ نه پس د هیڅ چا اشکال باقی نه شی پاتی کیدے چې دا د دیوبند مکتب فکر عقائد نه دی، د دی کتاب مطالعه د علماء طلباء عوامو دپاره ډیره ضروری ده او مفیده ده.

(۳)- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "لِهَذَا الْعَبْدُ الصَّالِحُ الَّذِي تَحَرَّكَ لَهُ الْعَرْشُ، وَفُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ، شُدِّدَ عَلَيْهِ، فَفَرَّجَ اللهُ عَنْهُ" وَقَالَ مَرَّةً: "فُتِحَتْ"، وَقَالَ مَرَّةً: "ثُمَّ فَرَّجَ اللهُ عَنْهُ" وَقَالَ مَرَّةً: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِسَعْدٍ يَوْمَ مَاتَ وَهُوَ يُدْفَنُ ﴿مسند أحمد: ۲۲/ ۳۸۵﴾ او په بل روایت کښې دی: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا إِلَى سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ حِينَ تُوُفِّيَ، قَالَ: فَلَمَّا صَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَسُوِّيَ عَلَيْهِ، سَبَّحَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَبَّحْنَا طَوِيلًا،

قوله: و هذا اولى: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره رد دے په بعض مصنفینُ باندی او تحسین او تائید د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د طرزِ عبارت کول دی. حاصل ئی دا دے چې بعض مصنفینُ صرف په ذکر د عذاب قبر اکتفاء کړی ده او د تنعیم فی القبر تذکره ئی نده کړی ، دوه وجه ورلره ذکر کوی: ۱۔ دا چې د عذاب قبر په باره کښې نصوص زیات دی د تنعیم په نسبت باندی لهذا مناسب ده چې د کثرتِ نصوصُ په بنا د عذاب قبر تذکره وشی. ۲۔ دا چې عام اهل القبور کفار یا عُصاۃ المؤمنین دی او مؤمنان مخلصان خو ډیر کم دی کما قال تعالی: **وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ** ﴿یوسف: ۱۰۳﴾ **وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ** ﴿یوسف: ۱۰۶﴾ لهذا عذابِ قبر ډیر لایق دے په ذکر سره. خو شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ عبارت او طرز اولی دے ؛ ځکه چې مزاج شریعت ترغیب او ترهیب دواړه په یو ځائے چلول دی ؛ ځکه خو چې په کلام مجید کښې چرته تخویف یا زجر ذکر شی ؛ نو ورسره بشارت «زیرے» هم مؤمنانُ ته ورکړے شی. په دغه اسلوب د تنعیم ذکر کول پکار دی. دغه شان انبیاء ، صلحاء ، شهداء او صدیقین هم اصحاب القبور دی او د هغوی دپاره یقینًا چې تنعیم فی القبر دے اوس عذاب ذکر کول او تنعیم پریخودل نده مګر ترجیح بلامرجح ده او ددی نه ځان ساتل پکار دی.

قوله: و سوالُ مُنكرٍ و نكيرٍ: «مُنْكَر» صیغه د اسم مفعول ده په معنی د ناشنا کړے شوی ، او **«نكير بروزن فعيل»** دا هم په معنی د اسم مفعول باندی د ناشنا کړے شوی او اجنبی په معنی سره دے. وجه د تسمیه ئی یوه دا ده چې په حیواناتُ او انسانو کښې د دی جوړخ او پیدائش د هیڅا سره هم مشابه ندے ؛ نو مُنګر نَکِیر شو یعنی هر چاته ناشنا لګی. دویم پدی وجه هم چې د حدیث په مطابقت باندی دا نیک بنده ته په خکلی او خائیسته شکل کښې او نافرمان بنده ته په قبیح شکل کښې مخامخ کیږی ؛ ځکه ورته منکر نکیر وائی. دریم د دوی کار هم ناشنا دے پدی وجه چې په یو وخت کښې څومره مړی کیږی او دوی هر چاته رسیږی او د هغوی نه تپوس کوی دا ډیره عجیبه ده. اګر چې بعض وائی: چې په قبر کښې د سوال دپاره مختلفے فرشتے ماموری دی چې منکر نکیر دوه فرشتے د هغوی سرپرستی کوی. **والله اعلم.**

غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دویمه عقیده حقه ذکر کول دی چې په قبر کښې سوال د منکر نکیر هم شته. او مقصود پدی سره هم رد کول دی په معتزلۇ باندی چې هغوی وائی په قبر کښې سوال و جواب نشته. دلیل دا وائی چې علم د الله په اعمال د عبادُ شته او که نشته ؟ که نه وی خو جهل د باری تعالی لازمیږی او دا ظاهر البطلان خبره ده ، او که وی ؛ نو سوال د میت نه په ذریعه د منکر نکیر یو عبث کار دے او الله تعالی د عبثیاتُ نه منزه دے. **جواب:** حاصل الرد دا دے چې د الله تعالی علم په اعمال العباد باندی شته او بیا هم د ملائکو په ذریعه سره تپوس کوی او عبثیت نه لازمیږی ؛ ځکه چې یو خو افعال د الله تعالی معلل بالاغراض ندی ، او که معلل بالاغراض شی هم ؛ نو بیا هم کیدے شی چې پدی سوال وجواب کښې بیشماره حکمتونه وی چې مونږه ترینه نه یو خبر ، او زمونږه نا خبرتیا د حکمت د یو فعل نه دلیل د عبثیت د دغه فعل نه شی ګرځیدلے. علاوه لا دا وایو چې سوال فی القبر د دی دپاره کیږی چې بنده ته خپل مقام

ثُمَّ كَبَّرَ فَكَبَّرْنَا ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ ، لِمَ سَبَّحْتَ ؟ ثُمَّ كَبَّرْتَ ؟ قَالَ: " لَقَدْ تَضَايَقَ عَلَى هٰذَا الْعَبْدِ الصَّالِحِ قَبْرُهُ حَتَّى فَرَّجَهُ اللهُ عَنْهُ. ﴿مسند احمد: ۲۳/ ۱۵۸﴾

معلوم شي چې څما د اعمالو څه حیثیت او صداقت دے ، او نورو خلقو ته هم د بنده حیثیت معلوم شي چې د قیامت په ورځ یو کس معذب شي او نور خلق وائي چې دا خو ډیر نیک سړے وو دا ولې معذب شو ؟ د دې امتحان سره به دغه وهم زائل شي. لکه چې په دنیا کښې هم امتحان اغستے کیږي د بنده د حیثیت ظاهرولو دپاره چې د ده قابلیت څومره دے او په میرټ کښې راتلے شي کنه ، اهل د ډګرئ او د منصب حاصلو دے او کنه دے ؟

قوله: و هما ملکان: شارح رحمة الله علیه پدې عبارت سره تعریف د منکر نکیر کوي چې ظاهر دے.

قوله: قال السَّیِّد اَبُو الشُّجَاع: (۱) شارح رحمة الله علیه یو اختلاف طرف ته اشاره کوي. پدې مسئله کښې اختلاف دے چې آیه منکر نکیر د هر چا نه تپوس کوي او کنه بعض خلق د دوی د تپوس نه مستثنی کیدے هم شي. سید ابو الشجاع وائي: چې منکر نکیر څوک نه معاف کوي بلکه د ماشومانو نه هم تپوس کوي ، او بعض نور وائي: چې د انبیآء کرامُ نه هم تپوس کوي او دا ئې د مُنګَر نکیر وجه د تسمیه هم خودلې ده چې دا نوم ورته څکه وائي چې کار ئې ناشنا دے چې د تپوس نه هیڅ څوک هم نه معاف کوي. بیا دوی وائي چې د انبیآء کرامُ نه تپوس تشریفًا او تعظیمًا کوي د مشغولتیا په طور او عام تپوس ترینه کوي چې امت ته دعوت څنګه وشو څومره امتیان په اسلام باندې مشرف شو وغیره ، یعنې دوی دا خپل سعادت ګنړي چې مونږه د انبیآء سره مشغول شو او تپوس مو ترینه وکړو. او د صبیانُ نه تپوس عادةً کوي ، یعنې د خپل عادت پوره کولو دپاره او دویته د جواب تلقین هم واپس دوی کوي لکه څنګه چې ماشوم ته سبق خودلے کیږي. اګر چې نه انبیآء معذب کیدے شي او نه صبیان. د جمهورُ رائې دا ده چې د انبیآء او ماشومانو نه په قبر کښې تپوس نشته ، د ماشومانو نه خو څکه نشته چې هغوی معصوم دي او مرفوع القلم دي. او د انبیآء کرامُ نه څکه تپوس نشته چې د امت د بعض صلحآء نه د حدیث په مطابقت باندې سوال فی القبر نشته ؛ نو انبیآء ډیر لائق دي د دې چې تپوس ترینه ونکړے شي.

قوله: ثابتٌ: دا خبر دے دپاره د «**وعذاب القبر الخ**» یعنې دا دواړه دعوی ثابت دي.

اُغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه **:** ﴿۱﴾.. د دعوی د اهل السنة والجماعة تَشْرِیْحْ او تتمه به وکړي «**کل من هذه الامور**» سره. ﴿۲﴾.. دلیل عقلی د اهل السنة و الجماعة به ذکر کړي «**لانها امورٌ ممکنة**» سره. ﴿۳﴾.. دلائل نقلیه د اهل السنة والجماعة به ذکر کړي «**علی ما نطقت به**» سره. ﴿٤﴾.. منکرین د دې دواړو دعوو به ذکر کړي «**و انکر عذاب القبر**» سره. ﴿٥﴾.. دلیل د معتزلو به ذکر کړي «**لان المیت جماد**» سره. ﴿٦﴾.. رد به وکړي په دلیل د معتزلؤ باندې «**و الجواب انه یجوز**» سره.

قوله: کل من هذه الامور: ۱ـ چې عذاب قبر ، تنعیم فی القبر او سوال منکر و نکیر دے.

---

(۱).. هو الامام الفقیه العلامة أبو الشُجاع شهاب الدین أحمد بن الحسین بن احمد الطیب الاصفهانی. فقیه من علمآء الشافعیة ولد بالبصرة سنة ٤٣٣هـ و والده ولد فی عبادان و جدُه باصبهان. و عَمّرَ ابو الشجاع طویلا قال العلامه الدیربی: إنه عاش مائة و ستین سنة ، و علی الرغم من ذلک فانه لم یختل له عضو من أعضآئه ، و حینما سئل عن ذلک قال: ما عصیت الله تعالی بعضو منها فی الصغر ، فحفظها الله تعالی عليّ فی الکبر. اشتهر صیت ابی الشجاع فی الافاق بعلمه و ورعه فولی القضآء سنة ٤٤٧ هـ فکان مثالا للقاضی العادل الذی لا یخاف فی الله لومة لائم ، و قد درس ابوالشجاع المذهب الشافعی رحمة الله علیه ما یزید علی أربعین سنة فی مدارس البصرة. و قد استوطن المدینة المنورة فی آخر حیاته و عمل فی خدمة الحرم النبوی الشریف ، حتی توفی و دفن هناک.

قوله: لِأَنَّهَا أُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ: ٢ـ دليل عقلي ذكر كوى په نمط د قياسِ اقتراني شكل اول سره. چې شارح رحمۃ اللہ علیہ ئې صغرى ذكر كړې ده په دې عبارت سره «لِأَنَّهَا أُمُوْرٌ ممكنةٌ أَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ» كبرى به ئې داسې شي چې «وَ كُلُّ أَمْرٍ هٰذَا شَانُهُ فَهُوَ ثَابِتٌ وَ مَضْمُوْنُهُ وَاقِعٌ» نتيجه به ئې دا شي «فَهٰذِهِ الْأُمُوْرُ ثَابِتَةٌ وَ مَضْمُوْنُهَا وَاقِعٌ»

قوله: على ما نطقت به النصوص: ٣ـ د عذاب قبر په باره كښې د قرآن كريم ډير آياتونه او بې شميره احاديث د رسول عَلَيْهِ السَّلَام راغلي دي. شارح رحمۃ اللہ علیہ په طور د نمونې يو څو د هغې نه پيش كړې دي ١ـ باري تعالى فرمائي: اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَّيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿غافر: ٤٦﴾ طريقه د استدلال دا ده چې دا آية كريمه د آل فرعون د تعذيب په باره كښې دے پديكښې «وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ» عطف دے په ماقبل «غُدُوًّا وَّعَشِيًّا» باندې او عطف تقاضا د مغائرت كوي په مينځ د معطوف او معطوف عليه كښې، اوس دا مغائرت به داسې راځي چې پيش كيدل د نار «غُدُوًّا وَّعَشِيًّا» قبل قيام الساعة شي په قبر، برزخ كښې، او د قيام قيامت نه پس به ملائكو ته او ويلے شي چې دوی سخت عذاب ته نن باسئ.

٢ـ الله تعالى فرمائي: أُغْرِقُوْا فَأُدْخِلُوْا نَارًا ﴿نوح: ٢٥﴾ دا د نوح عَلَيْهِ السَّلَام د قوم د تعذيب تذكره ده. طريقه د استدلال دا ده چې «فَأُدْخِلُوْا» كښې «فَا» راغلې ده چې دا په كلام د عربو كښې راځي دپاره د تعقيب مع الوصل يعني پدې دلالت كوي چې وجود د معطوف د معطوف عليه نه روسته سمدست واقع شوے دے څه مهلت او تراخي پكښې نشته. د آية كريمه معنى دا شوه چې «قوم نوح غرق شو پس سمدست ووُر ته داخل شو» يعني د غرقيدو نه روسته سمدست په عذاب كښې مبتلا شول. او دا ظاهره ده چې د مرګ نه روسته فورًا عالَم برزخ دے پس عذاب برزخ او عذاب قبر ثابت شو.(١)

٣ـ روايت د ابوهريرة رضی اللہ عنہ دے چې نبي عَلَيْهِ السَّلَام فرمائي: «اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ» ﴿سنن الدارقطني :١/ ٢٣٣﴾ پدې حديث كښې تصريح ده په وقوع د عذاب قبر. ٤ ـ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائي: يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ [إبراهيم: ٢٧] مفسرين فرمائي:(٢) چې دا د عذاب قبر په باره كښې نازل شوے دے څنګه چې شارح رحمۃ اللہ علیہ وائي: «نزلت فی عذاب القبر» خو د دې سره دليل د دويمې دعوى هم دے چې سوال د منكر نكير دے. ٤ـ د ابو هريرة رضی اللہ عنہ روايت دے چې رسول عَلَيْهِ السَّلَام فرمائي: «إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا: الْمُنْكَرُ، وَلِلْآخَرِ: النَّكِيْرُ الى اخر الحديث» (٣) دا د دويمې دعوى دليل دے چې سوال د منكر نكير حق دے. ٥ـ د ترمذي

---

(١).. ﴿ملاحظه﴾ دا خبره ياد ساتل ضروري دي چې دا دواړه آيتونه د هغه قومونو په باره كښې دي چې د هغوی دپاره قبر دنيوی نشته؛ څكه دا دواړه قومونه په اوبو كښې غرق شوي دي فافهم......

(٢).. كما قال الامام الرازى رحمۃ اللہ علیہ فى تفسيره: اَلْقَوْلُ الْمَشْهُوْرُ أَنَّ هٰذِهِ الْآيَةَ وَرَدَتْ فِي سُؤَالِ الْمَلَكَيْنِ فِي الْقَبْرِ، وَتَلْقِيْنِ اللهِ الْمُؤْمِنَ كَلِمَةَ الْحَقِّ فِي الْقَبْرِ عِنْدَ السُّؤَالِ وَتَثْبِيْتِهِ إِيَّاهُ عَلَى الْحَقِّ. وَعَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي قَوْلِهِ: يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ قَالَ: «حِيْنَ يُقَالُ لَهُ فِي الْقَبْرِ مَنْ رَبُّكَ وَمَا دِيْنُكَ وَمَنْ نَبِيُّكَ فَيَقُوْلُ رَبِّيَ اللهُ وَدِيْنِيَ الْإِسْلَامُ ونبى محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ﴿مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: ١٩/ ٩٤﴾

(٣).. پور حديث داسې دے: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ - أَوْ قَالَ: أَحَدُكُمْ - أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا: الْمُنْكَرُ، وَلِلْآخَرِ: النَّكِيْرُ، فَيَقُوْلَانِ: مَا كُنْتَ تَقُوْلُ فِي هٰذَا الرَّجُلِ؟ فَيَقُوْلُ: مَا كَانَ يَقُوْلُ: هُوَ عَبْدُ اللهِ وَرَسُوْلُهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ،

شریف روایت دے چې رسول علیه السلام فرمائی: الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النَّارِ. ﴿سنن الترمذی: ۴/ ۲۲۰﴾ پدی حدیث کښې د تنعیم اؤ تعذیب فی القبر دواړو بیان دے.

قوله: وبالجملة: شارح رحمة الله علیه حاصل ذکر کوی فرمائی: چې دا مذکوره نصوص بطور نمونه یو څو وړاندی کړے شو ، د دینه علاوه نصوص هم شته ، تقریبا د ۱۸ آیتونو او د ۱۷۰ احادیث نه عذاب قبر ثابت دے ، بلکه د عذاب قبر او تنعیم او د احوال الاخرة په باره کښې احادیث باعتبار المعنی متواتر دی اګر چې یو یو روایت ئې حد د تواتر ته ندے رسیدلے بلکه په زمره د اخبار آحادُ کښې دی.

مُنْكِرِيْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَ اَدِلَّتُهُمْ

وَ اَنْكَرَعَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضُ المعتزِلَةِ وَ الرَّوَافِضِ ؛ لِاَنَّ الْمَيِّتَ جَمَادٌ لَاحَيٰوةَ لَهُ وَلَا اِدْرَاكَ فَتَعْذِيْبُهُ مُحَالٌ. وَالْجَوَابُ اَنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يَّخْلُقَ اللهُ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَجْزَاءِ اَوْ فِيْ بَعْضِهَا نَوْعًا مِّنَ الْحَيٰوةِ قَدْرَ مَا يُدْرِكُ اَلَمَ الْعَذَابِ اَوْلَذَّةَ التَّنْعِيْمِ. وَ هٰذَا لَا يَسْتَلْزِمُ اِعَادَةَ الرُّوْحِ اِلٰى بَدَنِه وَلَا اَنْ يَّتَحَرَّكَ وَيَضْطَرِبَ اَوْ يُرٰى اَثَرُ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتّٰى اِنَّ الْغَرِيْقَ فِي الْمَاءِ وَ الْمَاكُوْلَ فِيْ بُطُوْنِ الْحَيْوَانَاتِ وَ الْمَصْلُوْبَ فِي الْهَوَاءِ يُعَذَّبُ وَاِنْ لَّمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهِ. وَ مَنْ تَاَمَّلَ فِيْ عَجَائِبِ مُلْكِه وَمَلَكُوْتِه وَغَرَائِبِ قُدْرَتِه وجَبَرُوْتِه لَمْ يَسْتَبْعِدْ اَمْثَالَ ذٰلِكَ فَضْلًا عَنِ الْاِسْتِحَالَةِ.

ترجمه: او انکار کړے دے د قبر د عذاب نه بعض معتزلو او روافضُ ؛ ځکه چې مړے په منزله د بے ساه جسم دے ، نه پکښې ژوند شته او نه ادراک ، پس په عذابوَل د دی مُحال دی. او جواب دا دے چې جائز ده چې پیدا کړی الله تعالی د مړی په ټولو اجزاء د بدن کښې یا په بعض اجزاء د بدن کښې یو خاص قسم لره ژوند په دومره اندازه کښې چې معلوم کړی پری درد د عذاب او یا خوند د تنعیم ، او دا ندے مستلزم واپس کیدلو د روح لره بدن د مړی ته او نه دا چې خوزیګی به یا به ګډوډ کیږی «لوغړیګی» دغه مړے ، او یا به لیدلے شی په ده باندی اثر د عذاب. تر دی چې ډوب شوے په اوبو کښې ، او خوړلے «هضم» شوے په خیټو د حیواناتُ کښې ، او په سولئ شوے په هوا کښې به عذابیګی اګر چې مونږه پری نه خبریګو. او چا چې سوچ «غَوَرْ» کړے وی په عجائباتُ د بادشاهئ او سلطنت د الله تعالی کښې ، او په ناشنا قدرت او عظمت د الله تعالی کښې ؛ نو هغه بعید نه ګڼړی امثال د دی علاوه لا دا چې محال ئې وګڼړی.

تَشْرِيْحْ: قوله: و انکر عذاب القبر: ۴۔ منکرین د دواړو دعوو ذکر کوی چې بعض معتزله او روافض دی چې دوی انکار کوی د عذاب قبر نه. البته بعض معتزله د نفس عذاب قبر قائل دی لکه ابوعلی الجبائی او د هغی اتباع.

وَاَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ ، فَيَقُوْلَانِ: قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْلُ هٰذَا ، ثُمَّ يُفْسَحُ لَهُ فِيْ قَبْرِهِ سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فِيْ سَبْعِيْنَ ، ثُمَّ يُنَوَّرُ لَهُ فِيْهِ ، ثُمَّ يُقَالُ لَهُ ، نَمْ ، فَيَقُوْلُ: اَرْجِعُ اِلٰى اَهْلِيْ فَاُخْبِرُهُمْ ، فَيَقُوْلَانِ: نَمْ كَنَوْمَةِ الْعَرُوْسِ الَّذِيْ لَا يُوْقِظُهُ اِلَّا اَحَبُّ اَهْلِهِ اِلَيْهِ ، حَتّٰى يَبْعَثَهُ اللهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذٰلِكَ ، وَاِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ: سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُوْلُوْنَ ، فَقُلْتُ مِثْلَهُ ، لَا اَدْرِيْ ، فَيَقُوْلَانِ: قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْلُ ذٰلِكَ ، فَيُقَالُ لِلْاَرْضِ: الْتَئِمِيْ عَلَيْهِ ، فَتَلْتَئِمُ عَلَيْهِ ، فَتَخْتَلِفُ فِيْهَا اَضْلَاعُهُ ، فَلَا يَزَالُ فِيْهَا مُعَذَّبًا حَتّٰى يَبْعَثَهُ اللهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذٰلِكَ " ﴿سنن الترمذی: ۳/ ۳۷۵﴾

قوله: لان الميت جماد: ٥۔ دليل د دوی ذكر كوی، چې د مړی مثال په شان د بے ساه جسم دے چې نه پكښې ژوند شته او نه پكښې علم او ادراک شته چې ذ تعذيب يا تنعيم احساس ورته وشي ؛ ځكه چې ادراک او احساس د ذی حيات خاصه ده ، لهذا مړی ته عذاب وركول داسی دی لكه كاڼړی لوټی ته سزا وركول. او د مړی دپاره تنعيم كاڼړے لوټه په پالنګ كښې كينول دی.

قوله: والجواب أنه يجوز: ٦۔ رد دے په دغه دليل د منكرين د عذاب قبر باندی. چې تاسو قياس د يو عالَم كوئ په بل عالَم باندی او دا قياس ستاسو قياس مع الفارق دے چې تاسو وائی مړے په منزله د جماد دے چې ژوند پكښې نه وی ؛ ځكه چې ممكنه ده چې الله تعالی د ميت په ټولو اجزآء د بدن يا بعض اجزاء د بدن كښې يو خاص قسم ژوند په دومره مقدار كښې پيدا كړی چې د عذاب يا د تنعيم ادراک پری وكړے شی. اوس دا خاص ژوند مستلزم دی لره ندے چې د روح اعاده دی قبل الحشر بدن عُنصری ته وشی او بيا د حشر نه مخكښې دی په يو بل مرګ باندی دغه كس مړ شی ؛ ځكه چې اعاده د روح د حيات كامله حِسّيَه دپاره ضروری ده نه د حيات خاصه دپاره ، بيا ديته مونږه حيات خاصه ځكه وايو چې د دی په باره كښې باری تعالی صفا اعلان د خصوصيت كړے دے ، د شهدآء په باره كښې فرمائی: «**بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ** ﴿البقرة: ١٥٤﴾ يعنی شهداء ژوندی دی خو دا حيات عام حيات ندے بلكه يو خاص حيات دے چې تاسو پری نه پوهيږئ. مولانا مجيب الله صاحب ګنګوی استاذ د دارالعلوم ديوبند په خپل كتاب «بيان الفوائد» كښې ليكلی دی فرمائی: **كيونكه اعاده روح حيات كامله كيلئے ضروری ہے۔ حيات خاصه كے لئے اعاده روح ضروری نہيں ہے بلكه اس كی صورت يہ بھی ہوسكتی ہے كه روح كا بدن كے ساتھ بدن سے دور كسی دوسری عالم ميں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے، جس كی بناء پر ايک خاص حيات اتنی مقدار ميں بدن كو حاصل ہوجائے جس سے لذت والم كا ادراک كرسكے** ﴿بيان الفوائد: ٩٢﴾ د دی عبارت نه صفا معلومه شوه چې د ديوبند د علماء عقيده داده چې دی بدن عُنصری ته اعاده د روح قبل الحشر كيدے نه شی بلكه د جسم عُنصری سره فقط د حيات دنيويه حسيه تعلق كيدے شی. (١) او هم ديته تنعيم او تعذيب د قبر وائی دا نه چې دا تنعيم او تعذيب هميشه پدی دنياوی حُفره كښې جسد عنصری له دے او دا د علماء ديوبند عقيده ده او پدی باندی ديوبند د نامور شخصيت **مولانا عبد الحق حقانی الدهلوی** رحمۃ اللہ علیہ مصنف د **«تفسير فتح المنان المعروف بہ تفسير حقانی»** تصريح موجوده ده په **«حقانی عقائد الاسلام»** كښې چنانچه هغه فرمائی: كيونكه جب ثابت ہوا كه قبر سے خاص وه گڑھا مراد نہيں كه جس ميں جسم دفن كيا جاتا ہے بلكه عالم برزخ مراد ہے خواه كوئی پانی ميں غرق ہو خواه آگ ميں جل جاوے تو اس كی وہی قبر ہے، اس صورت ميں عليين و سجين ميں عذاب و ثواب ہونا عين قبر ميں عذاب و

---

(١).. قال صاحب المواقف ، و ابن ابى العز فى شرح العقيدة الطحاويه ، و العلامة ابن القيم: الروح لها بالبدن خمسة أنواع من التعلق متغايرة الاحكام. ١۔ تعلق الروح به اذا كان فى بطن الام جنيناً. ٢۔ تعلقها به بعد خروجه الى وجه الارض اذا كان يقظانا. ٣۔ تعلقها له فى حال النوم ، فلها به تعلق من وجه و مفارقة من وجه. ٤۔ تعلقها له اذا كان مقبورا فى القبر و البرزخ. ٥۔ تعلق الروح بالبدن اذا بُعث و هو اكمل أنواع تعلقها بالبدن ولا نسبة لما قبله من أنواع التعلق اليه ، اذ هو تعلق لا يقبل البدن معه موتا و لا نوما و لا فسادا فالنوم اخو الموت. فتأمل هذا يزيح عنك اشكالات كثيرة.

ثواب ہے کچھ مخالفت نہیں۔ بیا روسته د یو اعتراض په جواب کښې فرمائی: ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ اصل میں انسان روح ہے اور بدن اس کے تابع ہے ثواب وعذاب بھی عالم برزخ میں روح کو ہوتا ہے (حقانی عقائد الاسلام ص:١٦٩)

بیا دا حیات برزخی د شارح رحمۃ اللہ علیه د وینا مطابق په دومره انداز سره دے چې «یدرک به الم العذاب او لذة التنعیم» د دی مطلب دا شو چې د دی سره به د مړی نه د «میت» نوم کټ کیږی، نه دا چې ده لره به سماع، ادراک، شعور او احساس ثابتیږی، او دا هم نه چې د دی ژوند سره دے دا په جسد عنصری سره قیام، قعود، اکل، شُرب او خروج من القبر کولے شی.

اعتراض: په حدیث د براء بن عازب رضی اللہ عنه کښې چې امام بیهقی رحمۃ اللہ علیه په شعب الایمان کښې او امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیه په مسند احمد کښې نقل کړے دے تصریح ده پدی باندی چې میت ته په قبر کښې اعاده د روح کیږی او چې اعاده د روح وشی؛ نو بیا خو حیاة دنیویه حسیه ثابتیږی په دغه اورېد حدیث کښې الفاظ د نبی علیه السلام دا دی: **فَتُعَادُ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ فَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُجْلِسَانِهِ** ﴿مسند احمد: ٣٠/ ٥٠٠﴾ شارح څنګه وائی: «**و هذا لا یستلزم اعادة الروح**»؟

جواب: ١۔ د دی حدیث په سند کښې «**زَاذَانَ**» رافضی دے او د دوی مذهب د حیاة دنیویه حسیه دے. ٢۔ دا چې مراد د عود د روح نه عود بطریق الحیوة الکاملة ندے بلکه مثالی جسم او برزخی حیاة مراد دے؛ ځکه چې د حیاة دنیویه حسیه قائل هیڅ څوک هم نشته. ٣۔ دا چې که مراد حیاة دنیویه حسیه شی؛ نو چونکه دا مسئله د عقیدے ده او عقائد په اخبار احادُ سره نه ثابتیږی خصوصا هغه خبر واحد چې د هغی تعارض د کتاب الله سره وی، او د دی حدیث تعارض د کتاب الله ظاهر دے؛ ځکه کتاب الله وائی: {**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى**} ﴿الزمر: ٤٢﴾ پدی آیت کښې تصریح ده چې الله تعالی هغه روح چې د مرګ په صورت کښې ئی قبض کړی د هغی امساک کوی واپس ئی نه رالیږی، او حدیث وائی رالیږی ئی ښکاره تعارض دے، لهذا ترجیح به کتاب الله لره وی.

قوله: حتی ان الغریق فی الماء: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه تائید پیش کول دی د دی خبری دپاره چې تعذیب او تنعیم د مړی په اعتبار د حیات کامله حسیه عنصریه سره ندے بلکه په حیات خاصه سره دے په تعلقه د بدن چې ما او تا ته ئی عادةً احساس نه کیږی؛ دلیل ئی دا دے چې د اهل السنة والجماعة عقیده ده چې د برزخ عذاب او تنعیم د «**غریق فی الماء، مأکول فی بطون الحیوانات مصلوب فی الهوآء**» دپاره هم دے حلانکه ما او تا ته ئی احساس نه کیږی بلکه د اوبو سره وور منافی دے خو بیا هم دغه عذاب شته لکه فرعونیان چې په اوبو کښې غرق شوی دی خو بیا هم په نص د کتاب الله سره معذب فی البرزخ دی کما قال الله تعالی: **اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ** [غافر: ٤٦] او دغه شان قوم د نوح علیه السلام هم دے. حاصل دا شو د قبر عذاب او تنعیم بر حق دے اګر چې ما او تا ته ئی احساس نه کیږی، خو څما او ستا عدم احساس دلیل د عدم وجود د تعذیب او تنعیم نه شی ګرځیدلے. مثال په طور ستا په خوا کښې یو سړے اوده دے چې په خوب کښې مختلف حالات وینی کله د خوشحالئ ماحول وینی نو کله تکالیف وینی، کله خاندی کله ژاړی، او ما او تاته ئی هیڅ احساس نه کیږی، او چې

کله د خوبه رابيدار شي ؛ نو خپل ټول حالات که د خوشحالۍ وي او که د خفګان بيان کړي خو دا په هغه تير شوی وي.

قوله: و من تأمل فی: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره دفع د استبعاد کوي. چې د چا کامل يقين وي په الله تعالی باندی ؛ نو هغه پدی خبرو کښې چون وچرا نه کوي بلکه هغه غاړه کدی او تسليم د سمعياتُ کوي چې الله تعالی په ذريعه د وحی د عالم غائب په باره کښې څه ويلي دي هغه بر حق دی ؛ ځکه چې عذاب او تنعيم د قبر د يو بل عالَم سره تعلقه لرې چې ځما او ستا نه غائب دے او ځما او ستا دا موجوده سترګې او عقل د دی د ادراک نه قاصر دی لهٰذا د دی علم صرف او صرف سمعی په ذريعه د وحی الهی سره کيدے شي ، او د چا چې په الله تعالی او د هغې په صفاتُ ايمان وي چې په خپل قدرتِ عجيبه او قوة کامله سره هغه څه نه شي کولے ؛ نو هغه دا خبری بعيد نه ګنړی پاتی لا دا چې مُحال ئې وګنړی.

بَيَانُ عَقِيْدَةِ الْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ

وَاعْلَمْ اَنَّهُ لَمَّا كَانَ اَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ اُمُوْرِ الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ اَفْرَدَهَا بِالذِّكْرِ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِيَّةِ الْحَشْرِ وَ تَفَاصِيْلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِاُمُوْرِ الْاٰخِرَةِ وَ دَلِيْلُ الْكُلِّ اَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ وَنَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَتَكُوْنُ ثَابِتَةً وَ صَرَّحَ بِحَقِيَّةِ كُلٍّ مِّنْهَا تَحْقِيْقًا وَ تَاكِيْدًا وَّ اِعْتِنَاءً بِشَانِهِ فَقَالَ: ﴿وَالْبَعْثُ﴾ وَ هُوَ اَنْ يَّبْعَثَ اللهُ تَعَالىٰ الْمَوْتىٰ مِنَ الْقُبُوْرِ بِاَنْ يَّجْمَعَ اَجْزَائَهُمُ الْاَصْلِيَّةَ وَيُعِيْدَ الْاَرْوَاحَ اِلَيْهَا ﴿حَقٌّ﴾ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَام تَعَالىٰ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُوْنَ وَ قَوْلِهٖ تَعَالىٰ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ الى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِحَشْرِ الْاَجْسَادِ. وَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلَى امْتِنَاعِ اِعَادَةِ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ وَهُوَ مَعَ اَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهٖ غَيْرُ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُوْدِ ؛ لِاَنَّ مُرَادَنَا اَنَّ اللهَ تَعَالىٰ يَجْمَعُ الْاَجْزَاءَ الْاَصْلِيَّةَ لِلْاِنْسَانِ وَيُعِيْدُ رُوْحَهٗ اِلَيْهِ سَوَاءٌ سُمِّيَ ذٰلِكَ اِعَادَةَ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ اَوْ لَمْ يُسَمَّ ، وبِهٰذا يُسْقُطُ مَا قَالُوْا: اِنَّهٗ لَوْ اَكَلَ اِنْسَانٌ اِنْسَانًا بِحَيْثُ صَارَ جُزْءًا مِّنْهُ فَتِلْكَ الْاَجْزَاءُ اِمَّا اَنْ تُعَادَ فِيْهِمَا وهو مُحالٌ اَوْ فِيْ اَحَدِهِمَا فَلَا يَكُوْنُ الْاٰخَرُ مُعَادًا بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُعَادَ اِنَّمَا هُوَ الْاَجْزَاءُ الْاَصْلِيَّةُ الْبَاقِيَةُ مِنَ اَوَّلِ الْعُمْرِ اِلىٰ اٰخِرِهٖ وَالْاَجْزَاءُ الْمَاكُوْلَةُ فُضْلَةٌ فِي الْاٰكِلِ لَا اَصْلِيَّةٌ. فَاِنْ قِيْلَ: هٰذَا قَوْلٌ بِالتَّنَاسُخِ لِاَنَّ الْبَدَنَ الثَّانِيْ لَيْسَ هُوَ الْاَوَّلَ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ مِنْ اَنَّ اَهْلَ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ وَاَنَّ الْجَهَنَّمِيَّ ضِرْسُهٗ مِثْلُ اُحُدٍ ، وَمِنْ هٰهُنَا قَالَ مَنْ قَالَ مَا مِنْ مَذْهَبٍ اِلَّا وَ لِلتَّنَاسُخِ فِيْهِ قَدَمٌ رَاسِخٌ ؟ قُلْنَا: اِنَّمَا يَلْزَمُ التَّنَاسُخُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْبَدَنُ الثَّانِيْ مَخْلُوْقًا مِنَ الْاَجْزَاءِ الْاَصْلِيَّةِ لِلْبَدَنِ الْاَوَّلِ وَاِنْ سُمِّيَ مِثْلُ ذٰلِكَ تَنَاسُخًا كَانَ نِزَاعًا فِيْ مُجَرَّدِ الْاِسْمِ وَلَا دَلِيْلَ عَلىٰ اِسْتِحَالَةِ اِعَادَةِ الرُّوْحِ اِلىٰ مِثْلِ هٰذَا الْبَدَنِ بَلِ الْاَدِلَّةُ قَائِمَةٌ عَلىٰ حَقِيَّتِهٖ سَوَاءٌ سُمِّيَ تَنَاسُخًا اَمْ لَا. **ترجمه:** او پوهه شه چې کله احوال د قبر د هغه احوال نه وو چې په مينځ د امورُ د دنيا او آخرت کښې وو ؛ نو دا ئې يواځې مستقل کړه په ذکر سره ، بيا مشغول شو په بيان د حقيت د حشر باندی ، او په تفاصيلُ د هغه چې تعلقه لری د امورُ د آخرت سره. او د ليل د دی ټولو دپاره دا دے چې دا امور ممکنه دی چې خبر ورکړے دے.د دی رشتونی او ګويا دے پدی باندی کتاب الله او سنة رسول. پس دا

خبری به ثابت وی. او تصریح ئی وکړه په حقیت د هر یو باندی جدا جدا، دپاره د ثبوت او تاکید او د اهمیتِ شانِ ظاهرولو دپاره؛ نو وی ویل: چې «بعث» او هغه دا چې راپورته کړی الله تعالی مړو لره د قبرونو نه پدی شان چې راجمع کړی اجزآء اصلیه د دوی او واپس کړی روحونه دیته. «حق» ثابت دے؛ د وجه د قول د الله تعالی نه چې "بیا به تاسو په ورځ د قیامت راپورته کولے شئ" او قول د الله تعالی دے چې "ورته او وایه چې ژوندی به کړی دی لره الله تعالی هغه چې پیدا کړی ئی دی دا اول ځل" او د دینه علاوه نور نصوص قاطعه چې ګویا دی په حشر د اجسادُ باندی. او انکار کړے دے د حشر د اجسادُ نه فلاسفۍ... ی وجه چې واپس کول د معدوم بعینه ممتنع دی. او دا خبره د دوی سره د دینه چې نشته دے پدی باندی څه دلیل د دوی سره داسی دلیل چې اعتبار ورکړے شی، ندے مُضر مقصود زمونږه لره؛ ځکه چې مقصود زمونږه "د حشر الاجساد نه" دا دے چې الله تعالی به د انسانانو اجزآء اصلیه راجمع کړی او روح به ورته واپس کړی. برابره خبره ده که دیته دوی نوم ورکوی د اعادے د معدوم بعینه او که نه ورکوی. او پدی سره غوږزیږی «هغه اعتراض» چې ویلی دی دوی "یعنی منکرین د بعث" چې که چرته اوخوری یو انسان بل انسان لره په داسی شان سره چې وګرځی دغه ماکول جزء د آکل نه، پس دغه اجزآء به یا به دوارو کښې را معاد کیږی او دا خو مُحال ده، او یا به په یو د دی دوارو کښې معاد کیږی؛ نو پس نه شو هغه بل انسان معاد په اعتبار د ټولو اجزآء سره. «دا اعتراض» ځکه ختم شو چې معاد "یعنی واپس شوی" خو اجزآء اصلیه دی چې باقی دی د اول عمر نه تر آخر پوری، او اجزآء مأکوله خو په آکل کښې فُضله او زائد دی اصلی ندی. پس که او ویلے شی بطورِ اعتراض چې دا خو قائل کیدل دی په تناسخ باندی؛ ځکه چې دغه دویم بدن خو اول بدن نه شی کیدے؛ ځکه په حدیث کښې راغلی دی چې بیشکه جنتیان به بے ږیرتو همیشه ځوانان «هلګان» وی، او بیشکه جهنمی یوه ژامه د هغه به د اُحُد د غَر په مقدار وی. او هم په دی بنیاد باندی ویلی دی چا چې ویلی دی: چې نشته دے هیڅ یو مذهب مګر د هغوی دپاره په تناسخ کښې مضبوط قدم دے؟ مونږه وایو په جواب کښې چې بیشکه لازمیږی تناسخ هله که دغه بدن ثانی پیدا نه وی د اجزآء اصلیه د بدن اول نه، او که دی پیدایش نه خلق تناسخ نوم ورکوی؛ نو دا بیا صرف په نوم کښې جګړه ده حلانکه هیڅ قسم دلیل نشته په استحالے د واپس کیدلو د روح دی قسم بدن ته، بلکه دلائل قائم دی په حقیت د دی باندی برابره خبره ده که نوم ورکوی دیته خوک تناسخ یا نوم نه ورکوی.

تَشْرِیْح: قوله: و اعلم انه لما: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره یو تمهید دے روسته متن ته، دویم ربط د مابعد متن دے د ماقبل سره، دریم دفع د اعتراض ده. د اعتراض او جواب سره به اوله دویمه خبره پخپله واضح شی. اعتراض دا دے چې پنځمه دعوی زمونږه په باره د سمعیاتُ کښې وه چې هغه تعلق ساتی د امورُ د آخرت سره، اوس تا پکښې په مینځ کښې د قبر د عذاب او تنعیم تذکره ولی اوکړه؟ دویم دا چې دا بحث دی د دنیا او د آخرت د امورُ په مینځ کښې ولی ذکر کړو؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه فرمائی: **«ثم لمّا کان»** چې عالَم په دری قسمه دے. ۱ـ عالَم دنیا. ۲ـ عالَم برزخ. ۳ـ عالَم آخرت. عالَم دنیا چې د پیدایش نه تر مرګه پوری وخت دے د هغی متعلق احکامات مخکښې بیان شو. بیا ئی په مینځ کښې د عالَم برزخ (۱) «چې د مرګ نه پس د حشر الاجساد پوری وخت دے» متعلقات بیان کړه؛ ځکه چې دا هم جدا مستقل عالَم دے. او بیا ئی دا په مینځ کښې ذکر کړو؛ ځکه چې عالَم برزخ متوسط بین امور الدنیا و الاخرة دے؛ نو ذکر ئی په مینځ کښې

---

(۱)ـ برزخ: په لغت کښې فردی ته وائی: د فردی دپاره په عربئ کښې مختلف الفاظ استعمالیږی مثلاً: ستر، حجاب، غطآء، اکنّه، غُلف برزخ. وغیره. لیکن د دی په معانی کښې فرق شته "برزخ" هغه فردی ته وائی: چې د دوه شیئن په مینځ کښې وی پدی شان چې د هر طرف سره ئی تعلق وی او د هر طرف څه نه څه اثر پکښې موجود وی. لکه بین الجنة والنار اعراف برزخ دے. برزخ بین البحرین. برزخ بین الجماد والنبات چې مرجان ورته وائی؛ ځکه چې مرجان ځانګی لری او غتیږی خو اصل ئی د جماد دے. دغه شان برزخ بین عالم الدنیا و عالَم الاخرة یو عالم دے چې څه تعلقه ئی د امور د دنیا سره او زیاته تعلقه ئی د امورُ د آخرت سره ده؛ ځکه مسمّی دے په برزخ سره.

مناسب وو. اوس د عالَم آخرت بیان کوی چې د حشر الاجساد نه واخله تر لا متناهی وخته پورې به وی. په هغی کښې اوله عقیده د «**بعث بعد الموت**» ده.

قوله: و دلیل الکل: غرض د شارح رحمة الله علیه په اجمالی طریقے سره دلیل عقلی د روسته عقائدِ حقه ذکر کوی په نمط د قیاس اقترانی سره چې مخکښې بار بار تیر شوے دے.

قوله: و صرّح بحقیة: غرض د شارح رحمة الله علیه دفع د اعتراض ده چې ماتن رحمة الله علیه د آخرت متعلق عقائد ذکر کوی پدی عبارت سره چې «**البعث حقٌّ ، الوزن حقٌّ ، الکتاب حقٌّ**» وغیره ؛ نو اعتراض دا دے چې د هری یوی عقیدے دپاره دی مستقل خبر ولی ذکر کړے دے خو دغه ټول عقائد به دی په طریقے د عطف سره راجمع کړی وو او بیا به دی ورلره یو خبر ذکر کړے وو چې «**حقٌّ**» خبرِ مکرر خو تطویل دے چې مناسب ندے ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه وائی: چې چونکه دا عقائد د مغیباتُ سره تعلق ساتی چې ډیر خلق د دینه انکار کوی او حقیقت ئې نه ګنړی بلکه هسې یوه افسانه ئې متصور کوی ؛ نو ماتن رحمة الله علیه د هری عقیدے په حقیّت باندی تصریح وکړه تحقیقًا او تأکیدًا او د اهتمامِ شان ښکاره کولو د دی عقائدُ دپاره چې دا افسانی ندی بلکه حق او رښتیا حالات دی.

قوله: و البعث: غرض د ماتن رحمة الله علیه خو عقیده د بعث بعد الموت ذکر کول دی چې خَبَرُ ئې روسته ذکر کوی په لفظ د «**حَقٌّ**» سره ، یعنی بعث بعد الموت حق دے پدی شان سره چې انکار ترینه کفر دے او ایمان لرل پری فرض ، لازم دی او د تأویلاتُ دپاره پکښې هیڅ قسم ګنجائش نشته.

قوله: و هو أن یبعث الله: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره تعریف د بعث بعد الموت کول دی. بعث په لغت کښې راپورته کولو ته وائی. او اصطلاحی معنی ئې شارح رحمة الله علیه کړی ده چې «**أن یبعث الله الخ**» یعنی راپورته کول د الله تعالی مړو لره پدی شان چې د هغوی اجزآء اصلیه راجمع کړی او روح ورته واپس کړی. فوائد د قیودات شارح رحمة الله علیه روسته بیانوی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. دلائل نقلیه به ذکر کړی دپاره د اثبات د دعوی خپلی «**القوله تعالی**» سره. ﴿۲﴾.. منکرین د دعوی به ذکر کړی «**و انکره الفلاسفة**» سره. ﴿۳﴾..دلیل د فلاسفؤ به ذکر کړی مجملًا «**بناء علی امتناع**» سره. ﴿٤﴾..رد به وکړی په دلیل د دوی باندی «**و هو مع انه لا دلیل لهم**» سره. ﴿۵﴾.. یوه ضمنی دفع د اعتراض به وکړی «**و بهذا یسقط**» سره. ﴿٦﴾.. اعتراض به رانقل کړی «**فان قیل هذا**» سره. ﴿۷﴾.. جواب به وکړی «**قلنا انما یلزم**» سره.

قوله: لقوله تعالی: ۱ـ دلائل نقلیه د حشر الاجساد په باره کښې ډیر دی چې شارح رحمة الله علیه ترینه په طور د نمونے دوه رانقل کړی دی چې یو دا قول د الله تعالی دے: **ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ** [المؤمنون: ۱٦] د آیة کریمه نه استدلال واضح دے. دویم: دا قول د الله تعالی دے: **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ** [یس: ۷۹] دا جواب عاص بن وائل ته شوے دے کله چې هغه زاړه هډوکی را واغستل

او په کوتو ئی وریژول او بیا ئی او ویل: مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ [یس: ۷۸] ترجمه: «څوک دے چې ژوندی به کړی هډوکو لره په داسی حال کښې چې هغه ریژیدلی وی» الله تعالی نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته حکم وکړو چې «ورته او وایه اے پیغمبره: چې ژوندی به کړی دی لره هغه ذات چې پیدا کړی ئی دی دا په اول ځل باندی» د دینه علاوه نور هم ډیر نصوص صریحه شته چې په حشر الاجساد باندی دال دی.

قوله: وَ اَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ: ۲۔ مخالفین د دی دعوی فلاسفه دی. دوی وائی چې عقیده د بعث بعد الموت باطله ده. دلیل ورلره دا وائی چې دا خو اِعاده د معدوم ده بعینه او اعاده د معدوم باطل ده لهذا دا عقیده هم باطل شوه.

قوله: وَ هُوَ مَعَ اَنَّهُ لَا دَلِيْلَ لَهُمْ. ۳۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په فلاسفؤ باندی حاصل ئی دا دے چې د دوی دعوی بلا دلیله ده او دعوی بلا دلیله عند العقلآء قابل قبول نه وی. **اعتراض:** د فلاسفؤ سره دلائل شته لکه دا مخکښې دلیل چې په طریقے د اجمال سره بیان شو؛ نو ته څنګه وائی چې د دوی سره دلیل نشته ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: «يُعْتَدُّ بِهٖ» یعنی دلیل ئی شته خو داسی دلیل ئی نشته چې اعتبار ورلره ورکړے شی ؛ ځکه زمونږه سره دلیل په امکان د وجود المعدوم دے هغه داسی چې باری تعالی فرمائی: وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ [البقرة: ۲۸] پدی آیت کریمه کښې باری تعالی د معدوم د وجود تذکره کړی ده اوس چې الله تعالی د معدوم د وجود قدرت لری ؛ نو اعاده د معدوم خو په طریق اولی سره کولے شی ؛ ځکه خو الله تعالی بار بار ارشاد فرمائی: كَمَا بَدَاَكُمْ تَعُوْدُوْنَ [الأعراف: ۲۹] كَمَا بَدَاْنَا اَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيْدُهٗ وَعْدًا عَلَيْنَا اِنَّا كُنَّا فَاعِلِيْنَ [الأنبياء: ۱۰٤] او که بالفرض اعاده د معدوم ممکن هم نه شی ؛ نو بیا هم د دوی دلیل زمونږه مقصود ته ضرر نه شی رسولے ؛ ځکه زمونږه چې د بعث کوم تعریف وکړو (چې الله تعالی اجزآء اصلیه د انسان معاد کړی) یعنی هغه اجزآء چې د اول عمر نه تر آخر پورې باقی وی او اعاده د روح ورته وکړی ، اوس بنا پدی تعریف باندی بعث بعد الموت اعاده د معدوم نده بلکه اعاده د موجود ده ، اخوا اوس ستا خوښه ده که تاسو دیته اعاده د معدوم نوم ورکوئ او که نه ورکوئ د نوم سره زمونږه هیڅ قسم کار نشته.

قوله: الاجزاء الاصليه: د انسان دوه قسمه اجزآء دی. ۱۔ **اجزآء اصليه.** دا هغه اجزآء دی چې **مُتولّده من المني** دی لکه هډوکی. ۲۔ اجزآء **زائده.** دا هغه اجزآء دی **متولّده من الدّم** دی لکه لحوم شحوم شو. اجزآء اصلیه په هیڅ صورت کښې نه معدوم کیږی او اجزآء زائده کمیدے زیاتیدے خرابیدے ختمیدے شی.

قوله : و بهذا يسقط: ٤۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د یو ضمنی اعتراض جواب کوی چې منکرین ئی واردوی. او د دی سره د بعث بعد الموت د تعریف تحسین هم کوی چې دا ډیر خه تعریف دے. اعتراض دا دے چې یو آدم خور (سړی خور) چاله لره اوخوړو پدی شان چې دغه انسانِ مأکوم د انسانِ آکل جزء وګرځی ، اوس دغه اجزآء مأکوله به بعد البعث خالی نه وی یا به په آکل او مأکول دواړو کښې معاد کیږی او یا به په یو کښې کیږی. اول صورت پدی وجه مُحال او باطل دے چې لازمیږی اعاده د شئ واحد په آن واحده کښې په محلّین کښې او د دی سره محالات لازمیږی ؛ ځکه چې کیدے شی یو کس په دوی کښې جهنم ته لاړشی او بل جنت ته (یعنی آکل کافر او

مأكول مسلمان وي) پس په آن واحده كښې يو كس بعض په جهنم كښې شو او بعض په جنت كښې. او شق ثاني پدې وجه باطل دے چې دغه بل انسان مُعاد بجميع اجزآئه نه شو.

جواب: شارح رحمة الله عليه وائي: چې مونږه چې كومه تعريف وكړو د بعث بنا په دغه تعريف باندې دا اعتراض ساقط دے؛ ځكه چې مونږه د اعادے د اجزاء اصليه قائل يو او سړې خور اجزاء اصليه د انسان نه شي خوړلے، او كه بالفرض په كُلفَت سره ئې وخوري هم؛ نو د آكل نه جزء نه شي گرځيدلے؛ ځكه چې اجزآء اصليه هضم كيږي نه بلكه د معدے نه نيغ په نيغه وُځي او الله تعالىٰ ئې محفوظ ساتي. او كه بالفرض هضم هم شي؛ نو دا اجزآء مأكوله اجزآء اصليه د آكل نه دي بلكه اجزآء زائده دي؛ ځكه چې دا خو د اول عمر نه د ده اجزاء ندي بلكه د خوراك نه روسته ئې اجزآء گرځيدلي دي او اجزآء اصليه خو من اول العمر وي. لهذا هر يو انسان مُعاد بجميع اجزآئه شو.

قوله: فان قيل هذا قول: دا د منكرين د بعث د طرف نه مشهور اعتراض دے. چې عقيده د بعث بعد الموت صحيح نده؛ ځكه دا عقيده مستلزم ده قول بالتَّنَاسُخ لره، او قول بالتَّنَاسُخ عند كم صحيح نه دے؛ لهذا دا عقيده هم صحيح نه شوه. «**دليل الكبرىٰ**» دا دے چې تناسخ ديته وائي چې روح د يو بدن نه بل بدن ته انتقال وكړي يعنې روح د خپل مخكښې خه يا بد ژوند د بدلے يا سزا ميلاويدلو دپاره پدې عالَم حسّي كښې بدليږي رابدليږي كله په يو بدن كښې نن وځي كله په بل كښې مثلاً: زيد مړ شو د هغه روح لاړ شي او په بل بدن كښې ننوځي لكه عمرو، يا فرس، يا كلب، يا بقر وغيره شو. دا رائې د غير مسلم ډلو ده «لكه نن صبا روسيان وغيره شو» چې هغوى د تناسخ قائل دي. دليل ورلره دا وائي چې په بعض انسانو كښې د سپي خوئ وي په بعض كښې د خر غوائي؛ پيشو وغيره خوئ وي دا ځكه چې دوى ته د دغه حيواناتُ ارواح نقل شوي وي. لكه چې په بعض حيواناتُ كښې د انسان خوئ وي؛ ځكه چې هغه ته د انسان روح منتقل شوے وي. (١) «**دليل الصغرىٰ**» شارح رحمة الله عليه ذكر كړے دے چې «**لانّ البدن الثاني ليس هو الاول**» چې د نصوصُ په رنړا كښې د حشر الاجساد نه روسته چې كوم بدن ته روح راځي هغه بدن هغه مخكښې بدن نه وي. وجه دا ده چې دغه انسان به يا جنتي وي او يا به جهنمي وي. كه جنتي وي؛ نو د جنتيانُ په باره كښې راځي، روايت د ابوهريره رضي الله عنه دے: **أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ كُحْلٌ لَا يَفْنَى شَبَابُهُمْ وَلَا تَبْلَى ثِيَابُهُمْ.** ﴿سنن الترمذي:٤/ ٢٦٠﴾ ترجمه: جنتيان به بے ويښتو هلكان رنجو سترګو واله وي چې نه به ختميږي ځوانۍ د دوى او نه به زړيږي جامې د دوى. او كه جهنمي وي؛ نو د هغوى په باره كښې راځي: **وَإِنَّ ضِرْسَهُ مِثْلُ أُحُدٍ.** ﴿سنن الترمذي :٤/ ٢٨٤﴾ ترجمه: بيشكه د ژامے غاښ د جهنمي به د اُحُد د غر په مقدار وي. اوس چې يو غاښ ئې دومره شو؛ نو نور بدن به ئې خومره غټ وي. بلكه په دغه روايت كښې ئې د نور بدن هم تذكره ده فرمائي: **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ** رضي الله عنه **عَنِ النَّبِيِّ** صلى الله عليه وسلم **قَالَ: إِنَّ غِلَظَ جِلْدِ الْكَافِرِ اثْنَتَانِ وَأَرْبَعُونَ**

---

(١).. د تناسخ عقيده غلطه ده؛ ځكه چې دا مستلزم ده انكار لره د معاد جسماني نه او انكار د معاد جسماني نه كفر بواح دے. دريم دا چې دا عقيده پدې بنياد هم غلطه ده چې يو روح په اول ځل د يو جسم سره يوځائے شو او هغه بدن ته خوشحالي، مالداري، خيريت او عافيت ميلاؤ شو؛ نو دا د ده د كوم يو عمل ثمره ده چې ده ته ميلاو شوه؟ ځكه چې دغه جسم خو په اول ځل باندې ښه يا بد عمل ندے كړے چې د هغې جزآء يا سزا ورته ميلاو شي. دريم پدې وجه هم دا عقيده غلطه ده چې كه بدن ته پدې عالَم كښې جزآء يا سزا ميلاو شي چې دارالعمل دے؛ نو دارالعمل به دار الجزآء وګرځي او دا باطل ده؛ ځكه بديكښې قلب المقصود لازميږي.

ذِرَاعًا ، وَإِنَّ ضِرْسَهُ مِثْلُ أُحُدٍ ، وَإِنَّ مَجْلِسَهُ مِنْ جَهَنَّمَ كَمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ. معلومه شوه چې دا هغه جسم ندے کوم چې په دنیا کښې وو او دا ندے مګر تناسخ دے ؟

قوله: قلنا انما یلزم: ٦ـ د جواب حاصل دا دے چې تناسخ هله لازمیږی چې بدن اُخروی د بدن دنیوی د اجزاء اصلیه نه ، نه وی جوړ حالانکه بدن ثانی چې اخروی دے د بدن اول چې دنیوی دے د اجزاء اصلیه نه جوړ دے او اِعاده د روح ورته شوی ده ، پاتې شوه د ویختو نه خالی کیدل د بدن او همیشه ځوان کیدل ، غټ والے د بدن وغیره دا هغه صفات دی چې په اجزاء اصلیه طاری کیږی او منافات ئې ورسره نشته. اوس که تاسو بدن ثانی د اجزاء اصلیه نه پیدا کیدلو او روح واپس کیدلو ته تناسخ وائی ؛ نو دا نزاع تش په نوم کښې ده چې تاسو دیته تناسخ وائی او مونږه ورته بعث وایو ، او نزاع فی التسمیه څه حقیقت او اهمیت نه لری. پاتې شو بدن ثانی د اجزاء اصلیه نه مرکب کیدل او دیته روح واپس کیدل ؛ نو دا څه مُحال خبره نده او نه د دی په محالیت څه دلیل شته بلکه زمونږه سره د دی په حقانیت باندی مظبوط دلائل قائم دی که تاسو ورته تناسخ وائی او که نه وائی.

قوله: و من ههنا قال: یعنی بنا پدی چې هر کله بدن ثانی اخروی د بدن اول دنیوی نه مختلف دے ؛ نو بعض خلق فرمائی: چې هیڅ مذهب نشته په دنیا کښې مګر د هغی دپاره په تناسخ کښې مظبوط قدم دے. مراد د «من قال» نه جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیه دے. خو دا خبره ذهن نشین کول غواړی چې د جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیه هیڅکلمہ دا مقصد نه دے چې ګنی دے د تناسخ قائل دے. بلکه د ده مقصد دا دے چې عقیده د بعث بعد الموت او معاد جسمانی بغیر د چون چرا نه منل پکار دی ، او داسې بخبرو ته ذهاب ندے پکار چې د هغی نه ذهن تناسخ طرف ته لاړشی ؛ ځکه تناسخ یو باطل مذهب دے کما مر بیانه.

بَيَانُ عَقِيْدَةِ وَزْنِ الْأَعْمَالِ

﴿وَالْوَزْنُ حَقٌّ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ وَالْمِيْزَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا يُعْرَفُ بِهِ مَقَادِيْرُ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْ إِدْرَاكِ كَيْفِيَّتِهِ وَ أَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ أَعْرَاضٌ إِنْ أَمْكَنَ إِعَادَتُهَا لَمْ يُمْكِنْ وَزْنُهَا وَلِأَنَّهَا مَعْلُوْمَةٌ لِلّٰهِ تَعَالَىٰ فَوَزْنُهَا عَبَثٌ ، وَالْجَوَابُ أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ أَنَّ كُتُبَ الْأَعْمَالِ هِيَ الَّتِيْ تُوْزَنُ فَلَا إِشْكَالَ وَعَلَىٰ تَقْدِيْرِ تَسْلِيْمِ كَوْنِ أَفْعَالِ اللّٰهِ تَعَالَىٰ مُعَلَّلَةً بِالْأَغْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوَزْنِ حِكْمَةً لَا نَطَّلِعُ عَلَيْهَا وَعَدَمُ اِطِّلَاعِنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَا يُوْجِبُ الْعَبَثَ. **ترجمه:** او وزن د اعمال حق دے ؛ د وجه د وینا د الله تعالی نه چې وزن په دغه ورځ باندی حق دے. او میزان عبارت دے د هغه څیز نه چې پیژندلے شی په هغی باندی مقدار د اعمال. او عقل کوتاهه دے د معلومولو د کیفیت د دینه ، او معتزلو انکار کړے دے د دینه ؛ ځکه چې اعمال اعراض دی که ممکن شی دوباره موجود کیدل د دی ؛ نو نه شی کیدلے وزن د دی. او بل د دی وجه نه چې دا معلوم دی الله تعالی ته پس وزن د دی عبث کار دے. او جواب دا دے چې بیشکه راغلی دی په حدیث کښې چې کتابونه د اعمال هغه دی چې دا به تللے کیږی بس هیڅ اشکال نشته. او په صورت د منلو د افعال د الله تعالی کښې چې معلل بالاغراض

شي کيدے شي چې په تول د اعمال کښې څه حکمت وي چې مونږه نه يو خبر د هغې نه، او نه خبريدل زمونږه په حکمت باندي نه واجبوي عبث لره.

تشريح: قوله: و الوزن حق: غرض د ماتن رحمة الله عليه بله عقيده د عقائد حقه نه ذکر کوي چې د سمع سره ئې تعلق دے چې هغه عقيده د وزن الاعمال ده. مقصود پدې تصريح سره هم رد دے په معتزلؤ باندي چې هغوي انکار کوي د وزن الاعمال نه.

أغراض الشارح رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دليل نقلي به پيش کړي په دعوي د اهل السنة والجماعة باندي «**لقوله تعالى**» سره. ﴿۲﴾.. تعريف د ميزان به وکړي «**و الميزان عبارة**» سره. ﴿۳﴾.. منکرين د دعوي به ذکر کړي «**و انکرته المعتزلة**» سره. ﴿۴﴾.. دليل د معتزلؤ به ذکر کړي «**لان الاعمال اعراض**» سره. ﴿۵﴾.. جواب او رد به وکړي د دوي په دلائل باندي «**و الجواب**» سره.

قوله: لقوله تعالى: ۱ـ د سمعياتُ چې څومره دعوي دي د هغوي دپاره دليل عقلي يو دے او هغه مخکښې ذکر شوے دے پدې الفاظ سره چې «**لانها امور ممکنة اخبربها الصادق الخ**» البته دلائل نقليه د هرے دعوي جدا جدا دي، شارح رحمة الله عليه د وزن الاعمال دعوي دپاره دليل نقلي د کتاب الله نه پيش کوي چې دا قول د الله تعالى دے: **وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ** [الاعراف: ۸] په آيت کښې تصريح ده په وزن الاعمال باندي.

قوله: و الميزان عبارة: ۲ـ تعريف د ميزان کوي. او دا د دي دپاره کوي چې «**ميزان**» په معنى د عدل او انصاف سره هم راځي او پدې معنى سره معتزله انکار نه کوي د ميزان الاعمال نه؛ نو په هغوي رد نه صحيح کيږي. شارح رحمة الله عليه جواب وکړو چې «**ميزان**» عبارت دے د هغه آلے نه چې په هغې سره مقدار د اعمالُ معلوموليے شي د دي دپاره چې د الله تعالى دعدل او انصاف د شان ظهور وشي او پدې معنى سره معتزله منکر دي د وزن الاعمال نه، مونږه وايو چې وزن الاعمال شته که تاسو وائي چې څنګه کيږي؟ جواب دا دے چې «**و العقل قاصر عن ادراک کيفيته**» يعني دا خبره د سمع سره تعلق ساتي او زمونږه پرې ايمان دے او کيفيت ئې مونږه ته ندے معلوم چې دا به څنګه تللے کيږي.

قوله: و انکرته المتعزلة: ۳ـ منکرين د دي دعوي معتزله دي چې دوي وائي وزن الاعمال نشته.

قوله: لان الاعمال اعراض: ۴ـ په دوه طريقو سره دليل ذکر کوي. ۱ـ چې اعمال اعراض دي اول خو د دي اعاده ممکنه نده بلکه «**العَرَضُ اذا وجَدَ فتَلَاشَا کالذّهابِ و القيام و القعود**» او که معاد شي؛ نو بيا ئې وزن ممکن ندے؛ ځکه اعمال اعراض او معاني دي څه وزني مقدار واله شيئ ندے چې تول ئې وشي. ۲ـ پدې وجه چې اعمال د عبادُ باري تعالى ته معلوم دي کنه؟ که ورته معلوم نه وي؛ نو جهل د باري تعالى لازميږي. او که ورته معلوم وي؛ نو بيا د دي تول کول يو عبث کار دے او الله تعالى د عبثياتُ نه منزه دے.

قوله: والجواب انه قد ورد: ٥- د اول دلیل نه مختلف جوابونه شوی دی چې شارح رحمه‌الله تربنه یو نقل کړے دے. ۱- د شارح رحمه‌الله د جواب حاصل دا دے چې مونږه وایو د اعمالو تول ممکن دے پدی معنی سره چې عمل نامے او رجسټرې د اعمالو د بندیانو به تللے کیږی لکه مشهور اورد حدیث دے چې مسمی دے په «حدیث البطاقة» (۱) سره، امام ترمذی رحمه‌الله نقل کړے دے چې د قیامت په ورځ به الله تعالی د یو کس دپاره یو کم سل رجسټرې را اوباسی...... په آخر د حدیث کښې راځی: **فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كِفَّةٍ وَالبِطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ ، فَطَاشَتِ السِّجِلَّاتُ وَثَقُلَتِ البِطَاقَةُ** ﴿سنن الترمذی: ٥/ ٢٥﴾ او صحف الاعمال وزن او مقدار لری تلل ئی کیږی. لهذا څه اشکال پاتی نه شو.

۲- جواب دا هم کیدے شی چې صاحب عمل به تللے شي لکه په حدیث د مسلم شریف کښې د ابوهریره رضی‌الله‌عنه روایت دے نبی علیه‌السلام: «**إِنَّهُ لَيَأْتِي الرَّجُلُ الْعَظِيمُ السَّمِينُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، لَا يَزِنُ عِنْدَ اللهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ ، اقْرَءُوا {فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا}**﴿صحیح مسلم: ٨/ ١٢٥﴾ لهذا بیا څه اشکال پاتی نه شو.

۳- چې بعینه دغه اعمال به متشکل کیږی او تللے کیږی به لکه د روایاتُ نه دا معلومیږی چې په قبر او قیامت کښې به بعض اعمال په شکل انسانی پیش کیږی لکه په روایت د ترمذی کښې واقعه د خیمې په قبر باندې او د یو د انسان سورة الملک لوستل ثابت دی (۲) او دا بعیده نده چې الله تعالی دغه اعراض متشکل کړی.

٤- چې د اعراضُ وزن څه بعید خو ندے په دنیا کښې انسانو داسې تلے ایجاد کړی دی چې د اعراضُ تول پرې کوی مثلا: د موسم حرارت، برودت، په هوا کښې نمی په مقیاس الحرارة باندې تللے کیږی، تبه «الحُمّٰی» په ترمامیټر، د شمس و قمر او د ستورو حرکات په اُسطرلاب، د کارو رفتار، د بجلۍ کرنټ وغیره په میټر تللے کیږی. اوس چې عبادُ داسې الات ایجاد کړی دی چې اعراض پرې وزن کیږی؛ نو باری تعالی داسې نه شی کولے شی په قیامت کښې یوه داسې تله ایجاد کړی چې اعمال پرې تللے کیږی «**بَلیٰ و نحن علی ذلک لمن الشاهدین**» پس دغه اشکال ختم شو.

قوله: و علی تقدیر تسلیم: غرض د شارح رحمه‌الله د دلیل ثانی نه په دوه طریقو سره جواب پیش کول دی. ۱- دا چې افعال د الله تعالی خو اول معلل بالاغراض ندی، یعنی د څه غرض تابع ندی کنی چې څوک او وائی چې دا کار د الله تعالی عبث او بے فائده دے؛ ځکه چې څه غرض، فائده

---

(۱).. والحديث بتمامه هكذا: عَبْدَ اللهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ العَاصِ ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللهَ سَيُخَلِّصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُءُوسِ الخَلَائِقِ يَوْمَ القِيَامَةِ فَيَنْشُرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ البَصَرِ ، ثُمَّ يَقُولُ: أَتُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا ؟ أَظَلَمَكَ كَتَبَتِي الحَافِظُونَ ؟ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ ، فَيَقُولُ: أَفَلَكَ عُذْرٌ ؟ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ ، فَيَقُولُ: بَلَى إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً ، فَإِنَّهُ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ اليَوْمَ ، فَتَخْرُجُ بِطَاقَةٌ فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، فَيَقُولُ: احْضُرْ وَزْنَكَ ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَا هَذِهِ البِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السِّجِلَّاتِ ، فَقَالَ: إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ ، قَالَ: «فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كِفَّةٍ وَالبِطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ ، فَطَاشَتِ السِّجِلَّاتُ وَثَقُلَتِ البِطَاقَةُ ، فَلَا يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللهِ شَيْءٌ»: ﴿سنن الترمذی: ٥/ ٢٤﴾

(۲).. تمام الحديث هكذا: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: ضَرَبَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِبَاءَهُ عَلَى قَبْرٍ وَهُوَ لَا يَحْسِبُ أَنَّهُ قَبْرٌ، فَإِذَا فِيهِ إِنْسَانٌ يَقْرَأُ سُورَةَ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ المُلْكُ حَتَّى خَتَمَهَا ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي ضَرَبْتُ خِبَائِي عَلَى قَبْرٍ وَأَنَا لَا أَحْسِبُ أَنَّهُ قَبْرٌ، فَإِذَا فِيهِ إِنْسَانٌ يَقْرَأُ سُورَةَ تَبَارَكَ المُلْكِ حَتَّى خَتَمَهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هِيَ المَانِعَةُ ، هِيَ المُنْجِيَةُ ، تُنْجِيهِ مِنْ عَذَابِ القَبْرِ»: ﴿سنن الترمذی: ٥/ ١٦٤﴾

او حکمت پوری ندے متعلق ، هم دغه وجه ده چې د فعل د الله تعالی به څوک تپوس هم نه کوی چې دا کار الله تعالی داسی ولی وکړو: لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُوْنَ [الأنبياء: ٢٣]. ۲۔ که او منو چې افعال د الله تعالی معلل بالاغراض دی ؛ نو بیا جواب دا دے چې سره د دینه چې علم د الله تعالی په مقدار د اعمال شته خو بیا ئی هم په وزن الاعمال کښې څه حکمت وی چې ما او تاته ئی پته نه وی ، او څما ستا عدم علم په حکمت د فعل د الله تعالی مستلزم عبثیت د فعل لره نه گرځی. والله تعالی و علمه اتم.

بَيَانُ عَقِيْدَةِ اِعْطَاءِ الْكِتَابِ

﴿وَالْكِتَابُ﴾ الْمُثْبَتُ فِيْهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيْهِمْ يُؤْتٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ بِاَيْمَانِهِمْ وَالْكُفَّارِ بِشَمَائِلِهِمْ وَ وَرَآءَ ظُهُوْرِهِمْ ﴿حَقٌّ﴾ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُوْرًا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيْرًا. وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ اِكْتِفَآءً بِالْكِتَابِ ، وَ اَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ زَعْمًا مِنْهُمْ اَنَّهٗ عَبَثٌ وَالْجَوَابُ مَا مَرَّ. ﴿وَالسُّؤَالُ حَقٌّ﴾ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ اللهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهٗ وَ يَسْتُرُهٗ فَيَقُوْلُ اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُوْلُ نَعَمْ اَيْ رَبِّ حَتّٰى اِذَا قَرَّرَهٗ بِذُنُوْبِهٖ وَرَاٰى فِيْ نَفْسِهٖ اَنَّهٗ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَ اَنَا اَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ فَيُعْطٰى كِتَابَ حَسَنَاتِهٖ وَاَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُوْنَ فَيُنَادٰى بِهِمْ عَلٰى رُءُوْسِ الْخَلَائِقِ هٰؤُلَاءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ اَلَا لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِيْنَ. **ترجمة:** «او عمل نامه» چې په هغی کښې نیکئ د بندګانو او ګناهونه د دوی مندرج او ثابت وی چې ورکولے به شی مؤمنانُ ته په ښئ لاس باندی او کفارو ته په ګس لاس او شاته د شاکانو د دوینه «حق ده» د الله تعالی د وینا په وجه باندی چې را اوبه باسو ده لره په ورځ د قیامت باندی یو کتاب چې دے به میلاو شی د هغی سره کولاؤ شوے. او په وجه د قول د الله تعالی چې هر هغه څوک چې ورکړے شی هغه ته عمل نامه په ښئ لاس باندی پس زر ده چې حساب به ورسره وشی حساب آسان. او چپ پاتی شو ماتن رحمة الله عليه د ذکر کولو د حساب نه ؛ د وجه د اکتفاء نه په ذکر د کتاب باندی. او انکار کړے دے د دینه معتزلو د وجه د ګمان د دوینه چې دا یو عبث کار دے. او جواب د دینه هغه دے چې مخکښې تیر شوے دے. او سوال حق دے ، د وجه د قول د رسول عليه السلام نه چې بیشکه الله تعالی به رانیزدی کړی یو مؤمن لره پس کیدی به په ده باندی شپول خپل «نورانی فرده» او پټ به کړی ده لره پس وائی به ورته: آیه ته پیژنی خپل فلانکی ګناه لره ، آیه ته پیژنی خپل فلانکی ګناه لره ، پس وائی به دے : او اے ربه ، تردی چې دے اقرار اوکړی په خپلو ګناهونو باندی او په خپل زړه کښې به خیال اوکړی چې بیشکه دے خو هلاک شو. او به وائی ورته الله تعالی: ما په تا باندی فرده اچولی وه په دنیا کښې او څه بخنه کوم د دغې تا ته نن ورځ ، پس وربه کړے شی عملنامه د نیکو د ده. او هر چې کفار او منافقین دی پس اواز به اوکړے شی دوی ته د خلقو په مخکښې دا هغه کسان دی چې دروغ ئی ویلی وو په الله تعالی باندی ، خبردار لعنت د الله دی وی په ظالمانو باندی.

تَشْرِيْحْ: قوله: و الكتاب: غرض د ماتن رحمة الله عليه د سمعیاتُ نه بله عقیده حقه ذکر کوی چې هغه وجود او ورکول د عمل نامے دی. چې الله تعالی د هر انسان سره دوه فرشتے مقرر کړی دی چې هغی ته «کرامًا کاتبین» وائی ، دوی د انسانانو خه او بد عمل لیکی او په قیامت کښې به دغه رجستر بیا بندګانو ته حواله کیږی.

أغراض الشارح رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دفع د یو اعتراض به وکړي «**المثبت فیه**» سره. ﴿۲﴾.. دلائل به ذکر کړي دپاره د اثبات د دې عقیدے «**لقوله تعالی**» سره. ﴿۳﴾.. اشارةً به اعتراض وکړي «**و سکت عن**» سره. ﴿٤﴾.. جواب به وکړي «**اکتفاءً**» سره. ﴿٥﴾.. منکرین د دعوی به ذکر کړي ، په اجمالی طریقے سره دلیل د هغوی او جواب هغوی ته «**و انکرته المعتزلة**» سره.

قوله: المثبت فیه: ۱۔ **سوال:** چې مقصود د ماتن رحمة الله علیه پدې عقیده ذکر کولو سره رد دے په معتزلؤ باندې او په هغوی رد نه صحیح کیږي ؛ ځکه مراد به د «**کتاب**» نه قرآن کریم وي او د دینه خو هغوی انکار نه کوي ؟ **جواب:** مراد د کتاب نه عمل نامه ده چې درج وي په هغې کښې الخ..

قوله: لقوله تعالی: ۲۔ دلائل د اهل السنة والجماعة پدې عقیده باندې بے شمیره دي شارح رحمة الله علیه د کتاب الله نه دوه ذکر کوي په طور د نمونے سره. اول دلیل دا دے چې واجب تعالی فرمائي: **وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ﴿١٣﴾ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾** [الإسراء] دویم دلیل دا قول د الله تعالی دے: **فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾** [الانشقاق]. په دې آیتین کښې تصریح ده په ذکر د کتاب باندې او دا محکم د کتاب الله دي چې بلا تاویله په مقصود باندې دال دے.

قوله: و سکت عن ذکر: ۳۔ اعتراض دا دے چې څنګه عقیده د ورکولو د عمل نامے حقه ده دغه شان عقیده د حساب هم حقه ده هغه ماتن رحمة الله علیه ولې ذکر نکړه ؟

قوله: اکتفاء بذکر الکتاب: ٤۔ چونکه حساب کتاب لازم ملزوم دي پدې وجه مصنف رحمة الله علیه اکتفآء په ذکر د کتاب وکړه ، هم دغه وجه ده چې د سورة اسرآء په آیت کښې ئې دواړه جمع کړي دي چې «اولوله خپلے عمل نامے لره کافي دے نفس ستا په تا باندې نن ورځ حساب کونکے»

قوله: و انکرته المعتزلة: ٥۔ منکرین د دې عقیدې معتزله دي ، دوی وائي چې حساب کتاب د الله تعالی د بندګانو سره پس د علم د الله تعالی نه په اعمالُ د دوی باندې یو عبث کار دے ، یعنی څنګه چې دوی د وزن الاعمال نه انکار کوي په وجه د عبثیت باندې دغه شان د حساب کتاب نه هم انکار کوي ، چونکه د دواړو دعوو دلیل یوشان دے لهذا جواب ورته هم هغه جواب دے کوم چې مخکښې په عقیده د وزن الاعمال کښې بیان شو. چې یو خو افعال د الله تعالی معلل بالاغراض ندي ، او که شي ؛ نو کیدے شي چې پدې کښې څه حکمت وي چې مونږ ته ئې علم نه وي ، او عدم علم زمونږه مستلزم عبثیت لره نه ګرځي.

قوله: والسّوال حق: ماتن رحمة الله علیه بله عقیده حقه ذکر کوي چې په قیامت کښې به د عبادُ نه تپوس کیږي. بیا یو سوال في القبر دے او دویم سوال في المحشر دے. د قبر تپوس هم حق دے چې د هغې مخکښې بیان شوے دے او مستقله عقیده ده. د محشر سوال هم حق دے.

قوله: لقوله علیه السّلام: غرض د شارح رحمة الله علیه دلیل نقلي ذکر کوي د عقیدے مذکوره دپاره چې سوال في المحشر حق دے پدې شان چې دا سوال به د کافرانو نه هم کیږي لکه سورة الصافات: ٢٤

کښې الله تعالی فرمائي: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾ «اودرویئ دی کافرو لره د دوی نه تپوس کیدے شي» او دا تپوس به د مؤمنانو نه هم کیدے شي څنګه چې شارح رحمة الله علیه چې حدیث ذکر کړے دے چې الله تعالی به یو بنده لره ځان ته رانیزدې کړي او په هغه به فرده واچوي چې د خلقو د مخې شرمنده نه شي او بیا به ترینه تپوسونه وکړي الخ. بلکه دا تپوس به د انبیاء نه هم کیږي الله تعالی اعلان کړے دے فرمائي: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ ﴿الأعراف: ٦﴾ «پس خامخا مونږه به تپوس وکړو د هغه کسانو نه چې لیګل شوي دي هغوی ته او خامخا مونږه به تپوس وکړو د لیګلے شوو نه» او فرمائي: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ ﴿المائدة: ١٠٩﴾ «په هغه ورځ چې راجمع به کړي الله تعالی انبیاء لره پس او به وائي ورته څه جواب درکړے شوے وو تاسو ته د امت د طرف نه؟ دوی ټول به او وائي نشته دے علم مونږه ته بیشکه ته ډیر پوهه ئې په غیب باندې» بلکه دا مضمون د قرآن کریم په متعدد آیتونو کښې بیان شوے دے چې انکار ترینه کفر دے.

قوله: فیضع علیه کنفه: د کنف مختلف معنی راځي معجم اللغة واله فرمائي: **الكَنَفُ جانب الشئ و الكنف الظِّل ، و كنف الطائر جَنَاحَهُ ، وكَنَفُ الله تعالى رَحْمَتُهُ و سَتْرُهُ و حِفْظُهُ.** دا رنګه کنف په معنی د شپول هم راځي کوم چې د حیواناتو نه راتاوهلے شي. **والكَنَفُ: مصدر كنفتِ الرجل أكنفه كنفا ، وقد كنفت الابل أكنفها كنفا ، إذا عملت لها كنيفًا ، هو الحظيرَةُ من شَجَرٍ تُجْعَلُ حول الابل لتقيها البرد والريح.** ﴿ترتيب اصلاح المنطق: ٣٢٦﴾ دلته مراد نوراني حجاب الهي دے چې دغه بندہ ونه شرمیږي.

قوله: فیعطی کتاب: دا ټکره د حدیث د مخکښې عقیدے دپاره هم دلیل دے چې د قیامت په ورځ به عمل نامے ورکولے شي.

قوله: هولاء الذین کذبوا: په الله تعالی باندې د دروغ جوړولو مطلب دا دے چې دوی په دین کښې د ځان نه کومې خبرې ایجاد کړې دي د بدعاتو په طور یا د رسم او رواج په طور او بیا د هغې نسبت الله تعالی ته کوي چې د دې حکم مونږه ته الله تعالی کړے دے لکه څنګه چې د مشرکین په باره کښې راځي: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨] **ترجمه:** او کله چې دوی اوکړي بے حیائي لره ، نو وائي دوی: مونږه موندلي دي پدې باندې پلاران خپل او الله تعالی حکم کړے دے مونږه ته پدې باندې. اوس دا په الله تعالی باندې دروغ جوړول دي او دا ظالمان خلق به په قیامت کښې د لعنت او شرمندګئ سره مخامخ وي.

بَيَانُ عَقِيدَةِ حَقِّيَّةِ الْحَوْضِ وَالصِّرَاطِ

﴿وَالْحَوْضُ حَقٌّ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّا أَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ، وَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: حَوْضِيْ مَسِيْرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ مَاءُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيْحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيْزَانُهُ أَكْثَرُ مِنْ نُجُوْمِ السَّمَاءِ مَنْ يَشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ أَبَدًا ، وَالْأَحَادِيْثُ فِيْهِ كَثِيْرَةٌ. ﴿وَالصِّرَاطُ حَقٌّ﴾ وَهُوَ جِسْرٌ مَمْدُوْدٌ عَلٰى مَتْنِ جَهَنَّمَ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَ أَحَدُّ مِنَ

السَّيفِ يَعبُرُهُ اَهلُ الجَنَّةِ وَ تَزِلُّ بِه اَقدَامُ اَهلِ النَّارِ وَاَنكَرَهُ المعتَزِلَةُ لِاَنَّهُ لَا يُمكِنُ العُبُورُ عَلَيهِ وَاِن اَمكَنَ فَهُوَ تَعذِيبٌ لِلمُؤمِنِينَ ، وَالجَوَابُ اَنَّ اللهَ تَعَالىٰ قَادِرٌ علىٰ اَن يُمكِنَ مِنَ العُبُورِ عَلَيهِ و يُسَهِّلَهُ علىٰ المؤمِنِينَ حتّىٰ اِنَّ مِنهُم من يَجُوزُهُ كَالبَرقِ الخَاطِفِ و مِنهُم كَالرِّيحِ الهَابَّةِ ومنهُم كَالجَوَادِ المُسرِعِ الىٰ غَيرِ ذٰلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِى الحَدِيثِ **ترجمه:** او حوض حق دے ؛ د وجه د وینا د الله تعالی نه: «چې بیشکه مونږه درکړے تاته کوثر» او د وجه د وینا د نبي عَلَيهِ السَّلَام نه: چې حوض ځما په مسافت د یوے میاشتے دے او کوټونه ئې برابر دي ، اوبه ئې ډیرې سپینې دی د شودو نه ، او بوئ ئې ډېر پاکیزه دے د مشک نه ، او کوزے ئې ډیری زیاتی دی د ستورو د اسمان نه ، چا چې سکل وکړه د دینه یوځل پس تږے به نه شي چرته هم ، او احادیث د دې په باره کښې ډیر دي. «او صراط حق دے» او دا یو پل دے غوړولے شوے په شا د جهنم باندې ، چې ډیر زیات نرے دے د ویښته نه ، او ډیر تیره دے د توری نه ، تیریږي به پدې باندې جنتیان ، او خویږیږي به پدې باندې قدمونه د ؤور واله ، او انکار کړے دے د دینه ډیرو معتزلو ؛ ځکه چې ندې ممکن پدې باندې تیریدل ، او که ممکن شي ؛ نو پس بیا دا عذاب دے دپاره د مؤمنانو ، او جواب دا دے چې بیشکه الله تعالی قادر دے پدې باندې چې ممکن کړي پدې باندې تیریدل او اسان ئې کړي دپاره د مؤمنانو ، تردې چې تیریږي به پدې باندې ځینې مؤمنان په شان د بریښنا تختونکې ، او ځینې به په شان د تیزې سیلۍ ، او ځینې به د تیز ګرځه آس په شان ، او د دینه په علاوه کیفیت سره لکه چې په حدیث کښې راغلی دی.

تَشرِيحُ: قوله. و الحوض حق: غرض د ماتن رحمة الله عليه بله عقیده حقه ذکر کول دی چې وجود د «حوض کوثر» دے ، چې دا یو حوض دے په میدان محشر کښې چې د جنت د «نهر الکوثر» نه دیته یو لختے راغلے دے او پدیکښې ترینه اوبه جمع کیږي ، په میدان محشر کښې به د هر یو پیغمبر ځانله ځانله «حوض وي چې خپل نیکان اُمتیان به د هغې نه سیراب کوي.

قوله: لقوله تعالی: غرض د شارح رحمة الله عليه دلیل نقلی ذکر کوي د حوض کوثر د وجود دپاره ، چونکه دا عقیده هم د سمعیاتُ سره تعلق ساتی ځکه ورله شارح رحمة الله عليه دلیل نقلی ذکر کوی. د سورة الکوثر په اول آیت کښې باري تعالی فرمائي: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ بیشکه مونږه درکړے دے تاته کوثر. بنا په یوه توجیه باندې د دینه مراد حوض کوثر دے.(۱) بیا په احادیث کښې د دې حوض عجیب او غریب کیفیات بیان شوی دی چې شارح رحمة الله عليه د هغې نه بعض ذکر کړي دي پدې قول سره چې «**و لقوله عَلَيهِ السَّلَام حوضى مسيرة شهر**» یعنی د دې حوض ناشنا کیفیات او صفات دی مثلاً: د دغے حوض یو بازو د یوے میاشت په سفر اوږد دے ، یعنی د یوے میاشت په مقدار باندې پرې سفر کیدے شي. ټول کوټونه ئې یوشان دي ، یعنی دغه حوض مُربَّع دے. د دې اوبه د شودو نه ډیرې سپینې. او د مشک نه زیاتے خوشبوداره دي. د ګبین نه زیاتے خوږے دي. د واورې نه ډیری یخے دي. کوزې او جیکونه ئې د اسمان د ستورو نه زیات دي. او دغه لوښي ئې په صفائی

---

(۱). د ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ ایت کریمه دوه توجیه او معنی کیدے شي: ۱ـ مراد د دینه نهر الکوثر او حوض الکوثر دے لکه امام بخاري رحمه الله حدیث ذکر کړے دے : عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: لَمَّا عُرِجَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى السَّمَاءِ ، قَالَ: " أَتَيْتُ عَلَى نَهَرٍ ، حَافَتَاهُ قِبَابُ اللُّؤْلُؤِ مُجَوَّفًا ، فَقُلْتُ: مَا هَذَا يَا جِبْرِيلُ ؟ قَالَ: هَذَا الكَوْثَرُ " ﴿صحيح البخاری: ۶/ ۱۷۸﴾ ۲ـ ابن العباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فرمائي: چې مراد د دینه خیر کثیر دے چې نهر کوثر او حوض کوثر ته هم شامل دے پدې شان چې دغه هم د خیر مصداق دے او د دینه علاوه نور خیرونه هم الله تعالی ورکړي دي. د دې توجیه تائید هم روایة د بخاري شریف دے: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ، أَنَّهُ قَالَ: " فِي الكَوْثَرِ: هُوَ الخَيْرُ الَّذِي أَعْطَاهُ اللهُ إِيَّاهُ قَالَ أَبُو بِشْرٍ: قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ: فَإِنَّ النَّاسَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ نَهَرٌ فِي الجَنَّةِ ، فَقَالَ سَعِيدٌ: النَّهَرُ الَّذِي فِي الجَنَّةِ مِنَ الخَيْرِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللهُ إِيَّاهُ. ﴿صحيح البخاری : ۶/ ۱۷۸﴾

کښې د سپینو زرو نه زیات پرقیدونکی دی. یوځل چې د دغه حوض نه څوک اوبه وڅکی چرته به هم تږے نه شی. مبتدعینُ ته به د دی اوبه نه میلاویږی وغیره وغیره. چونکه نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ به د دی حوض نه په خپل لاس مبارک اُمتیانو ته اوبه ورکوی ؛ ځکه رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ ته «ساقی الکوثر» هم ویلے کیږی.

قوله: و الصراط حق: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو بله عقیده حقه ذکر کول دی چې وجود د «پل صِرَاط» دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. تعریف د صراط به وکړی «و هُوَ جِسْرٌ» سره. ﴿۲﴾.. منکرین د دی عقیدے به ذکر کړی «و انکره اکثر المعتزلة» سره. ﴿۳﴾.. رد به وکړی په معتزلۀ باندی «و الجواب ان الله تعالی» سره.

قوله: و هو جسرٌ ممدودٌ: ۱۔ تعریف د پل صراط او د هغی بعض صفات ذکر کوی. چې دا یو پل دے د جهنم په شا باندی خور دے چې د ویښته نه نرے او د توری نه تیره دے ، ټول انسانان به پدی باندی تیریږی. حتی چې انبیاء کرام به پری هم تیریږی لکه باری تعالی فرمائی: {وَإِنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا} [مریم: ۷۱] یعنی هر څوک به پری ورځی. رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ فرمائی: چې اول به ځه او ځما امت تیر شی او بیا به نور امتونه تریږی ، څوک به په دغه ځائے کښې خبری نه شی کولے علاوه د انبیاء کرامُ نه او د هغوی وینا به هم صرف دا وی «اَللّٰهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ» په دغه پل کښې کونډی غنے او نور رکاوټونه هم شته چې بعض خلق به په غنو او کونډو باندی خوږ شوی زخمی شوی تیر شی. (۱) دغه شان په پل صراط به تکه توره تیاره هم وی چې هر کس به د خپل ایمان او عمل په رڼړا باندی پوری وځی او منافقین کافران به مسلمانانُ ته درخواست د رڼړا وکړی چې منظور به نه شی. په سورة الحدید کښې الله تعالی دغه منظر ذکر کوی فرمائی: {يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا} [الحدید: ۱۳]. حتی چې مومنان به پوری وځی او د کفارو قدمونه به او خوییږی او جهنم ته به پریوزی.

قوله: و انکره اکثر المعتزلة: ۲۔ منکرین د دی عقیدے اکثر معتزله دی د دوی رائی دا ده چې پل صراط په مطابقت د دغه صفات باندی نشته ؛ ځکه چې پدی باندی تیریدل ممکن ندی ، او که ممکن شی هم ؛ نو د مؤمنانُ دپاره عذاب دے او تکلیف بما لا یطاق دے.

قوله: و الجواب ان الله تعالی: ۳۔ رد او جواب د معتزلۀ د عقیدے دے. حاصل ئی دا دے چې معتزله د خپل عادت موافق قیاس د عالَم غائب په عالَم شاهد کوی ، او د الله تعالی د قدرت کامله نه

---

(۱).. کما ورد فی الحدیث الطویل: عن ابی سعید الخدری یقول: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ثُمَّ يُضْرَبُ الْجِسْرُ عَلَى جَهَنَّمَ ، وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ ، وَيَقُولُونَ : اللَّهُمَّ سَلِّمْ ، سَلِّمْ قِيلَ : يَا رَسُولَ اللهِ ، وَمَا الْجِسْرُ ؟ قَالَ : دَحْضٌ مَزِلَّةٌ ، فِيهِ خَطَاطِيفُ وَكَلَالِيبُ وَحَسَكٌ تَكُونُ بِنَجْدٍ فِيهَا شُوَيْكَةٌ يُقَالُ لَهَا السَّعْدَانُ ، فَيَمُرُّ الْمُؤْمِنُونَ كَطَرْفِ الْعَيْنِ ، وَكَالْبَرْقِ ، وَكَالرِّيحِ ، وَكَالطَّيْرِ ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ ، وَمَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ ، وَمَكْدُوسٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ، حَتَّى إِذَا خَلَصَ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ النَّارِ الحدیث ﴿صحیح مسلم: ۱/ ۱۱۵﴾

په غفلت کښې دی ؛ ځکه الله تعالی قادر دے پدی باندی چې په دغه پل باندی باوجود د دغه صفاتُ تیریدل ممکن کړی او مؤمنانُ ته ئې خو ډیر اسان کړی. حتٰی چې په روایات کښې راځی چې بعض مؤمنان به په دغه پل د اسمان د بریخ په شان تیریږی ، او بعض به د تیزے سیلئ ، بعض د تیز رفتار اس په شان او بعض به دومره کمزوری عمل واله وی چې د غتے ګوتے په مقدار به د هغے سره رنړا وی او تیر به شی. (۱)

بَيَانُ حَقِيَّةِ عَقِيْدَةِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ

﴿وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ﴾ لِاَنَّ الْاٰيَاتِ وَ الْاَحَادِيْثَ الْوَارِدَةَ فِیْ اِثْبَاتِهِمَا اَشْهَرُ مِنْ اَنْ تُخْفٰی وَ اَکْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰی تَمَسَّكَ الْمُنْكِرُوْنَ بِاَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوْفَةٌ بِاَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ هٰذَا فِیْ عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مُحَالٌ وَ فِیْ عَالَمِ الْاَفْلَاكِ اَوْ فِیْ عَالَمٍ اٰخَرَ خَارِجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزِمٌ لِجَوَازِ الْخَرْقِ وَ الْاِلْتِيَامِ وَ هُوَ بَاطِلٌ. قُلْنَا هٰذَا مَبْنِیٌّ عَلٰی اَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ وَ قَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِیْ مَوْضِعِهِ. **ترجمه:** او جنت حق دے او وُور حق دے ؛ ځکه چې آیاتونه او احادیث وارده په اثبات د دی دواړو کښې ډیر مشهور دی د دینه چې پټ شی او زیات دی د دینه چې شمیر شی. دلیل نیولے دے منکرین چې بیشکه جنت موصوف دے پدی چې پلن والے د دے به شان د پلن والی د اسمانونو او د زمکے دے ، او دا په عالم عناصر کښې محال دے او په عالم افلاک کښې یا په بل عالم کښې بهر د عالم افلاک نه مستلزم دے جواز د شلیدلو او جوختیدلو «خرق او التیام» لره او خرق او التیام باطل دے. مونږه وایو په جواب کښې چې دا بناء دے ستاسو په اصلِ فاسد باندی ، او بیشکه مونږه خبره کړی ده پدی باندی په خپل مناسب ځائے کښې.

تَشْرِيْحُ: قوله والجنة حق: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ بله عقیده حقه ذکر کوی د سمعیاتُ نه چې ثبوت د جنت او جهنم دے. ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عقیده کښې په دری دعوو سره بحث کوی. ۱۔ چې دا دواړه شته موجود دی کیفیت او مکان ئې مونږه ته معلوم ندے. مقصود پدی دعوی سره رد دے په فلاسفؤ باندی. ۲۔ دا چې جنت او جهنم اوس موجود دی دا نه چې روسته به پیدا کیږی. مقصود پدی دعوی سره رد دے په معتزلؤ باندی. ۳۔ دا چې جنت او جهنم به همیشه وی فنا نه قبلوی. مقصود پدی دعوی سره رد دے په جهمیه باندی.

اَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**لان الایات**» سره. ﴿۲﴾.. دلیل د منکرین د دی دعوی به ذکر کړی «**تمسک المنکرون**» سره. ﴿۳﴾.. په دوی به رد وکړی «**قلنا هذا**» سره.

(۱).. عَنْ اَبِیْ سَعِیْدِ الْخُدْرِیِّ قَالَ يُعْرَضُ النَّاسُ عَلٰی جِسْرِ جَهَنَّمَ وَعَلَيْهِ حَسَكٌ وَكَلَالِيبُ وَخَطَاطِيفُ تَخْطَفُ النَّاسَ قَالَ فَيَمُرُّ النَّاسُ مِثْلَ الْبَرْقِ وَآخَرُونَ مِثْلَ الرِّيحِ وَآخَرُونَ مِثْلَ الْفَرَسِ الْمُجِدِّ وَآخَرُونَ يَسْعَوْنَ سَعْيًا وَآخَرُونَ يَمْشُونَ مَشْيًا وَآخَرُونَ يَحْبُونَ حَبْوًا وَآخَرُونَ يَزْحَفُونَ زَحْفًا ﴿مسند احمد : ۱۷/ ۲۹۵﴾

قوله: لان الايات: ۱۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ دلائل نقلیه ته اشاره کوی چې نصوص قرآنیه او احادیث نبویه دی او شارح رحمۃ اللہ علیہ پدیکښې دا دعوی کړی ده چې دا ډیر زیات مشهور دی پټ پنا ندی ، او شمیره ئی هم ګرانه ده. او حقیقت هم دغه دے ؛ ځکه چې قرآن کریم او کتب د احادیث ترینه ډک دی.

قوله: تمسک المنکرون: ۲۔ مراد د منکرین نه فلاسفه دی چې دوی وائی جنت او جهنم نشته. او د دوی په زُمره کښې هغه زنادقه خلق هم شامل دی چې هغوی د جنت او جهنم په وجود کښې تاویلات کوی چې جنت عبارت دے د خوشحالئ نه او جهنم عبارت دے د خفګان دنیوی نه. د دوی دلیل دا دے چې ستاسو قرآن وائی: {وَسَارِعُوْا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ} ﴿آل عمران: ۱۳۳﴾ پدی آیت کښې د جنت پلن والے د اسمانونو او زمکے د مجموعه پلن والی په مقدار خودلے شوے دے ، او د هر شی طول د هغه د عرض نه زیات وی ؛ نو معلومه شوه چې اوږد والے د جنت د اسمانونو او زمکو د مجموعه نه هم زیات دے. اوس تپوس کوو چې دا قسمه جنت په عالَم عناصر کښې یعنی عالَم سفلی کښې دے او که نه په عالَم افلاک یعنی عالَم علوی کښې یا د دینه بهر دے. شق اول باطل دے ؛ ځکه چې داسې طول عرض واله جنت په عالَم عناصر کښې محال دے ؛ ځکه چې دغه صفت واله جنت په عالَم سفلی کښې نه ځائے کیږی. او شق ثانی هم باطل دے ؛ ځکه یو خو داسې صفت واله جنت په عالَم افلاک کښې هم نه شی ځائے کیدے ، او دویم دا چې که په عالَم افلاک یا د دینه په بره عالَم کښې جنت وی ؛ نو هغې ته به رسیدل بغیر د اسمان دِ شلیدلو نه ممکن نه وی او دا هم باطل ده ؛ ځکه لازمیږی خرق او التیام «شلیدل او واپس جوختیدل» د افلاک او دا هم محال ده.

قوله: قُلْنَا هٰذَا مَبْنِيٌّ: ۳۔ رد د فلاسفؤ کوی حاصل ئی دا دے چې د جنت مقام خو الله تعالی ته معلوم دے چې کوم ځائے کښې دے خو که په بره عالَم یا د هغې نه بهر شی ؛ نو شی دی څه بُعد نه لری. پاتی شوه استحاله د خرق او التیام الافلاک ؛ نو دا ستا سو په اصل فاسد باندی بنا ده چې مونږه ئی تسلیم ته نه یو تیار ، علاوه لا دا وایو چې خرق او التیام د افلاک جائز دے عقلاً هم او نقلاً هم. عقلاً خو دا چې ټول اجسام مُتماثل دی اوس په نورو اجسامُ کښې خرق او التیام راځی لکه اوبه ، زمکه ، لرګے وغیره شو ؛ نو په افلاک کښې دی هم راشی. او نقلاً داسې چې په نصوص قطعیه سره خرق الافلاک ثابت دے کما قال تعالی: {إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ} [الانفطار: ۱] {إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ} [الانشقاق: ۱] وغیره.

﴿وَهُمَا﴾ أَيِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ ﴿مَخْلُوْقَتَانِ﴾ تَكْرِيْرٌ وَتَاكِيْدٌ وَزَعَمَ أَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّهُمَا إِنَّمَا تُخْلَقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَلَنَا قِصَّةُ آدَمَ وَحَوَّاءَ وَإِسْكَانُهُمَا الْجَنَّةَ وَالْآيَاتُ الظَّاهِرَةُ فِي إِعْدَادِهِمَا مِثْلُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ وَأُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ إِذْ لَا ضَرُوْرَةَ فِي الْعُدُوْلِ عَنِ الظَّاهِرِ فَإِنْ عُوْرِضَ بِمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا. قُلْنَا يَحْتَمِلُ الْحَالَ وَالْإِسْتِمْرَارَ ، وَلَوْ سُلِّمَ فَقِصَّةُ آدَمَ تَبْقَىٰ سَالِمَةً عَنِ الْمُعَارَضَةِ. قَالُوْا لَوْ كَانَتَا مَوْجُوْدَتَيْنِ الْآنَ لَمَا جَازَ هَلَاكُ أُكُلِ الْجَنَّةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ أُكُلُهَا دَائِمٌ لٰكِنَّ اللَّازِمَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ فَكَذَا الْمَلْزُوْمُ. قُلْنَا لَا خِفَاءَ فِي أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ دَوَامُ أُكُلِ الْجَنَّةِ بِعَيْنِهِ وَإِنَّمَا

الْمُرَادُ بِالدَّوام بِأَنَّهُ إِذَا فَنِيَ مِنْهُ شَيْءٌ جِيْءَ بِبَدَلِهِ و هٰذَا لَايُنَافِي الْهَلَاكَ لَحْظَةً عَلٰى أَنَّ الْهَلَاكَ لَايَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءَ بَلْ يَكْفِي الْخُرُوْجَ عن الإِنْتِفَاعِ بِهِ ، وَ لَوْ سُلِّمَ فَيَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ هَالِكٌ فِي حَدِّ ذَاتِهِ بِمَعْنٰى أَنَّ الْوُجُوْدَ الإِمْكَانِيَّ بِالنَّظَرِ إِلَى الْوُجُوْدِ الْوَاجِبِيِّ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ. **ترجمة:** او دا دواړه يعنې جنت او جهنم پيدا دي اوس موجود دي دواړه. دا تکرار او تاکيد دے ، او ګمان کړے دے معتزلو چې دا دواړه به پيدا کيږي په ورځ د جزاء باندې ، او زمونږه دپاره دليل قصه د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ او د حواء عليها السلام ده او د دوی اوخيدل په جنت کښې او هغه آياتونه هم دال دي چې ظاهر دي په تياريدلو د دی کښې لکه «أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ» او «أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ» ځکه چې نشته دے څه ضرورت په اوړيدلو کښې د ظاهر معنی د دينه. پس که معارضه وکړے شی د دی آيتونو سره په مثل د دی وينا د الله تعالى چې «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا» نو مونږه وايو په جواب کښې چې دا احتمال لری د حال او استمرار ، او که او منلے شی «چې استقبال مراد دے» ؛ نو پس قصه د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ باقی پاتی کيږی روغه د معارضے نه. وائی دوی که چرته دا دواړه موجود وی اوس ؛ نو نه به وی ممکن هلاکت د ميوو د جنت ؛ د وجه د دی قول د الله تعالى نه «أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» ميوی د جنت به هميشه وی او سوری د جنت هم ، ليکن لازم «تالی» باطل دے.د الله تعالى د دی وينا په وجه باندې چې هر شئ هلاکيدونکے دے علاوه د ذات د الله تعالى نه ، پس ملزوم «مقدم» ئی مثل دے ، مونږه وايو په جواب کښې چې نشته دے پټ والے پديکښې چې ندی ممکن دوام د ميوو د جنت بشخصه ، بلکه مراد د دوام نه دا دے چې بيشکه کله چې فنا شی يوه ميوه ؛ نو د هغی په بدل کښې به بله را وستلے شی ، او دا دوام منافی ندے د يو سيکنډ هلاک سره ؛ ځکه چې هلاک مستلزم فنا لره ندے بلکه کافی کيږی وتل د دی د فائدے اغستلو نه پدی سره ، او که او منو «چې هلاک مستلزم فنا لره دے» نو کيدے چې مراد «د كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» نه دا وی چې هر ممکن د خپل ذات په وجه باندې هلاکيدونکے دے پدی معنی سره چې وجود امکانی «د مخلوق وجود» د وجود واجبی «د الله تعالى د وجود» په مقابله کښې د عدم په درجه کښې دے.

تَشْرِيْحْ: قوله و هما ای الجنة: غرض د ماتن رحمة الله عليه پدی عبارت سره د جنت او جهنم په حق کښې دويمه عقيده حقه ذکر کوی چې وجود د جنت او جهنم دے فی الحال يعنی جنت او جهنم د اوس نه موجود او پيدا دی.

أُغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه : ﴿١﴾.. دفع د سوال به اوکړی «**تکرير**» سره. ﴿٢﴾.. منکرين د دی عقيدے به ذکر کړی «**و زعم اکثر المعتزلة**» سره. ﴿٣﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**و لنا قصة آدم**» سره. ﴿٤﴾.. يو اعتراض د معتزلو به رانقل کړی په طريقے د معارضے سره «**فان عُوْرِضَ بِمِثْلِ**» سره. ﴿٥﴾.. جواب د معارضے به ورکړی «**قلنا يحتمل**» سره. ﴿٦﴾.. دليل د معتزلو به ذکر کړی «**قالوا لو كانتا**» سره. ﴿٧﴾.. جواب به وکړی د استدلال د دوينه «**قلنا لا خفآء**» سره.

قوله: تکرير: ١ـ د اعتراض حاصل دا دے چې ماتنه تا مخکښې او ويل چې «**الجنة حق و النار حق**» د دی دعوی نه دا معلومه شوه چې جنت او جهنم موجود دی ؛ نو دوباره دعوی کول چې «**موجودتان**» مستدرک او مکرر معلوميږی ؟ **جواب:** چې دا تکرار برائے تاکيد شوے دے چې په مخکښې دعوی سره نفس ثبوت د جنت او جهنم راغلے او پدی دعوی سره په بالفعل وجود د دی تصريح وشوه.

قوله: و زعم اكثر المعتزلة: ۲۔ مخالفین د دعوی اکثر معتزله دی د دوی عقیده دا ده چې جنت او جهنم اوس ندی موجود بلکه دا به عند قیام القیامة پیدا کیږی.

قوله: ولنا قصة آدم: ۳۔ دلائل د اهل السنة والجماعة ذکر کوی چې یو د هغی نه قصه د آدم عَلَیۡهِ السَّلَامُ او حواء علیها السلام ده چې الله تعالی دوی ته حکم کړے دے «**اسۡكُنۡ أَنتَ وَ زَوۡجُكَ الۡجَنَّةَ**» ﴿البقرة﴾ په دی قصه کښې تصریح ده چې آدم عَلَیۡهِ السَّلَامُ او د هغه بی بی په جنت کښې اوښیدلی دی. اوس چې جنت موجود نه وی ؛ نو دوی به کوم ځائے کښې اوښیدل وکړه ؟ معلومه شوه چې جنت اوس هم مخلوق او موجود دے او چې جنت موجود شو ؛ نو جهنم هم اوس مخلوق دے.

قوله: و الأيَاتُ الظَّاهِرَةُ: دویم دلیل نقلی ذکر کوی. چې هغه نصوص هم دال دی په وجود د جنت او جهنم باندی چې په هغی کښې تنصیص دے په دی باندی چې دا تیار دی لکه د جنت په باره کښې راځی: **أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ** ﴿آل عمران: ۱۳۳﴾ یعنی جنت تیار شوے دے دپاره د متقیانو. او د کافرانو په باره کښې راځی: **وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیۡ أُعِدَّتۡ لِلۡكَافِرِينَ** ﴿آل عمران: ۱۳۱﴾ ویریږئ د وور هغه نه چې تیار شوے دے دپاره د کافرانو.

قوله: إِذۡ لَا ضَرُوۡرَةَ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده. اعتراض دا دے چې دویم دلیل نقلی د اهل السنة والجماعة تام ندے ؛ ځکه چې «**أُعِدَّتۡ**» صیغه د ماضی ده خو په معنی د مضارع ده او ماضی په معنی د مضارع په کلام د باری تعالی کښې مستعمل ده د کمال تیقُّن په بنا باندی لکه: {**وَنُفِخَ فِي الصُّوۡرِ فَصَعِقَ مَنۡ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنۡ فِي الۡأَرۡضِ**} ﴿الزمر: ۶۸﴾ دلته په «**أُعِدَّتۡ**» کښې په ماضی سره تعبیر شوے دے د کمال تیقُّن په وجه باندی چې جنت او جهنم دومره یقینی دی لکه چې د مخکښې نه موجود او جوړ وی. **جواب:** چې ماضی په معنی د مضارع سره کیدل مجاز دے ، او مجاز ته صیرورت په وخت د ضرورت د تعذر کښې کیږی او دلته په معنی حقیقی اغستو کښې څه تعذر نشته لهذا مونږه د ظاهر نه بلا ضرورته عدول نه شو کولے.

قوله: فان عورض بمثل قوله تعالى: ۴۔ د معتزلو معارضه رانقل کوی چې تاسو خو د نصوص نه دلیل پیش کړو چې په هغی کښې په صیغے د ماضی سره د جنت او د جهنم د تیارئ بیان دے ، خو زمونږه سره د دی په مقابله کښې نص موجود دے چې په هغی کښې په صیغے د استقبال سره د جنت خبر ورکړے شوے دے الله تعالی فرمائی: **تِلۡكَ الدَّارُ الۡأٰخِرَةُ نَجۡعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُوۡنَ عُلُوًّا فِي الۡأَرۡضِ وَلَا فَسَادًا** ﴿القصص: ۸۳﴾ «دغه کور د آخرت دے چې مونږه به ئی وکرځوو د هغه کسانو دپاره چې اراده نه لری د تکبر او فساد کولو په زمکه کښې» پدی آیت کریمه کښې «**نَجۡعَلُهَا**» صیغه د استقبال ده او «**جعل**» په معنی د «**خلق**» سره دے پس معلومه شوه چې دا پیدا کول به په آخرت کښې کیږی اوس نشته ؟

قوله: قلنا يحتمل الحال: ۵۔ د معارضے نه دجواب حاصل دا دے چې «**نَجۡعَلُهَا**» فعل مضارع د استقبال دپاره متعین نده بلکه احتمال د حال او استمرار هم لری لهذا معنی دا هم کیدے شی چې «دغه کور د آخرت دے چې اوس ئی مونږه کرځوو الخ» او دا کرځول به مستمرًا وی دا نه چې د څه وخته

پورې به وي او بيا به ختم شي. او دويم دا چې دلته «**جعل**» په معنى د «**خلق**» سره ندے بلکه دا احتمال هم لري چې په معنى د «**تمليک ، تخصيص**» سره شي. او «**اذا جآء الاحتمال بطل الاستدلال**» لهذا د دې آيت د هغه آيت سره هيڅ قسم تعارض نشته چې په هغې کښې په صيغه د ماضي سره د جنت د تيارئ خبر ورکړے شوے دے.

قوله ولو سُلم فقصة آدم: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دويم جواب کول دي چې که او منم چې معارضه دې ثابته ده او «**نَجْعَلُهَا**» فعل مضارع په معنى د استقبال سره ده او «**جعل**» په معنى د «**خلق**» سره دے ؛ نو بيا جواب دا دے چې دا دواړه آيتونه متعارض واقع شو او قانون دا دے چې «**اذا تعارض الدليلان و لا ترجيح لاحدهما فتساقطا**» خو قصه د **آدم** عَلَيْهِ السَّلَامُ د معارضے نه محفوظه ده مونږه هغه په دليل کښې اخلو چې جنت د مخکښې نه تيار او موجود دے او ستاسو سره په خپله دعوى هډو دليل نشته د هغې په مقابله کښې.

قوله: قَالُوْا لو كانتا موجودتَيْنِ: ٦ـ دليل د معتزلؤ ذکر کوي. دا دليل د دوی په نمط د قياس استثنائي رفعي سره دے حاصل ئې دا دے چې دوى وائي: که جنت او جهنم اوس موجود وي ؛ نو نه به وي ممکن هلاکت د ميوو د جنت ليکن تالي باطل پس مقدم ئې مثل شو. شارح رحمۃ اللہ علیہ وائي «**لكن اللازم باطل**» «**دليل الملازمة**» منصوصي دے ؛ ځکه باري تعالى فرمائي: {**مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِىْ وُعِدَ الْمُتَّقُوْنَ تَجْرِىْ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا**} ﴿الرعد: ۳۵﴾ «صفت د جنت هغه چې لوظ ئې شوے دے متقيانو سره بهيږي به لاندې د دينه ولے ميوے ، د دې به همېشه وي او سورې د دې» «**دليل بطلان التالي**» هم منصوصي دے باري تعالى فرمائي: {**كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**} ﴿القصص: ۸۸﴾ «هر يو شئ هلاکيدونکے دے علاوه د ذات د الله تعالى نه» حاصل د ملازمے او بطلان التالي دا دے چې که جنت د اوس نه موجود وي لکه چې د اهل السنة والجماعة عقيده ده ؛ نو ميوې او نعمتونه د جنت به هم د اوس نه موجود وي ، اوس مونږه تپوس کوو چې کله قيامت قائميږي او شپيلئ او وهلے شي ؛ نو دغه جنت او ميوے او نعمتونه به هلاکيږي که نه ؟ که وائي چې نه هلاکيږي ؛ نو باطل ده ؛ ځکه الله تعالى فرمائي: {**كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**} پدې شان چې په «**كُلُّ شَىْءٍ**» کښې جنت او ميوے د جنت هم داخل دي. او که وائي چې هلاکيږي به ؛ نو هم باطل ده دوجه د قول د باري تعالى نه چې: **أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا** پدې آيت کښې تصريح ده پدې باندې چې د جنت ميوے او سورې به همېشه وي. کله چې شقين باطل شو پس د جنت وجود اوس هم باطل شو. پس معلومه شوه چې جنت او جهنم به د قيامت په ورځ پيدا کيږي د دې سره به تعارض ختم شي ؛ ځکه د **كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ** مقصد به دا شي چې د قيامت د قيام نه به مخکښې هر شئ هلاک شي او جنت جهنم به د قيام قيامت نه پس پيدا شي چې د «**أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا**» په بنا به بيا نه هلاکيږي لهذا تعارض دفع شو.

قوله: قلنا لا خفآء في انه: ٧ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ معتزلؤ ته جواب کوي دا جواب په مختلفو طريقو سره کوي. ١ـ نه منم تعارض د آيتين ؛ ځکه چې دوام په دوه قسمه دے ١ـ «**دوام شخصي**» دا ديته وائي چې شئ بعينه باقي وي. ٢ـ «**دوام نوعي**» دا ديته وائي چې افراد د شئ ختميږي خو نوع ئې برقرار

وی، مثلاً: د جنت ونے به وی خو میوی به ئی ختمیږی او بیا به کیږی. اوس د «أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» نه مراد دوام شخصی، فردی ندے؛ ځکه بیا خو به جنتیان په جنت کښې دغه میوے نه شی خوړلے هسی به ورته ګوری. بلکه دوام نوعی دے پدی شان سره چې جنتی یوه دانه وشوکوی؛ نو سمدس به د هغی نوع بله دانه ونیسی. او دوام نوعی د هلاکت لَحْظَةً سره منافی ندے بلکه د هلاکت دائمًا سره منافی دے او هغه راغلے ندے.

قوله: على ان الهلاک: دا دویم جواب دے چې که مراد په «أُكُلُهَا دَائِمٌ» کښې دوام شخصی او فردی هم شی؛ نو بیا هم تعارض بین الآیتین نشته؛ ځکه چې په «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» کښې د هلاکت نه فنا او معدوم کیدل ندی مراد بلکه مراد د دینه وتل دی د انتفاع نه پدی شان چې ماده به باقی وی خو قابل د انتفاع به نه وی. او هلاکت پدی معنی سره په کلام د عربو کښې شائع دے مثلا: په لوخی کښې ترکاری پرته ده خو سره شوی ده او خوړلے کیږی نه؛ نو عرب وائی: «هلک الطعام» د دی مطلب هم دغه دے چې ماده د طعام شته خو قابل د انتفاع نده. لهذا د «أُكُلُهَا دَائِمٌ» معنی دا شوه چې هره میوه د جنت د مادے په اعتبار سره دائمه ده. او د «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» معنی دا شوه چې د څه تائم دپاره به قابل د انتفاع نه وی. پدی توجیه سره د آیتین تعارض ختم شو.

قوله: و لو سلم فیجوز: دریم جواب کوی. او دا جواب په تسلیم د ماقبل سره دے چې که اومنو چې هلاکت په معنی د فنا او عدم سره دے؛ نو بیا جواب دا دے چې د «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» معنی او مقصد دا دے چې د الله تعالی واجب الوجود نه علاوه څومره موجودات، ممکنات دی اګر چې جنت او د هغی میوی ولی نه دی خو په مقابله د واجب تعالی کښې د هغی وجود په منزله د عدم او نشت دے ګویه کښې د دوی وجود دومره ضعیف دے چې سره د دینه چې موجودات دی خو لکه چې معدوم دی؛ ځکه چې ممکنات فانی او الله تعالی واجب الوجود دے. لهذا د «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» معنی او مقصد هم هغه دے کوم چې د سورة رحمن د {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} ﴿الرحمن: ٢٦، ٢٧﴾ دے.

﴿بَاقِيَتَانِ لَا تَفْنَيَانِ وَلَا يَفْنَى اَهْلُهُمَا﴾ اَیْ دَائِمَتَانِ لَا يَطْرَءُ عَلَيْهِمَا عَدَمٌ مُسْتَمِرٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى فِىْ حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا وَ اَمَّا مَا قِيْلَ مِنْ اَنَّهُمَا تَهْلِكَانِ وَلَوْ لَحْظَةً تَحْقِيْقًا لِقَوْلِهِ تَعَالٰى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ فَلَا يُنَافِي الْبَقَاءَ بِهٰذَا الْمَعْنٰى لِاَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ اَنَّهُ لَا دَلَالَةَ فِى الْاٰيَةِ عَلَى الْفَنَاءِ، وَ ذَهَبَتِ الْجَهْمِيَّةُ اِلٰى اَنَّهُمَا تَفْنَيَانِ وَيَفْنٰى اَهْلُهُمَا وَهُوَ قَوْلٌ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ الْاِجْمَاعِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ شُبْهَةٌ فَضْلًا عَنْ حُجَّةٍ. **ترجمه:** باقی به وی جنت او جهنم دا به نه فنا کیږی او نه به د دی اوسیدونکی فنا کیږی، یعنی همیشه به وی دواړه نه به طاری کیږی په دی باندی همیشه نشت والے؛ د وجه د وینا د الله تعالی نه په حق د دواړو ډلو «جنتیان، جهنمیان» کښې همیشه به وی پدیکښې همیشه، او هر چې هغه چې ویلے کیږی چې دا دواړه به هلاکیږی اګر چې یو سکنډ ولی نه وی دپاره د ثابتولو د دی قول د الله تعالی: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ؛ نو دا پدی معنی سره د بقا منافی ندی؛ ځکه چې تا مخکښې پیژندلی دی چې نشته دے دلالت د آیت کریمه په فنا باندی، او تګ کړے دے جهمیز دیته چې دا دواړه به فنا کیږی او فنا کیږی به اهل د دی، او دا داسی وینا ده چې مخالف ده د کتاب او سنت او اجماع نه او نشته دے پدی باندی څه کمزورے دلیل پاتی لا قوی دلیل.

تَشرِیح: قوله: بَاقِیَتَانِ لَا تَفنیَانِ: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د جنت او جهنم متعلق دریمه عقیده ذکر کوی چې جنت اوجهنم به همیشه وی فنا به پرې نه راځي. دغه شان د جنت نعمتونه، او اُوخیدونکی د جنت. او د جهنم عذابونه او اوخیدونکی د جهنم به هم همیشه وی نه به پرې فنا راځي او نه به مرګ وی.

أغراضُ الشّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. د بقاء معنی به ذکر کړی دپاره د فع د اعتراض «ای دائمتان» سره. ﴿۲﴾.. دلیل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «القوله تعالی» سره. ﴿۳﴾.. مخالفین د دی عقیدې او د هغوی دعوی به ذکر کړی «و ذهبت الجهمية» سره. ﴿۴﴾.. رد به وکړی په دوی باندی «و هو قول مخالف» سره.

قوله: ای دائمتان: ۱ـ د بقاء معنی او تفسیر کوی چې مراد د بقاء نه دوام دے. باعث علی هذا التفسیر په شارح رحمۃ اللہ علیہ باندی دفع د اعتراض ده چې روسته ئی په «و أمّا ماقيل من انهما» عبارت سره ذکر کوی. چې دا عقیده صحیح نده چې جنت او جهنم به همیشه وی؛ ځکه چې دا عقیده د قرآن کریم د آیت «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» سره منافی ده؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ معنی وکړه چې «ای دائمتان لا يطرء عليهما عدم مستمر» چې په جنت او جهنم باندی عدم مستمرّه نه طاری کیږی چې همیشه دپاره ئی وجود ختم شی. البته هلاکت لحظی پرې راتلے شی دپاره د تحقیق او ظهور د «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» خو هلاکت لحظی منافی ندے د دوام استمراری سره. علاوه لا دا هم وایو چې مخکښې واضح شوه چې په آیت کریمه کښې د دی هیڅ دلیل نشته چې هلاکت به معنی د فنا باندی دے کما مر.

قوله: لقوله تعالی: ۲ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ د اهل السنة والجماعة دلیل نقلی ذکر کوی د قرآن کریم نه چې واضح دے. د دینه علاوه د احادیث نه هم د اهل السنة والجماعة په موقف باندی واضح او صریح دلائل موجود دی. (۱)

قوله: وَ ذَهَبَتِ الجَهمِيَّةُ: (۲) ۳ـ مخالفین د دی عقیدې جهمیه دی چې دوی وائی: جنت، جهنم او د دی اهل به فنا کیږی.

---

(۱) .. کما فی حدیث مسلم رحمۃ اللہ علیہ: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُجَاءُ بِالْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كَأَنَّهُ كَبْشٌ أَمْلَحُ، زَادَ أَبُو كُرَيْبٍ فَيُوقَفُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَاتَّفَقَا فِي بَاقِي الْحَدِيثِ، فَيُقَالُ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ هَلْ تَعْرِفُونَ هٰذَا؟ فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ وَيَقُولُونَ: نَعَمْ، هٰذَا الْمَوْتُ، قَالَ: وَيُقَالُ: يَا أَهْلَ النَّارِ هَلْ تَعْرِفُونَ هٰذَا؟ قَالَ فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ وَيَقُولُونَ: نَعَمْ، هٰذَا الْمَوْتُ، قَالَ فَيُؤْمَرُ بِهِ فَيُذْبَحُ، قَالَ: ثُمَّ يُقَالُ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ ﴿صحیح مسلم: ۸/ ۱۵۲﴾ و فی حدیث آخر عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يُنَادِي مُنَادٍ: إِنَّ لَكُمْ أَنْ تَصِحُّوا فَلَا تَسْقَمُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَحْيَوْا فَلَا تَمُوتُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَشِبُّوا فَلَا تَهْرَمُوا أَبَدًا، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَنْعَمُوا فَلَا تَبْأَسُوا أَبَدًا فَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: {وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ}. ﴿صحیح مسلم: ۸/ ۱۴۸﴾

(۲).. هم اصحاب جهم بن صفوان. و هو ابو حرز الراسبی حامل لوآء الجهمية مولاهم السمرقندی من اهل خراسان ظهر فی مائة الثانية من الهجرة و قلت ظهرت بدعته بترمذ، وهو من الجبرية الخالصة ذهب الى ان الانسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل بل هو مجبور بما يخلقه الله تعالى من الافعال على حسب ما يخلقه فی سائر الجمادات، و هو الكاتب المتكلم أس الضلالة و رأس الجهمية كان صاحب ذكآء وجدال، وكان اول من ابتدع القول بخلق القرآن و تعطيل الله تعالى عن الصفات وينزه البارى عنها بزعمه، و يقول ان الله تعالى فی الامكنة كلها، و يقول الجنة و

قوله: و هو قول مخالف: ٤۔ د دوی د عقیدے رد کوی چې دا عقیده مخالف ده د قرآن او سنت نه، او د دوی سره پدی باندی څه کمزورے دلیل نشته پاتی لا دا چې قوی دلیل شی ورلره.

حُكْمُ مَنِ ارْتَكَبَ الْكَبِيْرَةَ

﴿وَالْكَبِيْرَةُ﴾ وَقَدِ اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَاتُ فِيها فَرَوَى ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اَنَّها تِسْعَةٌ اَلشِّرْكُ بِاللهِ وقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وقَذْفُ المحصَنَةِ والزِّنَا والفِرَارُ عَنِ الزَّحْفِ والسِّحْرِ واَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ وعُقُوقُ الوَالِدَيْنِ المُسْلِمَيْنِ وَ الإلْحَادُ فِي الحَرَمِ. وَ زَادَ اَبُوْهُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اَكْلُ الرِّبَا. وَزَادَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ السَّرِقَةَ وشُرْبُ الخَمْرِ، وَقِيلَ كُلُّ مَا كَانَ مَفْسَدَتُهُ مِثْلَ مَفْسَدَةِ شيءٍ مِمَّا ذُكِرَ اَوْ اَكْثَرَ مِنْهُ، و قِيلَ كُلُّ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِخُصُوْصِه، وَقِيلَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ اَصَرَّ عَلَيْهَا الْعَبْدُ فَهِيَ كَبِيْرَةٌ وكُلُّ مَا اسْتَغْفَرَ عَنْهَا فَهِيَ صَغِيْرَةٌ، وَقَالَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ: وَالْحَقُّ اَنَّهُمَا اِسْمَانِ اِضَافِيَانِ لَا يُعْرَفَانِ بِذَاتِهِمَا فَكُلُّ مَعْصِيَةٍ اُضِيفَ اِلَى مَا فَوْقَهَا فَهِيَ صَغِيْرَةٌ وَاِنْ اُضِيفَتْ اِلَى مَا دُوْنَهَا فَهِيَ كَبِيْرَةٌ. وَالْكَبِيْرَةُ الْمُطْلَقَةُ هِيَ الْكُفْرُ اِذْ لَاذَنْبَ اَكْبَرُ مِنْهُ، وَبِالْجُمْلَةِ الْمُرَادُ هٰهُنَا اَنَّ الْكَبِيْرَةَ الَّتِي هِيَ غَيْرُ الْكُفْرِ. ﴿لَاتُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤمِنَ مِنَ الْاِيْمَانِ﴾ لِبَقَاءِ التَّصْدِيْقِ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ الْاِيْمَانِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ زَعَمُوْا اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ لَيْسَ بِمُؤمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَهٰذَا هُوَ الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ بِنَاءً عَلَى اَنَّ الْاَعْمَالَ عِنْدَهُمْ جُزْءٌ مِنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ. ﴿وَلَاتُدْخِلُهُ﴾ اَيِ الْعَبْدَ الْمُؤمِنَ ﴿فِي الْكُفْرِ﴾ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ فَاِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلَى اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ بَلِ الصَّغِيْرَةِ اَيْضًا كَافِرٌ وَ اِنَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ. ترجمة: «او كبيره» د دی په باره کښې روايات مختلف دی پس روايت کړے دے عبد الله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ چې دا نهه دی. شريک جوړول د الله تعالى سره، وژل د نفس په ناحقه، پاکدامنے خزی لره ويشتل په زنا باندی، زنا کول، تختيدل د ميدان جنگ نه، سحر جادو، خوړل د مال د يتيم، د مسلمان مور او پلار نافرمانی کول، په حرم کښې کجروی «د گناه کار» کول. او زيات کړی ده ابو هريره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ خوراک د سود. او زياد کړے دے ورسره علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ غلا، او څکل د شرابو. او ويلی دی چې هر هغه گناه چې فساد د هغے په شان د فساد د مذکور اشياءُ وی يا د دينه زيات وی. او ويلے شی چې هر هغه گناه چې يره ورکړی وی په هغی باندی شارع خاصکر، او چا ويلی دی هر هغه گناه چې هميش کبری کوی په هغی باندی بنده پس هغه کبيره ده او هر هغه گناه چې بخنه غواړی د هغی نه بنده پس هغه صغيره ده، او

النار يفنيان و يفنى اهلها. كان الجهم كثير الجدال و الخصومات الا انه ليس له بصر بعلم الحديث و لم يكن من المهتمين به اذ شغله علم الكلام عن ذلک، قال ابن حزم الظاهری وكان يذهب الى مسجد مقاتل بن سليمان «المفسر الشهير» ليناظره فی التجسيم حيث كان مقاتلا بعكس الجهم تماما يميل الى التشبيه، و كان يقول الايمان عقد بالقلب و ان تلفظ بالكفر. قيل قتله سلم بن احوز لانكاره ان الله تعالى كلّم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وجاء فی شرح الطحاوية لابن ابی العز الحنفی و كان جهم هذا قد ترک الصلوة اربعين يوما شكًّا فی ربه وكان ذلک لمناظرته قومًا من المشركين يقال لهم «السمنية» من فلاسفة الهند الذين ينكرون من العلم ما سوى الحسيات. فقد قالوا له : يا جهم هذا ربک الذی تعبده هل يُرى او يشم او يذاق او يلمس؟ فقال : لا . فقالوا هو معدوم. فبقی اربعين يوما لا يعبد شيئا، ثم لما خلا قلبه من معبود يؤلهه نقش الشيطان اعتقادا فقال: انه الموجود المطلق و نفى جميع الصفات، قيل و كان جهم بن صفوان و مقابله سليمان بخراسان طرفی نقيض، هذا يبالغ فی النفی و التعطيل و هذا يسرف فی الاثبات و التجسيم فيقول جهم ان الله تعالى هو جسمٌ ولحمٌ و دمٌ على صورة الانسان و العياذ بالله. و يقول ابن كثير رحمه الله : ثم ما لبس جهم حتى قتله سلم بن احوذ امير خراسان من بنی امية بمقالته هذه فانكر عليه الوالی فضرب عنقه سنة ثمان و عشرين و مائة. وقد اخذ مقالته هذه بشر بن غياث المريسی ابو عبد الرحمن شيخ المعتزلة قبحه الله و قبح من أخذ عنه، وهو احد من اضلّ المامون و اليه تنسب المريسية من المرجئة. ﴿انظر البداية والنهاية، التاريخ للطبری، الكامل فی التاريخ، دلائل التوحيد، شرح العقيدة الطحاوية لابن ابی العز الحنفی﴾

ویلې دی صاحب الکفایه: چې حقه خبره دا ده چې دا دواړه اضافي نومونه دي ذاتي تعریف ئې نه کیږي، پس هره گناه چې نسبت ئې بره گناه ته وشي پس دا صغیره ده، او که نسبت ئې لاندې ته وشي پس دا کبیره ده، او کبیره مطلقه کفر دے؛ ځکه چې د دینه بره بله غټه گناه نشته. او حاصل دا چې دلته «په متن کښې» مراد هغه کبیره ده چې علاوه د کفر نه ده. «نه اوباسي بنده لره د ایمان نه» د وجه د بقاء د تصدیق هغه نه چې هغه حقیقت د ایمان دے خلاف ثابت دے معتزلو لره، ځنگه چې هغوی گمان کړے دے چې مرتکب د کبیره نه مؤمن دے او نه کافر دے، او دا هغه منزله ده په مینځ د منزلتین کښې بنا پدې چې اعمال د دوی په نیز باندې جزء دی د حقیقت د ایمان نه، «او نه داخلوي بنده لره» یعنی مؤمن بنده لره «په کفر کښې» خلاف ثابت دے خوارجُ لره؛ ځکه چې دوی تک کړے دے دیته چې مرتکب د گناه کبیره بلکه د گناه صغیره هم کافر دے او شان دا دے چې نشته دے واسطه په مینځ د ایمان او کفر کښې.

تَشْرِیحْ: ربط: غرض د ماتن رحمه الله علیه پدې عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته وائي «**مسئلة حكم مرتكب الكبيرة**» ماتن رحمه الله علیه د دې حکم ذکر کوي روسته او په هغې کښې اختلاف ته اشاره کوي، او رد به وکړي په مخالفین باندې.

قوله: قد اختلفت الروايات: شارح رحمه الله علیه تعین د گناه کبیره کوي پدې شان چې مختلف اقوال د علمآء به ذکر کړي او تحریر د محل النزاع به هم وکړي.

قوله: كل ما كان مفسدته: د مماثلت مثال لکه: «**عقوق الوالدين المسلمين**» گناه کبیره حساب شوې ده؛ نو «**عقوق الاساتذة**» به هم کبیره وي؛ ځکه د دواړو فساد یو شان دے. او د زیادت مثال لکه: «**سَرَقَه**» په کبائرُ کښې مخکښې ذکر شوه؛ «**نو قطع الطريق**» په طریق اولی سره کبیره شوه؛ ځکه چې په ډاکه کښې د غلا سره سره نور مفاسد هم شامل دي.

قوله: كل ما توعد عليه الشارع: دا د کبیره بل تعریف دے چې هغه گناه چې د شریعت د طرف نه د هغې په باره کښې خصوصي وعید نقل وي هغه کبیره ده مثلاً: د ژنده سر د تصویر په باره کښې د شارع د طرف نه خصوصي وعید دے رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائي: **إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ.** (متفق علیه) یا د مسبل الازار، چوغلخور، او په معاملاتو کښې د دروغ ویونکي په باره کښې وعید دے رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائي: «**ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ قُلْتُ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللهِ قَدْ خَابُوا وَخَسِرُوا؟ فَأَعَادَهَا ثَلَاثًا قُلْتُ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللهِ خَابُوا وَخَسِرُوا؟ فَقَالَ: «الْمُسْبِلُ، وَالْمَنَّانُ، وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ - أَوِ الْفَاجِرِ**» (سنن ابی داود: ۴/ ۵۷). معلومه شوه چې دا ټول کبائر دي.

قوله: كل معصية أَصَرَّ عليها العبد: دا بل تعریف دے چې بعض علمآء وائي: هغه گناه چې په هغې باندې بنده همیش کیږي کوي کبیره ده اگر چې فی نفسه هغه وړه گناه وي، او هغه گناه چې پس د ارتکاب نه ترینه بنده توبه او باسي صغیره ده اگر چې فی نفسه کبیره وي. یعنی اصرار علی الذنب گناه صغیره کبیره کرځوي او استغفار عن الذنب گناه کبیره صغیره کرځوي. هم پدې وجه یوه مقوله منسوبه ده عمر او عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ته چې «**لَا صَغِيْرَةَ مَعَ الْإِصْرَارِ وَلَا كَبِيْرَةَ مَعَ الْإِسْتِغْفَارِ**».

قوله: وَ قَالَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ: يعني گناه كبيره او صغيره دواړه اضافي نومونه دي مستقلاً د دې تعريف حقيقي نه شي كيدے بلكه يوه گناه هم صغيره او هم كبيره كيدے شي په نسبتونو سره مثلاً: چا لره په لرگي ، ډانگي باندې سَرْ ماتول په ناحقه سره په نسبت د وژلو د هغه صغيره ده او په نسبت د سپيړے وهلو كبيره ده.

قوله: و بالجملة المراد: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره خو يو تحرير د محل النزاع كول دي ، او دويم دفع د اعتراض ده. چې مذهب د اهل السنة و الجماعة په باره د مرتكب الكبيره كښې باطل دے ؛ ځكه چې دوي په ارتكاب د كبيره سره بنده لره د ايمان نه خارج او په كفر كښې داخل نه وائي حلانكه كبيره مطلقه خو كفر دے او كافر خو بالاتفاق د ايمان نه خارج او په كفر كښې داخل دے ؟ **جواب:** دلته په مقام د اختلاف كښې مراد د كبيره نه مطلق كبيره نده بلكه بنا بر هر تعريف هغه كبيره ده چې علاوه د كفر نه ده.

قوله: لا تخرج العبد: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد كول دي په معتزلؤ باندې او اختلاف ته اشاره كول دي په حكم د مرتكب د گناه كبيره كښې چې پديكښې درې مذاهب دي. ۱ـ د اهل السنة والجماعة مذهب دا دے چې مرتكب د كبيره كه تائب وي او كه غير تائب وي د ايمان نه خارج ندے او په كفر كښې داخل ندے بلكه تر څو پورې چې ئې توبه نه وي ويستلې ؛ نو فاسق او فاجر دے. ۲ـ د معتزلؤ مذهب دا دے چې مرتكب الكبيره من غير توبةٍ خارج عن الايمان دے خو داخل فى الكفر ندے بلكه د ايمان او د كفر په مينځ كښې دے. ۳ـ د خوارج مذهب دا دے چې مرتكب الكبيره د ايمان نه خارج دے او په كفر كښې داخل دے. ماتن رحمۃ اللہ علیہ په «لا تخرج العبد المؤمن من الايمان» عبارت سره رد كوي په معتزلؤ او خوارجُ باندې.

قوله: لبقآء التصديق: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ: د اهل السنة و الجماعة دليل ذكر كوي اجمالاً او دا خائي چې دا اختلاف بنائي اختلاف دے حقيقي ندے ؛ ځكه چې اصل اختلاف په تعريف د ايمان كښې دے لكه چې روسته را روان دے. حاصل د استدلال دا دے چې مرتكب د كبيره خارج عن الايمان ځكه ندے چې د ده تصديق شته چې هغه حقيقت د ايمان دے عند اهل الحق او اعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ندي چې د دې په كمي ، ترك او فوت سره بنده د ايمان نه خارج شي. بلكه سره د گناه كبيره كولو نه به بيا هم مؤمن وي ؛ ځكه چې تصديق قلبي برقرار دے.

قوله: خلافا للمعتزلة: شارح رحمۃ اللہ علیہ مذهب او دعوى د معتزلؤ ذكر كوي او اجمالاً د هغوي دليل ذكر كوي. د دوي دعوى دا ده چې مرتكب د كبيره خارج عن الايمان دے او په كفر كښې داخل ندے بلكه بين الكفر والايمان دے ، دوي منزله بين المنزلتين ثابتوي. دوي وائي: اعمال جزء من حقيقة الايمان دي لهذا په ارتكاب د كبيره سره د بنده نه د اجتناب عن الحرام عمل فوت شو چې جزء من الايمان وو او فوات د جزء مستلزم گرځي فوات د كل لره لهذا مرتكب د كبيره د ايمان نه بهر شو. البته په كفر كښې ندے داخل ؛ ځكه چې د دخول فى الكفر دپاره عدم

الایمان کافی ندے بلکه د دی سره به جحود او انکار عن الشرائع هم متحقق شی هله به بنده کافر کیږی او دا خو د ده نه متحقق ندے.

قوله: و هذا هو المنزلة بین: د منزله بین المنزلتین معنی او تشریح قاضی عبد الجبار المعتزلی کوی چې د دی عبارت مقصد دا دے چې د صاحب الکبیرة دپاره «**اسمٌ بَیْنَ الْاِسْمَیْنِ ، او حُکْمٌ بَیْنَ الْحُکْمَیْنِ**» دے ، یعنی لکه څنګه چې یو شیٔ بین الشئین وی پدی شان چې نه په دغه شیئین کښې د یو د جنس نه وی او نه د بل د جنس نه وی ؛ نو صاحب الکبیره هم داسی دے چې د ده جدا نوم او حکم دے چې نه مؤمن دے او نه کافر دے. پس نه د ده منزله منزلة الکافر ده او نه ئی منزله منزلة المؤمن ده بلکه د ده منزله منزلة الفاسق ده. خو دا خبره د یاد قابله ده چې دا مذهب د معتزلؤ په حق د صاحب الکبیره کښې فی الدنیا دے لا فی الآخرة ؛ ځکه حکم اخروی د ده معلوم دے چې دے به مخلد فی النار او معذب وی **کا لکافرین و لیس عذابه اخف من الکافر.**

قوله: و لا تدخله فی الکفر: پدی عبارت سره غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد کول دی په خوارج باندی چې هغوی مرتکب د کبیره خارج عن الایمان او داخل فی الکفر ګنړی ، دوی د واسطه بین الکفر و الایمان ندی قائل. د وی هم وائی: چې اعمال جزء دی د حقیقت د ایمان نه چې په ارتکاب د کبیره سره بنده د دینه خارج شو ، او کفر چونکه عبارت دے د عدم الایمان نه لهذا مرتکب د کبیره داخل فی الکفر شو.

﴿تنبیه﴾ مسئلة الایمان روسته مفصله را روانه ده چې په هغی کښې به تفصیل د دی وشی چې ایمان د څه نه عبارت دے ، مرکب دے که بسیط دے ، او د اعمال د ایمان سره څه حیثیت دے.

لَنَا وُجُوهٌ الاوّلُ مَا سَیَجِیءُ مِنْ اَنَّ حَقِیْقَةَ الْاِیْمَانِ هُوَ التَّصْدِیْقُ الْقَلْبِیُّ فَلَا یَخْرُجُ الْمؤمِنُ عَنِ الْاِتِّصَافِ بِهٖ اِلَّا بِمَا یُنَافِیْهِ وَ مُجَرَّدُ الْاِقْدَامِ عَلَی الْکَبِیْرَةِ لِغَلَبَةِ شَهْوَةٍ اَوْ حَمِیَّةٍ اَوْ اَنَفَةٍ اَوْ کَسْلٍ خُصُوْصًا اِذَا اقْتَرَنَ بِهٖ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزْمُ عَلَی التَّوْبَةِ لَا یُنَافِیْهِ ، نَعَمْ اِذَا کَانَ بِطَرِیْقِ الْاِسْتِحْلَالِ وَالْاِسْتِخْفَافِ کَانَ کُفْرًا لِکَوْنِهٖ عَلَامَةً لِّلتَّکْذِیْبِ وَلَا نِزَاعَ فِیْ اَنَّ مِنَ الْمَعَاصِیْ مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ اَمَارَةً لِلتَّکْذِیْبِ وَعُلِمَ کَوْنُهٗ کَذٰلِکَ بِالْاَدِلَّةِ الشَّرْعِیَّةِ کَسُجُوْدِ الصَّنَمِ وَ اِلْقَاءِ الْمُصْحَفِ فِی الْقَاذُوْرَاتِ وَالتَّلَفُّظِ بِکَلِمَاتِ الْکُفْرِ وَنَحْوِ ذٰلِکَ مِمَّا ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ اَنَّهٗ کُفْرٌ. وَ بِهٰذَا یَنْحَلُّ مَا یُقَالُ: اِنَّ الْاِیْمَانَ اِذَا کَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِیْقِ وَ الْاِقْرَارِ یَنْبَغِیْ اَنْ لَّا یُصِیْرَ الْمؤمِنُ الْمُقِرُّ الْمُصَدِّقُ کَافِرًا بِشَیْءٍ مِنْ اَفْعَالِ الْکُفْرِ وَ اَلْفَاظِهٖ مَا لَمْ یَتَحَقَّقْ مِنْهُ التَّکْذِیْبُ اَوِ الشَّکُّ. الثَّانِیْ اَلْاٰیَاتُ وَالْاَحَادِیْثُ النَّاطِقَةُ بِاِطْلَاقِ الْمؤمِنِ عَلَی الْعَاصِیْ کَقَوْلِهٖ تَعَالیٰ: یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلیٰ وَقَوْلِهٖ تَعَالیٰ : یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللهِ تَوْبَةً نَصُوْحًا وَقَوْلِهٖ تَعَالیٰ: وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا الاٰیة ، وهِیَ کَثِیْرَةٌ. الثَّالِثُ اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ مِنْ عَصْرِ النَّبِیِّ اِلیٰ یَوْمِنَا هٰذَا بِالصَّلٰوةِ عَلیٰ مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنْ غَیْرِ تَوْبَةٍ وَ الدُّعَاءُ وَ الْاِسْتِغْفَارُ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِارْتِکَابِهِمُ الْکَبَائِرَ بَعْدَ الْاِتِّفَاقِ عَلیٰ اَنَّ ذٰلِکَ لَا یَجُوْزُ لِغَیْرِ الْمؤمِنِ. **ترجمه:** زمونږه دپاره څه دلائل دی. اول دلیل دا چې نیز دی به راشی چې بیشکه حقیقت د ایمان صرف تصدیق قلبی دے پس نه به اوباسی مؤمن لره د متصف کیدلو نه په ایمان سره مګر په هغه

څه چې منافي وي د تصديق سره، او صرفِ اقدام په ګناه کبيره باندې د غلبې د شهوت يا د غيرت يا د شرم واله ننګ يا د سُستۍ په وجه سره خاصکر چې يو ځائې وي د دې سره يره د عذاب او اميد د معافۍ او مظبوط قصد د توبې ندې منافي د تصديق قلبي سره، او کله چې وي دا ارتکاب په طريقې د حلال ګنړلو سره ګناه لره يا د سپکاوي په نيت؛ نو دا به کفر وي؛ ځکه چې دا علامه د تکذيب ده. او نشته څه جګړه پديکښې چې بعض د ګناهونو نه هغه دي چې ګرځولې دي هغې لره شارع علامه د تکذيب او معلوم شوي دي کيدل د هغې دغه شان په دلائل شرعيه سره، لکه سجده کول بُت ته، او غورزول د قرآن کريم په ګندګو کښې، او تلفظ کول په کلمو د کفر باندې او د دې غوندې هغه چې ثابت دي په دلائلُ سره چې دا کفر دے. او پدې سره سپړؤدے «حَلّ» کيږي هغه اشکال چې ويلے شي چې بيشکه ايمان کله چې دا عبارت شي د تصديق او اقرار نه؛ نو مناسب ده چې ونه ګرځي مؤمن اقرار کونکے کافر په يو شئ د اعمالُ د کفر نه او په الفاظُ د کفر باندې تر څو چې نه وي متحقق شوے د هغې نه تکذيب او يا شک. دويم دليل هغه آياتونه او احاديث دي چې ګويا دي په ويلو د مؤمن ګناه ګار ته لکه وينا د الله تعالى شوه «اے ايمان والوُ فرض کړے شوے دے په تاسو باندې برابرے په وژلے شوو کښې» او لکه وينا د الله تعالى «اے مؤمنانُ توبه او باسئ الله تعالى ته خالصه توبه» او لکه وينا د الله تعالى «کچرته دوه ډلے د مؤمنانُ جګړه کوي» تر آخر د آيت پورې. او دا ډير زيات دي. دريم دليل اجماع د امت ده د زمانې د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه تر نن ورځې پورې په جنازه کولو په هغه چا چې مړ شي د اهل قبله نه بغير د توبې نه، او دعاء کول هغه ته او بخنه غوښتل د هغه دپاره سره د يقين نه په ارتکاب د دوی کبائرُ لره پس د اتفاق نه پدې خبره چې ندې جائز دا کارونه د غير مؤمن دپاره.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. د اهل السنة والجماعة دلائل به ذکر کړي «**لنا وجوهٌ**» سره. ﴿۲﴾.. د معتزلؤ دلائل او د هغې نه به جوابات ذکر کړي «**و احتجت المعتزلة**» سره. ﴿۳﴾.. د خوارجُ دلائل او په هغوی به رد ذکر کړي «**و احتجت الخوارجُ بالنصوص**» سره.

تَشْرِيْح: قوله: لنا وجوه: ۱۔ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپل مذهب باندې متعدد دلائل دي شارح رحمۃ اللہ علیہ د هغې نه بعض نقل کوي. د اول دليل حاصل دا دے چې حقيقت د ايمان عند اهل الحق تصديق قلبي دے، پدې شان چې په ماجآء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باندې تصديق حاصل شي بالقصد والاختيار بس ته مؤمن شوے، اوس چې د دې تصديق قلبي منافي څيز نه وي متحقق شوے؛ نو بنده به مؤمن حسابيږي اګر چې ارتکاب د کبيره وکړي، برابره ځبره ده چې دغه ارتکاب د کبره ئې د غلبې د شهوت په وجه کړے وي لکه: زنا شوه. يا د غيرت په وجه لکه: د ګنړلو په وجه چا لره قتل کول، يا ژوندئ لونړه خښول. يا ئې د ناراستۍ په وجه کړے وي لکه: مونځ پريخودل وغيره شو. بهر حال د مرتکب الکبيره دا کارونه د تصديق قلبي سره منافي ندي چې بنده لره د ايمان نه خارج کړي، خاصکر چې د ګناه کولو په وخت کښې ورسره يره د عذابِ آخرت او اميد د عفوِ او قصد د توبې هم وي؛ ځکه دا دليل د دې دے چې د ده په زړه کښې تصديق موجود دے.

قوله: حميّة او أنَفَة: حميت او أنفه دواړه غيرت ته وائي. خو فرق ئې دا دے چې «**حمية**» هغه غيرت چې د عار او شرم په وجه باندې راشي او غصه ورسره وي لکه: چاته کنزل وشي او هغه له غصه او غيرت راشي او کنزل مار قتل کړي. او «**انفة**» هغه غيرت چې د شرم په وجه راشي خو غصه ورسره نه وي بلکه خفګان وي ورسره لکه عربو به ژوندئ لونړه خښولے اګر چې خفه به وو خو د عار او

شرم په بنیاد به ئې دا کار کوو چې بله ورځ به د دې څوک تپوس کوي او دا به اجنبي ته واده کیږي او اجنبي سړے به څما زُم جوړیږي دا خو د شرم خبري دي.

قوله: نعم اذا كان: غرض د شارح رحمه الله دفع د يو سوال ده چې ستاسو دا خبره غلطه ده چې په ارتکاب د کبیره سره نه څوک د ایمان نه خارجیږي او نه کافر کیږي ؛ څکه علمآء د شریعت د بعض ګناهونو په کولو باندې د کفر فتوی لګوي لکه: چا شراب وڅکل او وائي دا حلال دي. دغه شان چا د قرآن کریم بے حرمتي وکړه مثلا: په ګندګۍ کښې ئې واچولو یا پرې قصدًا عمدًا په پښو وختلو. یا ئې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته او رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته کنځل وکړې. یا ئې بالاختيار غاړے ته "زنّار" (١) واچولو یا ئې بُت ته سجده اوکړه شریعت دا قسم خلق بالاتفاق کافر ګنړي اوس ته څنګه وائې چې په ارتکاب د کبیره سره تصدیق قلبي نه ختمیږي او نه د واړو منافات شته ؟ **جواب:** شارح رحمه الله وائي: چې پدیکښې شک نشته چې د تصدیق قلبي سره منافي څیز تکذیب او شک دے اوس که د يو بنده نه تکذیب یا شک متحقق شو ؛ نو بیا به یقینًا کفر لازمیږي. اوس څنګه چې تصدیق د زړه عمل دے ظاهرًا ئې بل چاته پته نه لګي چې د فلانکي تصدیق شته کنه لهذا شریعت د دې دپاره څه علامات مقرر کړه چې کله هغه متحقق شي ؛ نو مونږه به په بنده د مؤمن حکم لګوو ، بعينه د تصدیق مقابل چې تکذیب دے هم د زړه عمل دے ښکاره ئې پته نه لګي ؛ نو شریعت د دې دپاره هم څه علامات مقرر کړه چې کله هغه متحقق شي ؛ نو مونږه به په بنده باندې حکم د کفر لګوو مثلا: بُت ته سجده کول قرآن کریم په ګندګۍ کښې اچول ، په كلمة الكفر تلفظ کول وغیره وغیره چې په ادله قطعیه سره دا علامات د تکذیب دي چې منافي دي د تصدیق سره. حاصل دا دے چې د بعض ګناهونو په ارتکاب سره بنده یقینا چې کافر کیږي خو دا پدې وجه نه چې دغه ارتکاب منافي دے د تصدیق سره بلکه پدې وجه چې ګناه په دغه انداز سره کول شریعت علامه د تکذیب مقرر کړې ده او د تکذیب سره تصدیق نه جمع کیږي.

قوله: و بهذا ينحل: شارح رحمه الله د مذکوره بره تَشْرِيْحْ توصیف کوي چې دا تحقیق ډیر بهتر دے څکه د دې سره یوه بله غوټه (شبهه) هم کولا و شوه هغه دا چې د يو کس تصدیق قلبي برابر شو او اقرار ئې وکړو پس دے مسلمان شو اوس پکار ده چې بغیر د تحقق د شک او انکار نه په نورو امورو سره په ده باندې د کفر فتوی نه لګیدے حلانکه علمآء په ارتکاب د بعض امورُ باندې مسلمان ته د کفر نسبت کوي ؟ دا شبهه داسې زائله شوه چې دا خبره صحیح ده خو شریعت بعض کارونه علامات د تکذیب او انکار مقرر کړې دي چې کله هغه متحقق شي ؛ نو مونږه به فتوی د کفر لګوو په اعتبار د ظاهر سره او فی ما بینه و بین الله ئې معامله خپله ده. د دې نظیر دا دے چې شریعت مطهره خوب "نَوم" سبب دپاره د بے او دسۍ ګرځولے دے حلانکه بې اودسي په ماخرج من السبیلین سره متحقق کیږي خو شریعت خوب علامه د دې ګرځولې ده ، اوس یو کس اوده شو بس د ده اودس مات شو اګوا که په نفس الامر کښې خروج د ریح متحقق شوے دے او کنه دے.

(١)۔ زُنّار یا زِنار هغه تار ته وائي چې هندوان ئې د غاړے نه ترخ ته طرف ته اچوي دا د هغوی مذهبي شعار دے.

قوله: الثانی الایات و الاحادیث: د اهل السنّة والجماعة دپاره دویم دلیل ذکر کوی په خپله دعوی باندی چې مرتکب د کبیره مؤمن دے ، دویم دلیل هغه نصوص د قرآن کریم او احادیث د رسول مقبول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دی چې په هغی کښې ئی اطلاق د مؤمن په عاصي باندی کړے دے شارح رحمۃ اللہ علیه په طور د نمونے د هغی نه یو څو نصوص ذکر کړی دی مثلا: {يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى} ﴿البقرة: ۱۷۸﴾ طریقه د استدلال دا ده چې پدی آیت کریمه کښې حکم د قصاص دے ، او وجوب القصاص په صورت د ارتکاب د قتل عمد کښې وی چې گناه کبیره ده او بیا هم الله تعالی دغه خلقو ته د «آمَنُوْ» خطاب کړے دے. معلومه شوه چې مرتکب د کبیره مؤمن دے د ایمان نه خارج ندے. او باری تعالی فرمائی: {يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا} ﴿التحریم: ۸﴾ طریقه د استدلال دا ده چې پدی آیت کریمه کښې ترغیب دے اخلاص مندی توبے ته او د معتزلو مذهب دا دے چې صغائر بغیر د توبے نه معاف کیږی لهذا دلته به دا ترغیب مرتکبینُ د کبیره ته وی او د دی سره ورته خطاب په «آمَنُوْا» سره شوے دے. معلومه شوه چې مرتکب د کبیره د توبے ویستلو نه مخکښې هم مؤمن دے دا نه چې د ایمان نه خارج دے. دغه شان واجب تعالی فرمائی: {وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا} ﴿الحجرات: ۹﴾ طریقه د استدلال داسی ده چې د مؤمنانُ په خپل مینځ کښې جنگ و جدل قتل و قتال گناه کبیره ده او د دی با وجود الله تعالی دوارو ډلو ته د «مؤمنین» لقب ورکړے دے دا دلیل د دی دے چې په ارتکاب د کبیره سره بنده د ایمان نه ، نه خارجیږی. شارح رحمۃ اللہ علیه فرمائی: داسی نصوص ډیر زیات دی ځکه چې ډیر آیاتونه او بے شماره احادیث د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ناطق دی پدی خبره چې مرتکب د گناه کبیره مؤمن دے.

قوله: الثالث اجماع الامة: دریم دلیل د اهل السنة و الجماعة ذکر کوی هغه دا چې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د دور نه واخله تر نن ورځے پورې اجماع د امت ده پدی چې مرتکب د گناه کبیره مړ شی په هغی به جنازه کیږی ، د هغه دپاره به د بخښنے دعاگانے غوښتلے شی ، استغفار ، شفارش به ئی کولے شی حلانکه د غیر مؤمن دپاره دا امور په اجماع د امت سره ناجائز او حرام دی. دا هم ښکاره دلیل د دعوی د اهل السنة والجماعة دے چې مرتکب د کبیره خارج عن الایمان ندے.

وَ احْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِوَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ اَنَّ الْاُمَّةَ بَعْدَ اِتِّفَاقِهِمْ عَلٰى اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ فَاسِقٌ اخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ اَوْ كَافِرٌ وَهُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ اَوْ مُنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِیِّ فَاَخَذْنَا بِالْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ وَتَرَكْنَا الْمُخْتَلَفَ فِيْهِ وَقُلْنَا هُوَ فَاسِقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَلَا مُنَافِقٍ. وَالْجَوَابُ اَنَّ هٰذَا اِحْدَاثٌ لِلْقَوْلِ الْمُخَالِفِ لِمَا اَجْمَعَ عَلَيْهِ السَّلَفُ مِنْ عَدَمِ الْمَنْزِلَةِ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ فَيَكُوْنُ بَاطِلًا. اَلثَّانِیْ اَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ، جَعَلَ الْمُؤْمِنَ مُقَابِلًا لِلْفَاسِقِ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَزْنِی الزَّانِیْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ. وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهٗ. وَلَا كَافِرٌ لِمَا تَوَاتَرَتْ مِنْ اَنَّ الْاُمَّةَ كَانُوْا لَا يَقْتُلُوْنَهٗ وَلَا يُجْرُوْنَ عَلَيْهِ اَحْكَامَ الْمُرْتَدِّيْنَ وَيَدْفِنُوْنَهٗ فِیْ مَقَابِرِ الْمُسْلِمِيْنَ. وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَاسِقِ فِی الْاٰيَةِ هُوَ الْكَافِرُ فَاِنَّ الْكُفْرَ مِنْ اَعْظَمِ الْفُسُوْقِ. وَالْحَدِيْثُ وَارِدٌ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْظِ وَالْمُبَالَغَةِ فِی الزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِیْ بِدَلِيْلِ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّ الْفَاسِقَ مُؤْمِنٌ حَتّٰى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَبِیْ ذَرٍّ لَمَّا بَالَغَ فِی السُّؤَالِ: وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ

مُرتکبِ اَلْکَبِیرَۃ عَلٰی رَغْمِ اَنْفِ اَبِیْ ذَرٍّ. ترجمه: او دليل نيولے دے معتزلو په دوه طريقو سره. اول دا چې امت پس د اتفاق د دوينه پدى خبره چې مرتکب د کبيره فاسق دے ، اختلاف ئې کړى دے پديکښې چې آيه مؤمن دے او دا مذهب د اهل السنة والجماعة دے ، يا كافر دے ؟ او دا وينا د خوارجُ ده ، او يا منافق دے ؟ او دا وينا د حسن بصرى رحمة الله عليه ده. پس مونږه واغستو هغه چې اتفاق شوے دے په هغى باندى او پريخودلو مونږه مختلفٌ فيه ، پس اوويل مونږه: چې دے فاسق دے نه مؤمن دے او نه كافر دے او نه منافق دے. او جواب دا دے چې دا پيدا كول دى د يو قول چې مخالف دے د هغه نه اجماع كړى ده په هغى باندى سلفُ چې نشت والے د منزله بين المنزلتين دے پس شولو دا باطل. دويم دليل دا دے چې ندے مرتکب د کبيره مؤمن د وجه د قول د الله تعالى نه اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا (پدى آيت كښې) كرځولے دے الله تعالى مؤمن لره مقابل د فاسق. او د وجه د قول د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه چې لا يزنى الزانى وهو مؤمنٌ. او د قول د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه چې لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهٗ. او نه كافر دے د وجه د هغه نه چې په تواتر سره نقل دى چې امت نه قتل كوى ده لره او نه جارى كوى پده باندى احكام د مرتدينُ او دفن كوى ده لره په مقبره د مسلمانانُ كښې. او جواب دا دے چې مراد د فاسق نه په آيت كښې كافر دے ؛ ځكه چې كفر لوئ فسق دے ، او حديث وارد دے په طريقے د تغليظ «سختئ» او دپاره د مبالغے په زجر «منع» كولو كښې د گناهونو نه په دليل د هغه آياتونو او احاديثُ چې دال دى پدى چې فاسق مؤمن دے تردى چې او ويل رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ابوذر رضي الله عنه ته كله چې هغه مبالغه وكړه په سوال كښې چې اگر چې زنا وكړى او اگر چې غلا وكړى سره د ككړيدلو د پوزے د ابوذر نه.

تَشْرِيْح: قوله: و احتجت المعتزلة: ۲۔ معتزله په خپله دعوى «چې مرتکب د کبيره نه مؤمن دے او نه فاسق دے» دوه قسمه دلائل وړاندى كوى. اول دا چې د مرتكب الكبيره په حق كښې د علماء څلور اقوال دى. ۱۔ مؤمن دے لكه: دا قول د اهل السنة و الجماعة دے. ۲۔ كافر دے لكه: دا قول د خوارجُ دے. ۳۔ منافق دے او دا قول د حسن بصرى رحمة الله عليه دے. ۴۔ ټول پدى متفق دى چې فاسق دے. معتزله وائى: چې مونږه اتفاقى قول واغستو چې فاسق دے نه مؤمن دے او نه كافر دے او نه منافق دے ، او د دى سره منزله بين المنزلتين ثابت شوه.

قوله: و الجواب ان هذا: غرض د شارح رحمة الله عليه د معتزلو د دليل نه جواب كول دى. چې مرتكب د كبيره ته نه مؤمن او نه كافر ويل او منزله بين المنزلتين يعنى واسطه بين الكفر و الايمان ثابتول داسى قول دے چې د اجماع د سلفُ نه مخالف دے چې هغه صحابه كرام او تابعين دى او داسى قول مردود او باطل وى لهذا ستاسو قول هم باطل او مردود دے.

قوله: و هو قول الحسن البصرى: ياد ساتل پكار دى چې د حسن بصرى رحمة الله عليه د وينا مقصد دا دے چې مرتكبُ د كبيره منافق عملى دے او نفاق عملى د ايمان سره جمع كيږى لهذا څوك دا اعتراض نه شى كولے چې حسن بصرى رحمة الله عليه خو د كبارُ تابعينُ نه دے او دے قائل دے په منزله بين المنزلتين چې نفاق دے بين الكفر والايمان ؛ نو دا څنګه اجماع د سلفُ شوه ؟ جواب وشو چې حسن بصرى رحمة الله عليه هيڅ كيز د واسطه بين الكفر والايمان قائل ندے بلكه مراد د نفاق نه عنده نفاق عملى دے نه اعتقادى او نفاق عملى د ايمان سره جمع كيدے شى لكه يو كس دروغ وائى يا وعده خلافى كوى يا خيانت كوى چې دا علامات د نفاق دى خو دغه كس باوجود د دى صفاتُ نه مؤمن دے ؛ ځكه د ده عقيده د منافق نده بلكه عمل ئې د منافق غوندى دے. يا جواب دا دے چې كه او منو چې حسن بصرى رحمة الله عليه د واسطے قائل دے خو بيا هم د اجماع د امت خلاف ندے

بلکه د حسن بصری رحمة الله علیه مقصد د واسطے نه واسطه بین الایمان والکفر الجهری ده یعنی مرتکب د ګناه کبیره نه علانیه کفر کوی چې مونږه ئې د ایمان نه خارج وګڼړو او نه د ایمان په تقاضا باندی پوره دے چې مونږه ئې علانیة مؤمن و ګنړو. لکه څنګه چې خلق وائی: هلکه د فلانکی په کفر او اسلام نه پوهیږو. لهذا مرتکب د کبیره هم داسی دے.

قوله: الثانی انه لیس: غرض د شارح رحمة الله علیه دویم دلیل د معتزلؤ ذکر کول دی. چې دوی وائی: مرتکب د کبیره مؤمن ندے ؛ څکه باری تعالی فرمائی: **{أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ}** [السجدة: ١٨] مؤمن ئې د فاسق مقابل ګرځولے دے او بیا باری تعالی تصریح وکړه «**لَا يَسْتَوُونَ**» چې دا دواړه ندی برابر ؛ څکه چې تقابل تقاضا د مغایرت کوی لهذا مرتکب د کبیره مؤمن نه شو بلکه د مؤمن نه مغائر شو. دویم نص: حدیث د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے چې امام بخاری رحمة الله علیه نقل کړے دے په روایت د ابوهریرة رضی الله عنه سره چې په هغی کښې ئې مختلف ګناهونه ذکر کړی دی او د هغی د مرتکب نه ئې نفی د ایمان کړی ده فرمائی: **لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ، وَلَا يَنْتَهِبُ نُهْبَةً ، يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ** ﴿صحیح البخاری: ٣/ ١٣٦﴾. دریم نص: هم حدیث شریف روایت د انس رضی الله عنه دے چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: **لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ** ﴿مُصنف ابن ابی شیبة: ١١/ ١١﴾ په امانت کښې خیانت کول کبیره ده او په دی حدیث کښې هم تصریح ده په عدم ایمان د دغه کس.

قوله: ولا کافرٌ: د معتزلؤ د دعوی د دویم شق دپاره دلیل هغوی دا وائی: مرتکب د کبیره کافر هم ندے ؛ څکه چې اجماع د امت ده په دی خبره باندی چې دے به نه قتل کوو او نه به پری احکام د مرتدین جاری کوو او د ده سره به رسمُ رواج د اسلامی روایات موافق کوو دا واضح دلیل د دی دے چې کافر هم ندے ، اوس کله چې مرتکب د کبیره نه مؤمن شو او نه کافر شو ؛ نو منزله بین المنزلتین ثابت شوه.

قوله: والجواب ان المراد: غرض د شارح رحمة الله علیه معتزلؤ ته د هر یو دلیل نه جواب ورکول دی. د آیت کریمه نه د استدلال جواب دا دے چې په آیت کریمه کښې چې فاسق مقابل د مؤمن ویلے شوے دے ؛ نو مراد د دغه فاسق نه کافر دے نه چې مرتکب د کبیره ؛ څکه چې د فسق دپاره مراتب دی لکه څنګه چې د «**ظلم ، کفر**» دپاره مراتب دی. امام بخاری رحمة الله علیه باب وضع کوی فرمائی: **بَابٌ: ظُلْمٌ دُونَ ظُلْمٍ ، بَابُ كُفْرَانِ الْعَشِيرِ ، وَكُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ**. معلومه شوه چې د ظلم حتی چې د کفر دپاره هم مراتب دی ؛ نو د فسق دپاره هم مراتب دی ، چونکه په مذکوره آیت کریمه کښې فسق مطلق ذکر شوے دے او شئ چې مطلق ذکر شی ؛ نو د هغی انصراف فرد کامل ته کیږی او فرد کامل د فسق دپاره کفر دے «**فان الکفر من اعظم الفسوق**».

قوله: و الحدیث وَارِدٌ: د حدیث نه د استدلال مختلف جوابونه شوی دی شارح رحمة الله علیه ترینه یو رانقل کړے دے چې دغه روایات په تغلیظ ، تهدید او مبالغه باندی محمول دی د دی دپاره چې خلق د ګناهونو نه منع شی ، یعنی دا کلام خطابی دے او کلام خطابی په مبالغه باندی حمل وی. د

دینه علاوه دا هم کیدے شی چې مراد د د نفی د ایمان نه نفی د کامل ایمان ده نه د مطلق ایمان، او مرتکب د کبیره واقعی چې کامل مؤمن ندے. یا مراد د سلب الایمان نه سلب د نور الایمان دے، او یا مراد نفی د ایمان ده فی وقت ارتکاب الکبیرة چې مثلاً په حین د زنا کښې د ده نه ایمان پورته شی خو بیا ورته ګود وکړی، او یا مراد د «حین یزنی» نه زنا بطریق الاستحلال ده او پدی صورت کښې واقعی د ده په کفر کښې څه شک نشته.

قوله: بدلیل الایات: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې نصوص په ظاهر باندی ولی نه حمل کوئ چې تاویلات کوئ؛ ځکه چې تاویلات خو مجاز دے او مجاز ته صیرورت په وخت د تعذر د معنی حقیقی کښې کیږی؟ **جواب:** تاویلات به خامخا کوو؛ ځکه چې بعض نور آیاتونه او نصوص موجود دی چې په هغی کښې ئی مرتکب د کبیره «**فاسق**» ته مؤمن ویلے دے اوس چې تاویلات ونکړو؛ نو د نصوص په مینځ کښې به تعارض راشی او دا باطل ده.

قوله: حتی قال علیه السلام: د تائید او تمثیل په طور شارح رحمة الله علیه یو حدیث ذکر کوی حدیث امام مسلم رحمة الله علیه نقل کړے دے (۱) چې ابو ذر رضی الله عنه یو ځل د رسول علیه السلام خواله لاړو رسول علیه السلام او فرمایل: **مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذٰلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ.** ابو ذر رضی الله عنه وائی: ما ورته دری ځله او ویل چې اے د الله رسوله اګر چې زنا وکړی او غلا وکړی رسول علیه السلام دری ځله ماته جواب راکړو: اګر چې زنا او غلا وکړی او په څلورم ځل ئی راته او ویل: سره د ککړیدلو د پوزې د ابوذر نه، یعنی اګر چې ابوذر پری خفه دے چې ولی جنت ته ځی خو بیا به هم جنت ته ځی. معلومه شوه چې مرتکب د کبیره مؤمن دے.

> **وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِيْ اَنَّ الْفَاسِقَ كَافِرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالىٰ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ وَ قَوْلِهٖ تَعَالىٰ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ وَكَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ. وَ فِيْ اَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْكَافِرِ كَقَوْلِهٖ تَعَالىٰ اَنَّ الْعَذَابَ عَلىٰ مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلّٰى، لَا يَصْلٰهَا اِلَّا الْاَشْقَى الَّذِيْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى وَقَوْلِهٖ تَعَالىٰ اِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْءَ عَلَى الْكَافِرِيْنَ اِلىٰ غَيْرِ ذٰلِكَ. وَالْجَوَابُ اَنَّهَا مَتْرُوْكَةُ الظَّاهِرِ لِلنُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ عَلىٰ اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ لَيْسَ بِكَافِرٍ وَالْاِجْمَاعِ الْمُنْعَقِدِ عَلىٰ ذٰلِكَ عَلىٰ مَا مَرَّ. وَالْخَوَارِجُ خَوَارِجُ عَمَّا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْاِجْمَاعُ فَلَا اِعْتِدَادَ بِهِمْ.** ترجمه: او دلیل نیولے دے خوراج په هغه نصوص چې ظاهری دال دی پدی چې فاسق کافر دے، لکه قول د الله تعالی «او چا چې فیصله ونکړه په هغه چې رالیږلې دی الله تعالی پس دغه کسان کافر دی» او قول د الله تعالی «او چا چې کفر وکړو روسته د دینه پس دغه کسان فاسقان دی» او لکه قول د نبی علیه السلام «چا چې پریخودو مونځ لره قصداً پس ده کفر وکړو» او (خوارج د هغه نصوص نه هم دلیل نیسی چې ظاهر دی پدیکښې چې) عذاب خاص دے تر کافر پورې. لکه دا قول د الله تعالی «بیشکه عذاب د هغه چا دپاره دے چې د حق تکذیب کوی او مخ اړوی. نه به داخلیږی جهنم ته مګر بدبخته هغه چې د حق تکذیب کوی او مخ اړوی» او قول د الله تعالی «بیشکه شرمندګی نن ورځ او بد عذاب په

---

(۱)... بوره حدیث داسی دے: أَنَّ أَبَا ذَرٍّ حَدَّثَهُ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ نَائِمٌ عَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضُ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَإِذَا هُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدِ اسْتَيْقَظَ فَجَلَسْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذٰلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ ثَلَاثًا، ثُمَّ قَالَ فِي الرَّابِعَةِ: عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: فَخَرَجَ أَبُو ذَرٍّ وَهُوَ يَقُولُ: وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِي ذَرٍّ. ﴿صحیح مسلم: ۱/ ۶۶﴾

کافرانُ باندی دے» د دینه علاوه نور نصوص. او جواب دا دے چې بیشکه د دی نصوص معنی ظاهره پریخودلے شوی ده ؛ د وجه د هغه نصوص قطعیه نه (چې په هغی کښې دا دی) چې یقینا مرتکب د کبیره کافر ندے. او د انعقاد د اجماع په وجه باندی هم پدی باندی لکه چې مخکښې تیر شوی دی. او خوارج بهر دی د هغه نه چې اجماع منعقده شوی وی په هغی باندی پس دوی لره هیڅ اعتبار نشته.

تَشْرِیْحُ: قوله: و احتجت الخوارج: ۳۔ دلائل د خوراجُ را نقل کوی پخپله دعوی باندی چې مرتکب د کبیره د ایمان نه خارج او په کفر کښې داخل دے او بیا ترینه جواب کوی. حاصل ئی دا دے چې خوارج د ظاهر د هغه نصوص نه استدلال پیش کوی چې په هغی کښې فاسق ته کافر ویلے شوے دے. مثلا: ۱۔ **{وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ}** ﴿المائدة: ٤٤﴾ د ظاهر د دی آیت نه استدلال داسی نیسی چې د الله تعالی په نازل کرده احکامُ باندی فیصله نه کول گناه کبیره ده او پدی آیت کښې دغه کس ته کافر او ویلے شو. ۲۔ الله تعالی فرمائی: **{وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ}** ﴿النور: ٥٥﴾ اخذ د استدلال داسی کوی چې مرتکب د کبیره بالاتفاق فاسق دے او پدی آیت کښې ئی فاسق منحصر کړو په کافر کښې ؛ ځکه په آیت کښې «**الْفَاسِقُوْنَ**» خبر معرف باللام او په مینځ کښې «**هُمُ**» ضمیر فصل د انحصار دپاره راوړو معنی دا شو فاسق صرف کافر دے معلومه شوه چې مرتکب الکبیره کافر دے. ۳۔ استدلال د حدیث نه پیش کوی په روایت د جابر رضی الله عنه باندی چې نبی علیه السلام فرمائی: **من ترك الصلاة متعمدا فقد کفر.**(۱) اخذ د استدلال ترینه ظاهر دے چې قصدا مونځ ترک کول گناه کبیره ده او مرتکب د دی کافر وګرځولے شو.

قوله: و فی ان العذاب مختص: خوارج دویم استدلال د هغه نصوص نه هم نیسی چې په هغی کښې ظاهرًا دا تذکره ده چې عذاب د جهنم د کافر پوری خاص دے او مرتکب د کبیره چونکه بالاتفاق مستحق د عذاب دے لهذا دے هم کافر شو. شارح رحمة الله علیه د هغه نصوص نشاندهی کړی: ۱۔ نص: **{ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ}** ﴿طه: ٤٨﴾ ۲۔ نص: **{لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (١٥) الَّذِيْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ }** ﴿الليل: ١٥، ١٦﴾ ۳۔ **{إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْءَ عَلَى الْكَافِرِيْنَ}** ﴿النحل: ٢٧﴾ د دی نصوصُ نه دا معلومه شوه چې د قیامت عذاب خاص دے په هغه چا پوری چې هغه تکذیب، تولّی او کفر کړے وی او مرتکب د کبیره خو بالاتفاق معذب دے لهذا دے هم کافر شو.

قوله: والجواب انها: د استدلال د خوارجُ نه جواب دا دے چې نصوصِ مذکوره باعتبار المعنی متروکة الظاهر دی ، یعنی د دوی ظاهری معنی مونږه نه شو اغستے بلکه پدیکښې به تاویلات کوو چې دا نصوص خاص دی تر کُفّارُ پوری ، دا نه چې د مرتکب د کبیره دپاره هم دی. اوس څه وجه ده چې دا نصوص متروکة الظاهر دی ؟ شارح رحمة الله علیه جواب کوی «**لِلنُّصوص القاطعة**» یعنی

(۱).. په یو بل روایت کښې څه نور عبادات هم ذکر شوی دی چې د هغی په ترک سره په بنده د کفر فتوی لګولے شوی ده. مثلا: «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ ، وَمَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ ، وَمَنْ تَرَكَ الْحَجَّ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ ، وَمَنْ تَرَكَ الزَّكَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ» ﴿شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : ٤/ ٩١٠﴾

قاطع نصوص دی زمونږه سره چې دال دی پدې باندې چې مرتکب د کبیره کافر ندے بلکه مؤمن دے ، دغه شان اجماع هم منعقده ده پدی باندی لکه مخکښې تیر شوی دی.

قوله: و الخوارج خوارج: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دفع د سوال ده چې تاسو وائی: چې اجماع منعقده ده پدی چې مرتکب د کبیره کافر ندے ؛ نو دا خبره صحیح نده ؛ ځکه چې خوارج خو مرتکب د کبیره ته کافر وائی ؛ نو دا څنګه اجماع شوه ؟ **جواب:** چونکه اجماع د اهل السنة و الجماعة معتبره ده او خوارجُ ته خوارج ځکه وائی چې دوی د اهل السنة و الجماعة نه بهر دی لهذا د دوی خلاف لره هیڅ قسم اعتبار نشته.

مَسْئَلَةُ عَدَمِ تَخْفِيفِ الشِّرْكِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ

﴿وَاللهُ تعالى لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ﴾ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِيْنَ لكنَّهُم اختلفُوا فِی اَنَّهٗ هل يَجُوْزُ عقلًا اَمْ لَا ؟ فَذَهَبَ بعضُهم الى اَنَّهٗ يَجُوْزُ عقلًا و اِنَّمَا عُلِمَ عدمُهٗ بدَلِيْلِ السَّمعِ و بَعْضُهم الىٰ اَنَّهٗ يمتنِعُ عقلًا لانَّ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ المسِيْءِ وَ المحسِنِ وَ الْكُفْرُ نِهَايَةٌ فِي الْجِنَايَةِ لَا يَحْتَمِلُ الْاِبَاحَةَ وَ رَفْعُ الْحُرْمَةِ اَصْلًا فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَرَفْعُ الغَرَامَةِ ، وَ اَيْضًا الْكَافِرُ يَعْتَقِدُهٗ حَقًّا وَلَا يَطْلُبُ لَهٗ عَفْوًا وَمَغْفِرَةً فَلَمْ يَكُنِ الْعَفْوُ عَنْهُ حِكْمَةً وَاَيْضًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْاَبَدِ فَيُوْجِبُ جَزَاءَ الْاَبَدِ وَ هٰذَا بِخِلَافِ سَائِرِ الذُّنُوْبِ. **ترجمه:** او الله تعالى نه بخی دا چې شریک جوړ شی د هغی سره ؛ په اجماع د مسلمانانو ، لیکن اختلاف کړے دے دوی پدیکښې چې آیه جائز ده معاف عقلًا کنه ؟ پس تګ کړے دے بعض دیته چې دا جائز ده عقلًا او بیشکه معلوم ده عدم وقوع د دی په دلیل سمعی سره. او بعض تګ کړے دے دیته چې دا ممتنع ده عقلا ؛ ځکه تقاضا د حکمت جدائی ده په مینځ د بدکار او نیکوکار کښې. او کفر انتهائی جرم دے پس دا هرګز احتمال نه لری د اباحت او د لری کیدلو د حرمت ، پس دا احتمال د معافئ او د پورته کیدلو د تاوان هم نه لری. او دغه شان کافر عقیده د کفر حقه ګنړی او معافی او بخنه ترینه هم نه طلب کوی پس نه شی کیدے معافی د دینه څه حکمت. او دغه شان کفر د کافر همیشه عقیده وی پس واجبوی دا همیشه سزا لره. او دا په خلاف د عامو ګناهونو باندی.

تَشْرِيْح: قوله: و الله تعالى: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله عقیده ذکر کوی چې دیته «مسئلة عدم تخفیف الشرک من غیر توبة» وائی.

قوله: باجماع المسلمين: شارح رحمة الله علیه مقام او حیثیت د دی مسئلی ذکر کوی چې دا مسئله اجماعیه ده ، یعنی دا رائی د اهل السنة و الجماعة هم ده او د دوینه علاوه معتزله ، خوارج ، روافض هم د دی قائل دی چې الله تعالى شرک او کفر نه معاف کوی.

قوله: لكنهم اختلفوا: غرض د شارح رحمة الله علیه یو اختلاف ذکر کوی. چې عدم تخفیف د شرک او کفر خو اتفاقی دے خو آیه عقلًا معافی کافر او مشرک ته جائز ده کنه ؟ دوه مذهبه دی.

۱۔ اشاعره وائی چې عقلًا دا جائز ده چې الله تعالى مشرک لره معاف کړی ؛ ځکه چې معاف کول فعل د الله تعالى دے او د الله تعالى هیڅ قسم فعل قبیح نه شی کیدے لهذا جائز ده چې باری تعالى

کافر معاف کړي او جنت ته ئې داخل کړي، پدې چا ته هم د اعتراض حق حاصل ندے. البته په دليل سمعي سره مونږه ته دا معلومه شوه چې الله تعالى کفر او شرک نه معاف کوي، دغه سمعيات هغه نصوص دي چې حکم د کافر او مشرک پکښې ذکر دے چې بغير د توبے نه به دے مخلد في النار وي.

۲ـ د ماتريديۍ او معتزلۍ مذهب دا دے چې عقلا دا جائز نده چې کافر دې معاف شي. خو دا خبره د ياد قابله ده چې دا اختلاف بنائي اختلاف دے، اصل اختلاف پديکښې دے چې حُسن او قُبح په بعض اشياء کښې عقلي ده که سمعي ده. اشاعره وائي حُسن او قُبح په اشياء کښې سمعي ده عقلي نه شي کيدے. ماتريديه او معتزله حُسن او قُبح د بعض اشياء عقلي وائي. البته ماترديه عقل لره حاکم نه ګڼړي دوی وائي: چې حکم به شرع لګوي. او معتزله عقل لره حاکم ګڼړي.

قوله: لانّ قضية الحكمة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ څلور دلائل د فريق ثاني ماتريديۍ او معتزلۍ دپاره ذکر کوي. او دا دليل د دې خبرې دے چې د شارح رحمۃ اللہ علیہ په نيز باندې هم مسلک ثاني راجح دے. اول دليل دا دے چې دا خبره بديهي ده چې باري تعالى حکيم ذات دے. او تقاضا د حکمت تفرقه يعني جدائي ده په مينځ د نيکوکار او بدکار کښې، اوس که الله تعالى کافر لره بغير د توبے نه معاف کړي او جنت ته ئې داخل کړي؛ نو د مطيع او عاصي په مينځ کښې به هيڅ فرق پاتې نه شي او دا د تقاضا د حکمت نه خلاف ده.(۱)

قوله: و الكفر نهاية في: دويم دليل ذکر کوي چې کفر داسې بدترين غليظ ترين جُرم دے چې په عصيان کښې انتهاء ته رسيدلے دے پدې شان چې د دينه بل غټ جرم نشته. لهٰذا کفر او شرک په هيڅ صورت کښې نه مباح کيدے شي او نه ئې رفع د حرمت کيدے شي حتّٰی چې په چا باندې اکراه وشي؛ نو د هغه دپاره هم دا جائز نده چې کفر لره اختيار کړي، په خلاف د عامو ګناهونو باندې؛ ځکه بعض اوقات عام ګناهونه مباح کيدے هم شي. اوس کله چې شرک او کفر په هيڅ حالت کښې مباح کيدے نه شي؛ نو د دې معافي هم عقلا جائز نه شوه او نه دا چې د دې عذاب دې رفع شي.

قوله: و ايضا الكافر: دريم دليل ذکر کوي چې کافر خپل کړه وړه حق ګڼړي او دا وائي چې څه کوم او معافي ترينه هم نه طلب کوي اوس قانون دا دے چې يو کس غلطي وکړي او هغې ته غلطي او وائي او د دې سره طلب د معافۍ هم وکړي؛ نو عقل وائي چې معاف ئې کړه؛ ځکه چې د خپل عجز اظهار ئې وکړو، خو که يو کس غلطي وکړي او پدې دپاسه غلطۍ ته غلطي هم نه وائي او نه ترينه طلب د معافۍ کوي؛ نو د داسې کس معاف کول خلاف الحکمت کار دے. او د الله تعالى خلاف الحکمة کار کول عقلا ناجائز او ناممکن عمل دے؛ نو کفر او شرک معاف کول هم عقلًا جائز نه شوه.

(۱).. بعض علمآء د مذکوره استدلال نه جواب کړے دے ۱ـ دا چې دا دليل بنا دے پدې خبره باندې چې د مطيع او عاصي په مينځ کښې فرق کول په الله تعالى واجب شي، حلانکه په الله تعالى وجوب د هيڅ خيز هم نشته. ۲ـ چې د نيکوکار او بدکار په مينځ کښې فرق په تعذيب او عدم تعذيب کښې ندے منحصر بلکه داسې هم کيدے شي چې الله تعالى کافر معاف کړي جنت ته ئې داخل کړي او د نعمتونو نه ئې محروم کړي يا د ديدار الهی نه محروم پاتې شي. ۳ـ دا منو چې باري تعالى حکيم دے خو دا ضروري نده چې د باري تعالى د هر فعل حکمت دې مونږه ته معلوم وي، لهٰذا دا ممکنه ده چې الله تعالى کافر معاف کړي او په عدم تفرقه کښې ئې هم څه حکمت وي.

قوله: و ایضا هو اعتقادُ الأبد: څلورم دلیل ذکر کوی چې کفر د همیشه عقیده ده یعنی کافر د کفر عقیده تر حیاته لری ، حتی که کافر لره ډیر ژوند ورکړے شی ؛ نو هم دغه عقیده د کفر به ئی وی ، پس کافر ته سزا هم همیشه ورکول عقل تسلیموی په خلاف د عامو ګناهونو باندی ؛ ځکه عام ګناهګار د خپل خواهش پوری ګناه کوی چې کله ئی خواهش پوره شی ؛ نو بیا پخیمانه وی چې دا می څه وکړل پدی وجه د عام ګناه معافی عقل منی لیکن د کفر تعفیف عقل نه منی ؛ ځکه شارح رحمة الله علیه وائی: «و هذا بخلاف سائر الذنوب».

بَیَانُ مَسْئَلَةِ جَوَازِ الْعَفْوِ عَنِ الذُّنُوْبِ

﴿وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ﴾ مع التَّوْبَةِ او بِدُوْنِهَا خلافًا للمُعْتَزِلَةِ وَفِي تَقْرِيْرِ الحكم مُلَاحَظَةٌ لِلْاٰيَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى ثُبُوْتِه ، وَالْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى كَثِيْرَةٌ وَ الْمُعْتَزِلَةُ يَخُصُّوْنَهَا بِالصَّغَائِرِ وَبِالْكَبَائِرِ الْمَقْرُوْنَةِ بِالتَّوْبَةِ وَتَمَسَّكُوْا بِوَجْهَيْنِ. اَلْاَوَّلُ الْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ الْوَارِدَةُ فِيْ وَعِيْدِ الْعُصَاةِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا عَلٰى تَقْدِيْرِ عُمُوْمِهَا اِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْوُقُوْعِ دُوْنَ الْوُجُوْبِ وَقَدْ كَثُرَتِ النُّصُوْصُ فِي الْعَفْوِ فَيُخَصَّصُ الْمُذْنِبُ الْمَغْفُوْرُ عَنْ عُمُوْمَاتِ الْوَعِيْدِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْخُلْفَ فِي الْوَعِيْدِ كَرَمٌ فَيَجُوْزُ مِنَ اللهِ تَعَالٰى وَالْمُحَقِّقُوْنَ عَلٰى خِلَافِهِ كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيْلٌ لِّلْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالٰى مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ. اَلثَّانِيْ اَنَّ الْمُذْنِبَ اِذَا عَلِمَ اَنَّهُ لَا يُعَاقَبُ عَلٰى ذَنْبِهِ كَانَ ذٰلِكَ تَقْرِيْرًا لَّهُ عَلَى الذَّنْبِ وَ اِغْرَاءً لِّلْغَيْرِ عَلَيْهِ وَهٰذَا يُنَافِيْ حِكْمَةَ اِرْسَالِ الرُّسُلِ. وَالْجَوَابُ اَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا يُوْجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُوْمَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْوَعِيْدِ الْمَقْرُوْنَةِ بِغَايَةٍ مِّنَ التَّهْدِيْدِ تَرَجَّحَ جَانِبَ الْوُقُوْعِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى كُلِّ وَاحِدٍ وَكَفٰى بِهِ زَاجِرًا. **ترجمه:** او بخی هغه ګناه لره چې خکته وی د دغے نه چا لره چې ئی خوخه شی د ورو ګناهونو او لویو ګناهونو نه که سره د توبې نه وی او که بغیر د توبې نه وی. خلاف ثابت دے معتزلو لره ، او په بیانولو د دی حکم «مسئلے» کښې ملاحظه د هغه آیت کریمه ده چې دال دے به ثبوت د دی مسئلے باندی. او آیاتونه او احادیث پدی معنی او مضمون کښې ډیر زیات دی. او معتزله ئی خاص کوی په صغائرُ یا په کبائرُ هغو پوری چې پیوسته وی د توبے سره. او دلیل نیولے دے دوی په دوه طریقو سره. اول هغه آیات او احادیث چې وارد دی په وعید د ګناهګارُ کښې. او جواب دا دے چې دغه نصوص په تقدیر د عموم د دی باندی یقینا چې دلالت کوی په وقوع باندی نه په وجوب باندی ، او بیشکه ډیر نصوص راغلی دی په باره د معافئ کښې پس خاص «مستثنیٰ» کولے شی ګناهګار بخلے شوے د عموماتُ د دغے وعید نه. او ګمان کړے دے بعض چې بیشکه خلاف کول په وعید کښې کرَم دے پس جائز دے «دغه مخالفت» د الله تعالی نه ، او محققین د دی په خلاف دی ، څنګه کیدے شی دا حلانکه دا خو بدلول د وینا دی او یقینا ویلی دی الله تعالی: «نه شی بدلیدلے وینا زمونږه سره» دویم دلیل «د معتزلو» دا چې بیشکه ګناهګار کله چې معلومه شی هغه ته چې ده ته عذاب نه ورکړے کیږی په ګناه د ده باندی نو شی به دا مضبوطول ده لره په ګناه باندی او تیزول بل چا لره په دغه ګناه باندی او دا خو خلاف ده د حکمت د رالیږلو د پیغمبرانو نه. او جواب دا دے چې بیشکه صرف جواز د معافئ نه واجبوی ګمان د نشت والی د عذاب لره. باقی لا دا چې یقین پیدا کړی ، څنګه به داسی وشی او حال دا دے چې عام نصوص چې وارد دی په باره د وعید کښې چې پیوسته دی د انتهائی دَمکئ سره ترجیح ورکوی جانب د وقوع لره په نسبت سره هر یو کس ته او کافی دی دغه د منع دباره.

تَشْرِيْحْ: قوله: ويغفر مادون: ماتن رحمة الله عليه د مخکښې مسئلے په جنب کښې دویمه مسئله ذکر کوی چې دیته وائی: **«مسئلة جواز العفو عن الذنوب»** یعنی د کفر شرک نه علاوه نور ګناهونه که صغیره وی او که کبیره وی ، بعد التوبه وی او که قبل التوبه وی جائز ده چې الله تعالی ئې معاف کړی چې چاله ئې خوخه شی. دا د اهل السنة و الجماعة مسلک دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. مخالفین د دعوی به ذکر کړی **«خلافا للمعتزلة»** سره. ﴿۲﴾.. تحسین او توصیف د متن به وکړی **«و فی تقریر الحکم»** سره. ﴿۳﴾.. د اهل السنة والجماعة دلائل به اجمالا ذکر کړی **«و الایات والاحادیث»** سره. ﴿٤﴾.. دلائل د معتزلو به ذکر کړی سره د جواب نه **«و تمسکوا بوجهین»** سره.

قوله: و فی تقریر الحکم: ۲۔ یعنی کومه مسئله چې ماتن رحمة الله عليه په متن کښې ذکر کړه ماتن رحمة الله عليه پدیکښې اقتباس کړے دے د قرآن کریم نه ، پدې سره اشاره کوی دیته چې دا مسئله د قرآن کریم نه ثابت ده د سورة نساء آیت کریمه دے: **{إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ}** ﴿النساء: ٤٨﴾ دا دلیل د دی مسئلے دے چې د کفر شرک نه علاوه د مطلق ګناه پس د مشیت د الله تعالی نه معاف جائز ده. دلیل داسی دے چې پدی آیت کښې لفظ د **«مَادُوْنَ»** ټولو ګناهونو ته شامل دے برابره ده که صغیره وی که کبیره وی ، بیا کبیره که قبل التوبة وی او که بعد التوبة وی. دیته وائی: **«قَضِيَّةٌ قِيَاسُهَا مَعَهَا»**

قوله: و الایات والاحادیث: ۳۔ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپل موقف باندی د نصوص نه ډیر دلائل دی شارح رحمة الله عليه هغی ته په اجمالی طریقے سره اشاره وکړه او دا هغه نصوص دی چې په هغی کښې د مغفرت د عبادُ مطلقًا بیان شوے دے مثلا: **{يَا عِبَادِيَ الَّذِيْنَ أَسْرَفُوْا عَلٰى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا إِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ}** ﴿الزمر: ۵۳﴾ **{إِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ}** ﴿فصلت: ٤۳﴾ **{نَبِّئْ عِبَادِيْ أَنِّيْ أَنَا الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ}** ﴿الحجر: ٤۹﴾ دغه شان احادیث هم پدی مضمون کښې بیشماره دی.

قوله: و المعتزلة يُخَصِّصُوْنَهَا: یعنی معتزله وائی چې دغه نصوص خاص دی تر صغائرُ چې الله تعالی ئې بغیر د توبے نه معاف کوی یا مراد د دینه هغه کبائر دی چې مقرون بالتوبة وی. پاتی شو هغه کبائر چې مرتکب ئې بلا توبه مړ شی هغه د کفر مرادف دی پدی شان چې مرتکب به ئې مخلد فی النار وی کالکافر.

قوله: و تمسکوا بوجهین: ٤۔ معتزله په خپله دعوی باندی دوه قسمه دلائل پیش کوی. ۱۔ هغه نصوص چې د مرتکب د کبیره دپاره پکښې وعیدات راغلی دی. مثلا: **{وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا}** ﴿النساء: ۹۳﴾ **{وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا}** ﴿النساء: ١٤﴾ **{بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّأَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓئَتُهٗ فَأُولٰٓئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ}** ﴿البقرة: ۸۱﴾ وغیره نصوص ، وجه د استدلال ترینه داسی ده چې پدی نصوص کښې د مرتکب د کبیره

دپاره وعیدات او د جهنم د دخول په طریقے د خلود سره خبر موجود دے اوس که الله تعالی دوی بلا توبه معاف کړی ؛ نو لازم به شی تخلف د وعید نه او دغه شان لازم به شی کذب په خبر او کلام د باری تعالی کښې او دا باطل ده.

قوله: والجواب انها علی تقدیر: غرض د شارح رحمۃ الله علیه جواب ورکول دی معتزلو ته د مذکوره دلیل نه ، جواب په څلور طریقو سره کوی. ۱۔ شارح رحمۃ الله علیه وائی: «**علی تقدیر عمومها**» یعنی کوم نصوص چې په باره د وعید د اهل الکبائر کښې وارد شوی دی اول خو دا نصوص په عموم ندی محمول بلکه دا خاص دی تر کفارُ پورې یعنی پدی نصوصُ کښې مراد د مرتکبینُ نه فقط کفار دی نه عصاۃ المؤمنین او د کفارُ دپاره دغه تعذیب او وعیدات اتفاقی دی. ۲۔ «**انما تدل علی الوقوع**» یعنی که اومنو چې دا نصوص په عموم باندی محمول دی او عصاۃ المؤمنین ته هم شامل دی ؛ نو بیا جواب دا دے چې د دی نصوصُ نه صرف وقوع د عذاب معلومیږی نه وجوب العذاب. او محل د نزاع وقوع العذاب نده بلکه وجوب العذاب دے ، یعنی مونږه وایو چې د مرتکب الکبیره دپاره عذاب ورکول په الله تعالی باندی واجب ندی بلکه جائز ده چې الله تعالی ئې معاف کړی اګر چې بلا توبه مړ وی ، او معتزله وائی چې هغه مرتکب چې بلا توبه مړ شی په الله تعالی واجب دی چې عذاب ورکړی. ۳۔ «**و قد کثرۃ النصوص فی العفو**» د دریم جواب حاصل دا دے چې منم چې دغه نصوص په عموم او وجوب العذاب باندی محمول دی خو بل طرف ته څه نور نصوص هم شته چې په هغی کښې د شرک نه علاوه تصریح ده په عفو عن الذنوب باندی مطلقًا ، یعنی صغائر وی که کبائر وی بعد التوبة وی او که قبل التوبة وی لکه: {**إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا**} ﴿الزمر: ۵۳﴾ {**نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ**} ﴿الحجر: ۴۹﴾ {**وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ**} ﴿الشوری: ۲۵﴾ {**وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ**} ﴿النساء: ۴۸﴾ {**وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ**} ﴿الرعد: ۶﴾ وغیره وغیره ، لهذا تعارض راغے په مینځ د نصوصُ کښې ، مونږه د تعارض دفعیه داسی کوو چې هغه عاصی چې د الله تعالی په مشیت سره معاف شی اګر چې مرتکب د کبیره بلا توبةٍ ولی ندے خو د عموماتُ د دغه مخکښې نصوصُ نه مستثنی دے جمعًا بین النصوص لهذا دغه نصوص د قبیلے د عام مخصوص عنه البعض نه شو.

قوله: و زَعَمَ بعضهم اَنَّ الخُلْفَ» شارح رحمۃ الله علیه څلورم جواب کوی. چې معتزلو ستاسو پیش کړده نصوص په حق د مرتکبین کښې اګر چې د عذاب په وعید باندی مشتمل دی خو بیا هم چې الله تعالی او غواړی ؛ نو معاف کول کوی ؛ ځکه چې یو خلف فی الوعده دے او دویم خلف فی الوعید دے. خلف فی الوعده مذموم دے او ناروا دے خو خلف فی الوعید غیر مذموم بلکه اعلی درجه کَرَم دے. مثلا: حاکم وقت چاته د پانسئ حکم واوروی او بیا ئې معاف کړی ، اوس د حاکم د وعید خپل نه خلاف کول مذموم نه بلکه د دغه حاکم کرم ګڼړلے شی لهذا خُلف فی الوعید عین کرم د باری تعالی دے.

قوله: والمحققون علی خلافه: شارح رحمۃ الله علیه رد کوی پدی جواب باندی چې دا جواب صحیح ندے ، او هم د دی ضعف په وجه شارح رحمۃ الله علیه دا جواب په «زَعَم» سره مُصدَّر کړو. وجه د ضعف ئې دا ده چې پدی جواب کښې لازمیږی تبدیل د قول د باری تعالی ، حلانکه باری تعالی فرمائی:

{مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ} ترجمه: نه بدليږي وينا زمونږه سره. د دې آيت په سبّاق چې نظر واچولے شي؛ نو ښکاره به شي دا چې خلف في الوعيد ناجائز دے؛ ځکه باري تعالی اول د عذاب او وعيد تذکره کړې ده فرمائي: {الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ (٢٦) قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْغَيْتُهُ وَلٰكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ (٢٧) قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ (٢٨) مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ} «ق: ٢٦ - ٢٩» بيا مراد د محققين نه ماتريديه دي؛ ځکه دا آخرې جواب اشاعرو کړے دے چې د دوی په نيز باندې خلف في الوعيد جائز دے او هغه مخکښې درې جوابونه ماتريديه کړي دي او د دوی په نيز باندې خلف في الوعيد ناجائز دے.

قوله: الثَّانِيْ انَّ المذنِبَ: معتزله په خپل موقف باندې دويم دليل دا بيانوي چې که د مرتکب الکبيره معافي بلا توبه جائز شي؛ نو دا به د ده دپاره په ګناه باندې د بر قرار پاتې کيدلو سبب وګرځي او د نورو خلقو دپاره به ورتيزول شي په ګناه باندې او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دليل الملازمه» ظاهر دے؛ ځکه چې يو کس ته سزا په جرم نه ميلاويږي؛ نو دے به هغه ګناه کوي خامخا. «دليل بطلان التالي» شارح رحمة الله عليه ذکر کوي چې «و هذا ينافي حکمة ارسال الرسل» ځکه چې د ارسال الرسل حکمت قرآن ذکر کړے دے چې: {وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ} «الأنعام: ٤٨» اوس چې يو پيغمبر خلقو ته دا وائي چې څۀ عمل کوئ او الله تعالی غفور الرحيم دے. ټول ګناهونه به ستاسو معاف کړي برابره خبره ده که صغيره وي که کبيره وي، بعد التوبه وي که قبل التوبه وي د يرې څه خبره نشته؛ نو بنده خو به هډو ګناه پرېږدي نه او دا د ارسال الرسل سره منافي خبره ده.

قوله: والجواب ان مجرد: د جواب حاصل دا دے چې يو جواز العفو دے او بل د عفو يقين دے. مونږه د جواز او امکان العفو قائل يو نه د يقين العفو چې خامخا به ورته الله تعالی معاف کوي، او صرف جواز العفو د عدم العذاب يقين څه چې ګمان هم نه پيدا کوي؛ ځکه چې کوم وعيدات چې وارد دي په حق د مرتکب الکبائر کښې هغه اکثر د انتهائي دمکئ «تهديد» سره پيوسته چې هغې جانب د وقوع العذاب راجح کړے دے په عدم وقوع باندې او دا د زجر دپاره کافي دي.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ جَوَازِ الْعِقَابِ عَلَى الصَّغِيْرَةِ

﴿وَيَجُوْزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيْرَةِ﴾ سَوَاءٌ اجْتَنَبَ مُرْتَكِبُهَا الْكَبِيْرَةَ اَمْ لَا لِدُخُوْلِهَا تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصٰهَا وَ الْاِحْصَاءُ اِنَّمَا يَكُوْنُ لِلسُّؤَالِ وَالْمُجَازَاةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثِ. وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجُزْ تَعْذِيْبُهٗ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقَعَ لِقِيَامِ الْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَقَعُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ. وَ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْكَبِيْرَةَ الْمُطْلَقَةَ هِيَ الْكُفْرُ لِاَنَّهُ الْكَامِلُ وَجَمْعُ

الإسم بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم. أو إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين على ما مُهّد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد كقولنا ركب القوم دوابّهم ولبسوا ثيابهم. ﴿والعفو عن الكبيرة﴾ هذا مذكورة فيما سبق إلا أنه أعاده ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله ﴿إذا لم تكن عن استحلال والإستحلال كفر﴾ لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يأوّل النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الإيمان عنهم. ترجمه: او جائز ده سزا ورکول په گناه صغیره باندی برابره خبره ده که مرتکب د دې ځان بچ ساتلے وی د کبیره نه او که نه وی؛ د وجه د دخول د دینه په دی قول د الله تعالی کښې "وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ" او د وجه د قول د الله تعالی نه چې "نه پریږدی دا عمل نامه وړه گناه او نه لویه گناه مگر راگیره کړی او مندرج کړی ئې ده هغې لره" او "احصاها" د سوال او سزا دپاره وی، او د دینه علاوه نور آیاتونه او احادیث. او تګ کړے دے بعض معتزلو دیته چې شان دا دے چې کله مرتکب د صغیره ځان ساتی د کبائرُ نه پس نده جائز په عذاب کول د دے، پدی معنی سره نه چې دا ممتنع دی عقلًا بلکه پدی معنی سره چې ندی جائز چې واقع شی؛ د وجه د قیام د دلائل سمعیه نه پدی خبره چې دا به نه واقع کیږی. لکه دا قول د الله تعالی: "که چرته تاسو ځان وساتلو د لویو گناهونو هغو نه چې تاسو منع شوی ئی د هغې نه؛ نو معاف به کړو مونږه تاسو ته واړه گناهونه ستاسو" او جواب ورکړے شوے دے د دینه چې بیشکه کبیره مطلقه صرفِ کفر دے؛ ځکه چې دا کامل دے، او جمع کول د "الکبائر" اسم په نظر سره انواعُ د کفر ته ده اگر چې دا ټول ملّة واحده دے په اعتبار د حکم سره. او یا (جمع د الکبائر اسم په نظر سره) افرادُ د کفر هغه ته دی چې قائم دی په افرادُ د مخاطبینُ پوری، بنا په هغه چې غوړولے شوی ده د قاعدے نه چې مقابله د جمع د جمع سره تقاضا کوی د تقسیم د آحادُ په آحادُ باندی لکه دا قول زمونږه چې "سواره شو قوم په خپلو سورلو باندی، او واغوستلے قوم خپلے جامی" "او معافی د گناه کبیره نه هم جائز ده" دا خبره مخکښې مذکوره وه خو دومره ده چې دوباره ئې معاد کړه د دی دپاره چې معلومه شی دا چې نه نیول په گناه باندی پدی اطلاق د لفظ د عفوِ هم کیږی لکه څنګه چې پری اطلاق د لفظ د مغفرت کیږی. او بل د دی دپاره ئې ذکر کړه چې متعلق شی د دی سره دا قول د ماتن رحمة الله علیه: "کله چې نه وی دا گناه کول په طریقے د حلال گنړلو دی گناه لره او حلال گنړل د گناه کفر دے" ځکه چې پدیکښې هغه تکذیب دے چې منافی دے د تصدیق سره. او هم پدی وجه تاویل کیدے شی د هغه نصوص چې دال دی په مُخلّد فی النار کیدلو د گناهکارو مؤمنانُ یا (هغه نصوص چې دال دی) په سلب د نوم د ایمان د هغوی نه.

تَشْرِيْحْ: قوله: و يجوز العقاب: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره د مخکښې مسئلے متعلق یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې **"مسئلة جواز العقاب على الصغيرة"** ورته وائی. پدی مسئله کښې هم اختلاف دے چې سزا ورکول بنده ته په گناه صغیره باندی جائز دی کنه؟ د اهل السنة والجماعة موقف دا دے چې جائز ده سزا ورکول برابره خبره ده که مرتکب د دی ځان د گناه کبیره نه ساتلے وی او که نه وی. د معتزلو موقف دا دے چې کله یو بنده ځان د کبائرُ نه ساتلے وی؛ نو په گناه صغیره باندی د دهٔ معذّب کول ناجائز دی بلکه په الله تعالی واجب دی چې جنت ته ئې داخل کړی. ماتن رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة موقف ذکر کوی او رد کوی په معتزلو باندی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه: ﴿١﴾.. تتمه د دعوی به وکړی **"سواء اجتنب"** سره. ﴿٢﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی **"لدخوله تحت"** سره. ﴿٣﴾.. مخالفین د دعوی او د هغوی دعوی به

ذکر کړی «و ذهب بعض المعتزلة» سره. ﴿٤﴾.. دلیل د معتزلو به ذکر کړی «کقوله تعالی ان» سره.
﴿٥﴾.. جواب به وکړی د دوی د دلیل نه «و اجیب بان الکبیرة» سره.

قوله: لدخولها تحت: ۲ـ د اهل السنة والجماعة یو دلیل دا دے چې الله تعالی فرمائی: {وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ} ﴿النساء:٤٨﴾ طریقه د استدلال دا ده چې گناه صغیره په «مَا دُوْنَ ذٰلِكَ» کښې داخل ده ؛ ځکه «مَا» د الفاظ عامه نه دے او باری تعالی د شرک نه علاوه د باقی ټولو گناهونو مغفرت په خپل مشیت پورې موقوف کړے دے اوس که د الله تعالی خوښه شوه ؛ نو صغائر او کبائر به معاف کړی او که خوښه ئې نه شوه ؛ نو نه ئې معاف کوی بلکه سزا به پرې ورکوی لهذا په صغیره باندې هم سزا جائز شوه بغیر د دې تفصیل نه چې مرتکب د دې د گناه کبیره نه ځان ساتلے دے او که نه ، او دغه زمونږه مدعی ده.

قوله: و لقوله تعالی لا یغادر: شارح رحمة الله علیه دویم دلیل ذکر کوی. پدې آیت کښې باری تعالی د کفّارُ حالت او کیفیت بیان کړے دے چې کله دوی ته عمل نامے پیش کړے شی ؛ نو دوی به د هغې نه مرعوب شی او وائی به: {يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصَاهَا} ﴿الکهف:٤٩﴾ طریقه د استدلال دا ده چې پدې آیت کښې صغیره او کبیره دواړه په عمل نامه کښې شمیرل او مندرج کول د سزا دپاره دی ؛ ځکه که په صغائرُ سزا ورکول نه وی ؛ نو بیا خو د دې مندرج کول عبث کار گرځی ، دویم دا چې که پدې سزا نه وی ؛ نو بیا به دغه کفارُ په خپله جزع فزع کښې د صغائرُ تذکره هم نه کوله. معلومه شوه چې صغائر کبائر دواړه د اسبابُ د گناه نه دی لهذا پدې باندې سزا ورکول جائز دی.

قوله: و ذهب بعض المعتزلة: ۳ـ د معتزلو موقف دا وو چې په صغائرُ باندې سزا ورکول جائز ندی کله چې بنده ځان د کبائرُ نه ساتلے وی. **اعتراض:** د معتزلو د عدم جواز مقصد به دا وی چې عقلا به سزا ورکول ممتنع وی او دا خو صحیح نده ؛ ځکه معتزله د امتناع عقلی ندی قائل ؟ **جواب: «لا بمعنی انه یمتنع»** واقعی معتزله د امتناع عقلی ندی قائل بلکه د دوی مقصد د عدم جواز نه عدم وقوع ده ، یعنی مرتکب د صغیره ته به عدم د سزا باندې دلائل سمعیه موجود دی د هغه دلائل نه یو دلیل دا آیت دے: {اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ} ﴿النساء:٣١﴾ پدې آیت کښې د «سَيِّئَاتِ» نه مراد صغائر دی ؛ ځکه چې دا د «كَبَآئِرَ» په مقابله کښې ذکر دی. دا واضح دلیل دے د دې چې د کبائرُ نه څوک ځان ساتی ؛ نو صغائر به ئې خود بخود معاف کیږی.

قوله: و اجیب بان: ٥ـ په دوه طریقو سره جواب ورکوی ، اول دا چې د دې آیت نه ستاسو استدلال تام ندے ؛ ځکه چې دلته مراد د «كَبَآئِرَ» نه کفر دے نه چې مطلق گناه ؛ ځکه چې «كَبَآئِرَ» دلته مطلق ذکر شوے دے او کله چې شیء مطلق ذکر شی ؛ نو د هغې انصراف کیږی فرد کامل ته او فرد کامل د «كَبَآئِرَ» دپاره کفر دے. او د «سَيِّئَاتِ» نه مراد مطلق گناه ده ، اوس د آیت کریمه معنی دا شوه چې «که تاسو ځان بچ وساتو د کفر نه ؛ نو معاف به کړو مونږه تاسو ته عام گناهونه ستاسو» که کبائر وی او که صغائر وی خو پس د مشیت د الله تعالی نه ؛ ځکه د دې آیت

معنی او مفهوم هم هغه دے کومه چې د سورة نسآء د آیت: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ﴿النساء: ٤٨﴾ دے.

قوله: وجَمْعُ الإِسْمِ: غرض د شارح رحمة الله علیه دفع د اعتراض ده چې د «کَبَائِرَ» نه کفر مراد اغستل صحیح ندی ؛ ځکه چې «کَبَائِرَ» صیغه د جمع ده او کفر مفرد دے اوس د جمع معنی په مفرد سره څنګه صحیح کیدے شی ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه په دوه طریقے سره جواب کړے دے. ١ـ «وجمع الاسم بالنظر» چې کفر تیک ده مفرد دے خو انواع ئی ډیر دی مثلا: هنودیت ، یهودیت ، نصرانیت ، مجوسیت ، بت مت ، زندیقیت وغیره لهذا «کَبَائِرَ» صغیه د جمع د دی انواع په وجه راوړے شوی ده. **اعتراض:** فقهآء خو وائی: «الکفر ملةٌ واحدةٌ» نه څنګه وائی چې د کفر مختلف انواع دی ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه جواب کوی «و ان کان الکل ملة واحدة فی الحکم» یعنی کفر ته چې ملة واحده ویلے شوے دے ؛ نو د دی مطلب دا دے چې باعتبار الحکم کفر یو ملت دے یعنی احکام په هره نوعَ د کفر یو شان جاری کیږی ، هم دغه وجه ده چې یو وړور یهودی بل نصرانی وی ؛ نو دوی د یو بل نه میراث وړے شی حلانکه اختلاف د دینین د موانع د میراث نه یو سبب دے. دغه شان په دخول الی الحرم کښې ټول کفار یو شان دی لهذا په حکم کښې کفر یو ملت دے ، خو بیا هم وحدت فی الحکم مستلزم نه کرځی وحدت فی الحقیقت لره.

قوله: او الی افراده: د اصل استدلال نه دویم جواب دے. چې په آیت کښې لفظ د «کَبَائِرَ» جمع راوړل د کفر د هغه افرادُ په اعتبار دی چې قائم دی په افرادُ د مخاطبینُ پوری. مثلا: کفر د ابوجهل ، کفر د ابولهب ، کفر د عتبه ، شیبه ، کفر د فرعون وغیره پدی افراد کښې د هر یو کفر کبیره ده پدی وجه «کَبَائِرَ» جمع راوړل صحیح دی. **اعتراض:** دا جواب دی په کوم بنیاد وکړو؟ **جواب:** دا خو عامه قاعده ده چې جمع په مقابله د جمع کښې واقع شی ؛ نو د یوی جمع افراد په افرادُ د دویمی جمع د تقسیم تقاضا کوی. لکه: «رکب القوم دوابهم ، و لبسوا ثیابهم» د دی معنی دا نده چې «قوم په ټولو سورلو باندی سواره شو ، او ټولو واغوستی ټولی جامے» بلکه د دی معنی ده چې «قوم ټول سواره شو خپلے سورلئ ته ، او واغوستی ټولو خپلے جامے» یعنی هر یو په خپله سورلئ سور شو او هر یو خپلے جامی واغوستلی ؛ ځکه چې ټول کسان خو په یوځل په ټولو سورلو نه شی سوریدلے او نه ټول خلق ټولے جامی اغوستے شی. لهذا د آیت کریمه معنی شوه «ان تجتنب کل واحد منکم کبیرته نکفر عن کل واحد سیئته» او پدی معنی هیڅ اعتراض نشته.

قوله: و العفو عن الکبیرة: لفظا د دی عبارت عطف د ماتن رحمة الله علیه پدی قول دے «العقاب علی الصغیرة» او قانون دا دے چې ماقبل د معطوف علیه نه معاد وی په معطوف کښې پس تقدیر د عبارت شو «و یجوز العفو عن الکبیرة» یعنی د کبیره نه معاف جائز ده.

قوله: هذا مذکور فی ما سبق: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره اعتراض کول دی په ماتن رحمة الله علیه باندی چې عبارت د ماتن رحمة الله علیه صحیح ندے ؛ ځکه چې مشتمل دے په استدراک باندی ؛ ځکه مخکښې د ماتن رحمة الله علیه دا عبارت چې «و یغفر مادون ذلک» صغیره او کبیره داوړو ته

شامل دے او ده د کبیره ذکر دوباره وکړو چې استدراک دے ، او استدراک خو صحیح نه وی خاصکر په متونُ کښې ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ په «الا انه اعاده» سره جواب کوی چې استدراک واقعی چې صحیح کار ندے خو چې څه فائده پرې بنا نه وی او کله چې د څه فائده په بنیاد استدراک او تکرار شوے وی بیا جائز دے دلته د دوه فائدو دپاره تکرار شوے دے. ۱۔ «لیعلم» یعنی ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا ښکاره کول غواړی چې «نه نیوکه په ګناه» باندی پدی چې ځنګه اطلاق د «مغفرة» کیږی دغه شان پرې اطلاق د «عفو» هم کیږی. **بالفاظ دیگر:** ماتن رحمۃ اللہ علیہ اظهار د ترادف کوی په مینځ د لفظ د «مغفرة» او «عفو» کښې. ۲۔ فائده ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا ظاهروی چې روسته عبارت د ماتن رحمۃ اللہ علیہ «اذا لم یکن عن استحلال» پورې متعلق شی ، یعنی د اهل السنة والجماعة په نیز باندی ګناه معاف کیدے شی بغیر د توبے نه خو هله چې دغه ګناه ئې د حلال ګڼړلو په طور نه وی کړې ورنه بیا نه معاف کیږی ؛ ځکه چې ګناه «داسې ګناه چې په دلیل قطعی سره د هغې ګناه کیدل ثابت وی» حلال ګڼړل کفر دے ؛ ځکه چې پدی صورت کښې تکذیب د شارع راځی هغه تکذیب چې منافی دے د تصدیق سره او کفر الله تعالی بغیر د توبے نه نه معاف کوی.

قوله: و بهذا یؤل النصوص: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ تفریع کول دی. روسته مسئله د «تخلید عصاة المؤمنین فی النار» را روانه ده په هغې کښې معتزله د هغه نصوصُ نه استدلال نیسی چې په هغې کښې د بعض ګناهونو د مرتکبینُ دپاره د تخلید فی النار ، یا د سلب د اسم الایمان تذکره ده ؛ نو اهل السنة والجماعة هغوی ته مختلف جوابونه کوی چې په خپل مقام به راشی ، خو یو جواب پکښې دا هم کوی چې دغه نصوص د هغه خلقو په باره کښې دی چې دغه ګناهونه حلال ګڼړی مثلاً: قتل د مؤمن ځوک حلال ګڼړی ، سود ، زنا ، سرقه یا بله ګناه حلاله ګڼړی ؛ نو د هغوی دپاره جهنم دے په طریقے د خلود سره.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ الشَّفَاعَةِ

﴿وَ الشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَ الْأَخْيَارِ فِيْ حَقِّ اَهْلِ الْكَبَائِرِ بِالْمُسْتَفِيْضِ مِنَ الْاَخْبَارِ﴾ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَ هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَ الْمَغْفِرَةِ بِدُوْنِ الشَّفَاعَةِ فَبِالشَّفَاعَةِ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمْ لَمَّا لَمْ يَجُزْ لَمْ تَجُزْ ، لَنَا قَوْلُهُ تَعَالٰى: وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ. وَقَوْلُهُ تَعَالٰى: فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ. فَاِنَّ اُسْلُوْبَ هٰذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَ اِلَّا لَمَا كَانَ لِنَفْيِ نَفْعِهَا عَنِ الْكَافِرِيْنَ عِنْدَ الْقَصْدِ اِلٰى تَقْبِيْحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيْقِ يَأْسِهِمْ مَعْنًى ؛ لِاَنَّ مِثْلَ هٰذَا الْمَقَامِ يَقْتَضِيْ اَنْ يُوْسَمُوْا بِمَا يَخُصُّهُمْ لَا بِمَا يَعُمُّهُمْ وَغَيْرَهُمْ وَلَيْسَ الْمُرَادُ اَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِالْكَافِرِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ حَتّٰى يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ اِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَقُوْلُ بِمَفْهُوْمِ الْمُخَالَفَةِ. وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: شَفَاعَتِيْ لِاَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِيْ. وَهُوَ مَشْهُوْرٌ بَلِ الْاَحَادِيْثُ فِيْ بَابِ الشَّفَاعَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى. وَ احْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالٰى: وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ. وَقَوْلِهِ تَعَالٰى: مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ. وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُوْمِ فِيْ

الْأَشْخَاصِ وَالْأَزْمَانِ وَالْأَحْوَالِ أَنَّهُ يَجِبُ تَخْصِيصُهَا بِالْكُفَّارِ جَمْعًا بَيْنَ الْأَدِلَّةِ ، وَلَمَّا كَانَ أَصْلُ الْعَفْوِ ثَابِتًا بِالْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكَبَائِرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ. وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ التَّائِبَ وَمُرْتَكِبَ الصَّغِيرَةِ الْمُجْتَنِبَ عَنِ الْكَبِيرَةِ لَا يَسْتَحِقَّانِ الْعَذَابَ عِنْدَهُمْ فَلَا مَعْنَىٰ لِلْعَفْوِ. وَ أَمَّا الثَّانِيْ فَلِأَنَّ النُّصُوْصَ دَالَّةٌ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنَىٰ طَلَبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجِنَايَةِ. ترجمه: او شفاعت ثابت دے د پيغمبرانو او د غوره خلقو دپاره به حق د غټو ګناهونو واله کښې په مشهورو احاديثُ سره. خلاف ثابت دے معتزلو لره ، او دا اختلاف بنا دے په هغه اختلاف چې مخکښې تېر شوی دی د جواز د عفوِ او بخنے بغير د شفاعت نه ، پس په شفاعت سره به خو په طريق اولی بخلے کېږی. او د معتزلو به نيز باندی کله چې نه وو جائز مغفرت د کبائرُ ؛ نو شفاعت هم جائز ندے. زمونږه دپاره دليل دا وينا د الله تعالی ده: «اے نبی» بخنه غواړه د خپلے کوتاهئ او د مؤمنانُ سړو او ښځو دپاره» او دا قول د الله تعالی: «پس فائده به نه ورکوی دوی «کفارُ» ته شفاعت د شفاعت کونکو» ځکه چې اُسلوب د دی کلام دلالت کوی په ثبوت د شفاعت باندی څه نه څه ، ورنه نه به شی د کفارُ نه د شفاعت د فائده مند کيدلو د نفی په وخت د قصد کولو د بيان د بدحالئ او د ثبوت د نااُميدئ د حال د دوی څه معنی ؛ ځکه چې مثل د دی مقام تقاضا کوی د دی خبری چې دوی دی داغدار شی په هغه څه چې خاص وی تر دوی سره ، نه هغه چې شامل وی دوی ته او غير د دويته. او دا مراد ندے چې بيشکه معلق کول د حکم «عدمِ نفع د شفاعت» په کافرو پورې دلالت کوی په نفی د دی حکم د علاوه د دوينه. تر دی چې وارد شی اعتراض چې بيشکه دا دليل خو قائميږی په هغه چا باندی چې قول کوی د مفهوم مخالف. او «بل دليل» وينا د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ده : «چې شفاعت ځما ثابت دے ځما د امت د غټو ګناه کونکو دپاره» او دا حديث مشهور دے بلکه احاديث په باب د شفاعت کښې په اعتبار د معنی سره متواتر دی. او دليل نيولے دے معتزلو په مثل د قول د الله تعالی: «ويرېږئ د هغه ورځ نه چې بدله به نه شی ورکولے يو نفس د بل نفس نه هيڅ شئ. او نه به قبليدے شی د دغه نفس نه څه شفاعت» او بل دا وينا د الله تعالی چې «نه به وی د ظالمانُ دپاره څوک ګرم دوست او نه سفارشی چې خبره ئی اومنلے شی» او جواب پس د منلو د دلالت د دی آيت نه په عموم تولو اشخاصُ او ازمانُ او احوالُ ته دا دے چې واجب ده چې دا آيت خاص شی تر کفارُ پورې دپاره د تطبيق کولو د تولو دلائلُ. او هر کله چې اصلِ (نفسِ) معافی او شفاعت ثابت دی په دلائلُ قطعيه د کتاب او سنت او اجماع د امت سره پس وينا کوی معتزله: د معافئ د صغائرُ نه مطلقا ، او د معافئ د کبائرُ نه پس د توبے نه ، او په شفاعت سره دپاره د زيادت د ثواب. او دا دواړه خبری د دوی فاسد «غلطے» دی. هر چې اوله خبره ده ؛ نو پدی وجه چې توبه ګار او مرتکب د ګناه صغيره چې ځان بچ ساتی د کبائرُ نه مستحق د عذاب ندے د دوی په نيز باندی پس څه معنی نه جوړيږی د عفوِ. او هر چې دويمه خبره ده ؛ نو ځکه چې نصوص دال دی په شفاعت باندی په معنی د طلب د معافئ د جرم نه.

تَشْرِيْحُ: چند خبري په طريقی داجمال او بيا د هغی تفصيل وړاندی کولے شی. ربط ، معنی لغوی د شفاعت ، معنی اصطلاحی د شفاعت ، اقسام د شفاعت ، تعين د ما هو المراد ههنا ، او په هغی کښې اختلاف.

۱- ربط ظاهر دے چې ماتن رحمۃ اللہ علیه بله مسئله د سمعياتُ ذکر کوی چې ديته «**مسئلة الشفاعة**» وائی.

۲- شفاعت په لغت کښې په معنی د جُفت سره راځی د «**شَفْعٌ**» نه ماخوذ دے مقابل ددی «**وَتْرٌ**» راځی قال تعالی: **وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ** ﴿الفجر: ۳﴾ د مونځ دوه رکعتونو ته هم «**شُفْع**» وائی ؛ ځکه چې پديکښې هم يو رکعت د بل سره يو ځائے شوے وی. مصطلح شفاعت کښې هم شفيع مشفوع لره د ځان سره يوځائې کوی او د ځان غوندی ازادی ورلره غواړی ؛ نو د هغه سره جُفت شی. دغه شان حاجت او ضرورت «**وَتْر**» وی او د شفاعت د شفيع سره «**شفع**» شی.

۳ـ اصطلاحي معنی د شفاعت علماء کوی: «رَفْعُ الْعُقُوبَةِ وَ طَلَبُ التَّجَاوُزِ وَ الْمَغْفِرَةِ عَنِ الذَّنْبِ»

٤ـ **أقسام:** شفاعت اولا په دوه قسمه دے: «دنيوی، اخروی» بيا شفاعت دنيوی په دوه قسمه دے: «حسنه، سيئه» دواړه قرآن مجيد ذکر کړی دی {**مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا**} ﴿النساء: ٨٥﴾ او حديث کښې هم د شفاعت حسنه طرف ته ترغيب راغلے دے روايت د ابو موسی اشعری رضي الله عنه دے عن النبی صلى الله عليه وسلم **قال اشفعوا ولتؤجروا وليقض الله على لسان نبيه ما شاء** ﴿سنن الترمذی: ٥/ ٤٢﴾ دا شفاعت اتفاق دے. دغه شان رسول عليه السلام فرمائی: **الدَّالُّ على الخير كفاعله** ﴿سنن الترمذی: ٥/ ٤١﴾

٥ـ **تعين ماهو المراد ههنا:** دلته شفاعة اخرويه مراد دے نه دنيويه ځکه هغه اتفاق دے.

٦ـ **اختلاف:** د شفاعة اخرويه په ثبوت او عدم ثبوت کښې درې مذاهب دی.

١ـ **مشرکين:** دوی د شفاعة قهريه قائل دی. چې زمونږه آلهه به په الله تبارك وتعالى مونږه په زوره بخي (**معاذالله**) قرآن کريم ددوی د دی عقيده ترديد کوی فرمائی: {**وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمٰوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ**} ﴿يونس: ١٨﴾ دا قسم شفاعت بالاتفاق مردود دے. ٢ـ معتزله په شفاعة اخرويه کښې صرف په شفاعت لرفع الدرجات فی الجنة قائل دی باقی د عصاة المؤمنين دپاره شفاعت يا نور اقسام د شفاعت نه منی. ٣ـ اهل السنة والجماعة د شفاعت اخرويه د کل اقسامُ د جواز قائل دی. هغه اقسام دا دی.

اَقْسَامُ الشَّفَاعَةِ

١ـ **الشَّفَاعَةُ العُظْمٰى:** دا هغه شفاعت دے. چې د دی په وجه به الله تبارك وتعالى په محشر کښې حساب شروع کړی لکه په صحيح مسلم کښې اورد حديث دے په روايت د انس رضي الله عنه باندی. (١)

---

(١).. عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: يَجْمَعُ اللهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَهْتَمُّونَ لِذٰلِكَ، وَقَالَ ابْنُ عُبَيْدٍ: فَيُلْهَمُونَ لِذٰلِكَ، فَيَقُولُونَ: لَوْ اسْتَشْفَعْنَا عَلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هٰذَا، قَالَ: فَيَأْتُونَ آدَمَ صلى الله عليه وسلم، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ آدَمُ، أَبُو الْخَلْقِ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ رَبِّكَ حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هٰذَا، فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا، وَلٰكِنِ ائْتُوا نُوحًا أَوَّلَ رَسُولٍ بَعَثَهُ اللهُ، قَالَ: فَيَأْتُونَ نُوحًا صلى الله عليه وسلم فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا، وَلٰكِنِ ائْتُوا إِبْرَاهِيمَ صلى الله عليه وسلم الَّذِي اتَّخَذَهُ اللهُ خَلِيلًا، فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ صلى الله عليه وسلم فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا، وَلٰكِنِ ائْتُوا مُوسَى صلى الله عليه وسلم، الَّذِي كَلَّمَهُ اللهُ وَأَعْطَاهُ التَّوْرَاةَ، قَالَ: فَيَأْتُونَ مُوسَى عليه السلام، فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا، وَلٰكِنِ ائْتُوا عِيسَى رُوحَ اللهِ وَكَلِمَتَهُ، فَيَأْتُونَ عِيسَى رُوحَ اللهِ وَكَلِمَتَهُ، فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَلٰكِنِ ائْتُوا مُحَمَّدًا صلى الله عليه وسلم عَبْدًا قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: فَيَأْتُونِي فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي، فَيُؤْذَنُ لِي، فَإِذَا أَنَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا، فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ، فَيُقَالُ: يَا مُحَمَّدُ، ارْفَعْ رَأْسَكَ، قُلْ تُسْمَعْ، سَلْ تُعْطَهْ، اشْفَعْ تُشَفَّعْ، فَأَرْفَعُ رَأْسِي، فَأَحْمَدُ رَبِّي بِتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ رَبِّي، ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا، فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ، وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، ثُمَّ أَعُودُ فَأَقَعُ سَاجِدًا، فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَدَعَنِي، ثُمَّ يُقَالُ: ارْفَعْ يَا مُحَمَّدُ، قُلْ تُسْمَعْ، سَلْ تُعْطَهْ، اشْفَعْ تُشَفَّعْ، فَأَرْفَعُ رَأْسِي، فَأَحْمَدُ رَبِّي بِتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ، ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا، فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، قَالَ: فَلَا أَدْرِي فِي الثَّالِثَةِ، أَوْ فِي الرَّابِعَةِ، قَالَ فَأَقُولُ: يَا رَبِّ، مَا بَقِيَ فِي النَّارِ إِلَّا مَنْ حَبَسَهُ الْقُرْآنُ، أَيْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْخُلُودُ. ﴿صحيح مسلم: ١/ ١٢٤﴾

۲۔ **شفاعة التعجيل:** دا هغه شفاعت دے چې د دې په وجه به د امّت د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ سره د ټولونه مخکښې حساب شروع شي او جنّت ته به هم اول داخل شي ، دا دواړه قسمه شفاعت د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ خصوصيت دے.

۳۔ **الشفاعة لدخول الجنة اولاً:** دا شفاعت د هغه چا دپاره دے چې فيصله ئې د دخول الى النار شوې وي ليکن بغير د دخول نه جهنم ته په شفاعت سره به ئې د دخول الى الجنّة فيصله وشي. دا قسم شفاعت به انبيآء ، اولياآء ، علمآء ، شهدآء ، حُفّاظ ټول کولے شي.

۴۔ **الشفاعة لتخفيف العذاب:** لکه شفاعت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د خپل تره ابوطالب دپاره ، د عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ روايت دے وائي: **قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ اِنَّ اَبَا طَالِبٍ كَانَ يَحُوطُكَ وَيَنْصُرُكَ فَهَلْ نَفَعَهُ ذٰلِكَ قَالَ نَعَمْ وَجَدْتُهُ فِي غَمَرَاتٍ (۱) مِنَ النَّارِ فَاَخْرَجْتُهُ اِلٰى ضَحْضَاحٍ** ﴿صحيح مسلم: ۱/ ۱۳۵﴾

اعتراض: د نص نه خو عدم نفع د شفاعت معلوميږي په حق د کفارُ کښې **قال تعالىٰ: {فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ}** ﴿المدثر: ۴۸﴾ ؟

جواب: مراد د عدم نفع نه نفع کامله ده چې خروج من النار دے نه نفع فى الجمله.

۵۔ **الشفاعة لدخول الجنة بغير حساب:** د يو قوم او يوې ډلې دپاره به شفاعت وشي چې بې حسابه جنّت ته داخل شي.

۶۔ **الشفاعة لا هل الجنة لدخول الجنة:** د عامُ جنتيانو د اجازت د دخول الى الجنّة سفارش به کيږي پس د حساب کتاب نه لکه د انس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ روايت دے فرمائي: **قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: آتِي بَابَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَسْتَفْتِحُ ، فَيَقُوْلُ الْخَازِنُ : مَنْ أَنْتَ ؟ فَأَقُوْلُ : مُحَمَّدٌ ، فَيَقُوْلُ : بِكَ أُمِرْتُ لَا أَفْتَحُ لِأَحَدٍ قَبْلَكَ.** ﴿صحيح مسلم: ۱/ ۱۲۹﴾

۷۔ **الشفاعة لاهل الكبائر:** دا شفاعت د اهل الكبائر من المؤمنين دپاره دے د خروج عن النار. (۲)

۸۔ **الشفاعة لرفع الدرجات:** د بعض مؤمنانو دپاره به يوه درجه په جنت کښې ثابته وي په سفارش سره به د هغوی درجه ۆچته شي. (۳) معتزله صرف دا آخرى قسم منى د نورو نه انکار کوي.

---

(۱).. فِي غَمَرَاتٍ: أى المواضع التى تكثر فيها النار ﴿لسان العرب - ۵ / ۲۹﴾ والضَّحضاحُ في الأصل ما رَقّ من الماء على وجه الأرض ما يبلغ الكعبين واستعاره للنار ﴿لسان العرب: ۲/ ۵۲۴﴾

(۲).. د دې قسم شفاعت دپاره دلائل ډير دى لکه روايت د ابو سعيد الخدرى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ چې اوږد حديث دے په هغې کښې فرمائي: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ بِأَشَدَّ مُنَاشَدَةً لِلّٰهِ فِي اسْتِقْصَاءِ الْحَقِّ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لِلّٰهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِيْنَ فِي النَّارِ ، يَقُوْلُوْنَ : رَبَّنَا كَانُوْا يَصُوْمُوْنَ مَعَنَا وَيُصَلُّوْنَ وَيَحُجُّوْنَ ، فَيُقَالُ لَهُمْ : أَخْرِجُوْا مَنْ عَرَفْتُمْ ، فَتُحَرَّمُ صُوَرُهُمْ عَلَى النَّارِ ، فَيُخْرِجُوْنَ خَلْقًا كَثِيْرًا قَدْ أَخَذَتِ النَّارُ إِلٰى نِصْفِ سَاقَيْهِ ، وَإِلٰى رُكْبَتَيْهِ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ : رَبَّنَا مَا بَقِيَ فِيْهَا أَحَدٌ مِمَّنْ أَمَرْتَنَا بِهِ ، فَيَقُوْلُ : ارْجِعُوْا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ دِيْنَارٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوْهُ ، فَيُخْرِجُوْنَ خَلْقًا كَثِيْرًا ، ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ : رَبَّنَا لَمْ نَذَرْ فِيْهَا أَحَدًا مِمَّنْ أَمَرْتَنَا ، ثُمَّ يَقُوْلُ : ارْجِعُوْا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ نِصْفِ دِيْنَارٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوْهُ ، فَيُخْرِجُوْنَ خَلْقًا كَثِيْرًا ، ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ : رَبَّنَا لَمْ نَذَرْ فِيْهَا مِمَّنْ أَمَرْتَنَا أَحَدًا ، ثُمَّ يَقُوْلُ : ارْجِعُوْا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوْهُ ، فَيُخْرِجُوْنَ خَلْقًا كَثِيْرًا ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ : رَبَّنَا لَمْ نَذَرْ فِيْهَا خَيْرًا. وَكَانَ أَبُوْ سَعِيْدٍ الْخُدْرِيُّ يَقُوْلُ : إِنْ لَمْ تُصَدِّقُوْنِي بِهٰذَا الْحَدِيْثِ فَاقْرَؤُوْا إِنْ شِئْتُمْ : {إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيْمًا} ، فَيَقُوْلُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ : شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ ، وَشَفَعَ النَّبِيُّوْنَ وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُوْنَ ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِيْنَ ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ ، فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوْا خَيْرًا قَطُّ «الحديث» ﴿صحيح مسلم : ۱/ ۱۱۶﴾

(۳).. د دې مثال لکه روايت د صحيح مسلم شريف دے: عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ ، قَالَتْ : دَخَلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلٰى أَبِي سَلَمَةَ وَقَدْ شَقَّ بَصَرُهُ ، فَأَغْمَضَهُ ، ثُمَّ قَالَ : إِنَّ الرُّوْحَ إِذَا قُبِضَ تَبِعَهُ الْبَصَرُ ، فَضَجَّ نَاسٌ مِنْ أَهْلِهِ ، فَقَالَ : لَا تَدْعُوْا عَلٰى أَنْفُسِكُمْ إِلَّا بِخَيْرٍ ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُؤَمِّنُوْنَ عَلٰى مَا تَقُوْلُوْنَ

ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په معتزلو باندی پس وائی : «و الشفاعة ثابتة» ...

أغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. مخالفین د دعوی به ذکر کړی «خلافًا للمعتزلة» سره. ﴿۲﴾.. حیثیت د دی اختلاف به ذکر کړی «و هذا مبنیٌّ» سره. ﴿۳﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «لنا قوله تعالی» سره. ﴿٤﴾.. دلائل د معتزلو به رانقل کړی مع الاجوبة «و احتجت المعتزلة» سره.

قوله: و هذا مبنی: ۲ـ حیثیت د دی اختلاف ذکر کوی چې د اختلاف اختلاف بنائی دے یعنی په یو بل اختلاف باندی بنا دے چې مخکښې د هغی بیان شوے دے. په «وَ يَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ» کښې هغه دا چې مغفرت د مطلق گناهونو بغیر د توبے او شفاعت نه جائز دے که نه؟ د اهل السنة و الجماعة په نیز باندی جائز وو، او د معتزلو په نیز باندی ناجائز وو. اوس چې بغیر د توبے او شفاعت نه عندنا مغفرت او عفوَ جائز وه؛ نو په شفاعت خو په طریق اولی سره جائز شوه. لهذا دا اختلاف بنائی دے. خو شارحین فرمائی چې د شارح رحمۃ اللہ علیہ دا اختلاف بنائی گرځول صحیح ندی؛ ځکه چې د مغفرت او شفاعت په مینځ کښې څه تلازم نشته.

قوله: لنا قوله تعالی و استغفر: ۳ـ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپل موقف باندی مختلف دلائل دی یو دلیل دا قول د الله تعالی دے: { فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ} ﴿محمد: ۱۹﴾ طریقه د استدلال ظاهره ده چې الله تعالی نبی عَلَيْهِ السَّلَام ته فرمائی: چې بخنه غواړه د خپلو تقصیراتُ او د مؤمنانُ سرو او خزو د تقصیراتُ دپاره، اوس لفظ د «ذَنْب» عام دے هر قسم گناه ته شامل دے که صغیره وی او که کبیره وی البته انبیاء معصوم دی د هر قسم گناه نه؛ نو لفظ د «ذَنْب» به په حق د انبیاء کښې محمول وی په بوج، ذمواریٔ یا په ترک د اولی باندی. بیا چونکه استغفار او استشفاع الفاظ مترادفه دی لهذا د آیت نه ثبوت د شفاعت د مطلق گناهونو دپاره ظاهر دے.

دویم دلیل دا قول د الله تعالی دے فرمائی: {فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ} ﴿المدثر: ٤٨﴾ «پس فائده به نه ورکوی دوی ته شفاعت د شافعینُ»

قوله: فَإِنَّ أُسْلُوْبَ هذا: شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی آیت نه د استدلال وضاحت بیان فرمائی چې طریقه د استدلال دا ده چې پدی آیت کریمه کښې الله تعالی د قیامت د ورځے د کفارُ د بدحالیٔ او د مایوسیٔ تذکره کوی فرمائی: چې دوی ته به د قیامت په ورځ باندی شفاعت د شافعین هیڅ قسم فائده نه ورکوی. اوس قانون دا دے چې خوک د چا د بدحالیٔ او مایوسیٔ د بیان په وخت کښې څه ذکر کوی؛ نو دا هغه حالات وی چې د هغی سره خاص وی. لهذا د نفع د شفاعت نفی به هم خاص وی تر کفارُ پوری، پاتی شو مؤمنان؛ نو ظاهره ده چې هغوی ته به شفاعت د شافعین فائده ورکوی ورنه کفار به مسلمانانو ته وائی چې پدی صفت کښې خو مونږه او تاسو یو شان یو لهذا د دی مونږه ته څه زور او خفگان نه راځی.

قوله: و لیس المراد: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده چې روسته ئی پخپله ذکر کوی پدی عبارت سره چې «حَتّٰى يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ» حاصل د اعتراض دا دے چې د دی آیت نه ستاسو

ثُمَّ قَالَ: اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِأَبِي سَلَمَةَ وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّيْنَ، وَاخْلُفْهُ فِي عَقِبِهِ فِي الْغَابِرِيْنَ، وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ، وَافْسَحْ لَهُ فِي قَبْرِهِ، وَنَوِّرْ لَهُ فِيْهِ. ﴿صحیح مسلم: ۳/ ۳۸﴾

استدلال په خلاف د معتزلو په فائده مند ثابتيدلو د شفاعت صحيح ندے ؛ ځکه چې ستاسو استدلال د آيت نه بنا دے په مفهوم مخالف باندې. «**صغرى**» او دليل بنا کول په مفهوم مخالف باندې صحيح ندی «**کبرى**» نتيجه ظاهره ده. «**دليل الصُّغرى**» دا دے چې په آيت مذکوره کښې د کفارُ په حق کښې د شفاعت د فائده مند کيدلو نفي شوی ده. خو آيت د مؤمنانُ په حق کښې د شفاعت د فائده مند کيدو او نه فائده مند کيدو نه ساکت دے. بل طرف ته تاسو د مؤمنانُ دپاره شفاعت فائده مند کيدل هم د دې آيت نه ثابتوئ او دا ندے مګر مفهوم مخالف دے ؛ ځکه مفهوم مخالف ديته وائي چې په مسکوت عنه کښې حکم ثابت شي په خلاف د منطوق باندې او د دينه علمآء تعبير کوی په «**التنصيص على الشيء يَدُلُّ على نَفْيِ ما عَدَاهُ**» سره ، مثلا: فقهآء وائي: چې کومه څاروی «اُخان ، ګډې ، بيزے ، غواګانےوغيره» د کور نه بهر خوراک کوی په هغې کښې زکوة شته چې کله نصاب ته ورسيږی. او کومه څاروی چې په کور کښې خوراک کوی په هغې کښې زکوة نشته ؛ ځکه په حديث کښې راځي: **فِي كُلِّ خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ** ﴿المستدرك للحاكم: ١/ ٥٥٢﴾ «په هر يو د پنځه اُخانو څريدونکو کښې يوه بيزه ده» د دينه د مسکوت عنه يعني غير سائمه څارور حکم معلوم شو چې په هغې کښې به زکوة نه وی او هم دغه د امام شافعي رحمة الله عليه مسلک دے. «**دليل الکبرى**» چونکه مفهوم مخالف عند الشوافع حجت دے خو عند الاحناف او عند المعتزلة حجت نه دے ؛ نو بنا کول د دليل په مفهوم مخالف يقينا چې په خلاف د معتزلو حجت نه جوړيږی. **جَوَاب:** صغرى دی مسلم نده ؛ ځکه چې زمونږه دليل د آيت نه په طريقے د مفهوم مخالف سره ندے بلکه په طريقے د اسلوب الکلام دے. **کما مرَّ تفصيله.**

قوله: وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: شارح رحمة الله عليه د اهل السنة و الجماعة دپاره دويم دليل ذکر کوی حديث د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے چې امام ابو داؤد رحمة الله عليه ذکر کړے دے په روايت د انس رضي الله عنه فرمائي: **شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي** ﴿سنن ابی داود: ٤/ ٢٣٦﴾ په حديث کښې تصريح ده چې شفاعت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د اهل الکبائر دپاره ثابت دے. **اعتراض:** دا حديث په استدلال کښې پيش کول صحيح نه دی ؛ وجه دا ده چې دا خبر واحد دے او اخبار احاد په باب د عقائدُ کښې نه چليږی ؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه فرمائي: «**و هو مشهور**» يعني دا خبر واحد ندے بلکه خبر مشهور دے او مشاهير احاديث په باب د عقائدُ کښې چليږی. بيا شارح رحمة الله عليه ترقي په ما سبق کوی فرمائي: چې په باب د شفاعت کښې چې کومه روايات وارد دی هغه معنًى متواتر دی اګر چې روايةً ئې مرتبه کمه ده.

قوله: و احتجَّت المعتزلة: ١ـ دلائل د معتزلو په خپل موقف باندې چې د عاصي د بخشش دپاره يا د جهنم نه د خروج دپاره شفاعت نشته مختلف دلائل دی ، د نصوصُ نه ئې يو دليل دا قول د الله تعالى دے: { **وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ** } ﴿البقرة: ١٢٣﴾ دويم دليل ئې دا قول د الله تعالى دے: { **مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ** } ﴿غافر: ١٨﴾ د آيتين نه استدلال ظاهر دے. د دينه علاوه ئې نور دلائل هم شته خو د تولو حاصل يو دے.

قوله: و الجواب بعد تسليم: غرض د شارح رحمة الله عليه د معتزلو د مذکوره دلائلُ نه په څلور طريقے سره جواب کول دی. ١ـ «**بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص**» پدی عبارت سره يو جواب وشو چې مونږه دا نه منو چې پدی آيتين کښې دلالت په عموم فى الاشخاص دے چې هيڅ يو کس د هيچا

د طرف نه بدله نه شي ورکولے او نه د چا د بل کس دپاره شفاعت فائده مند کيدے شي که مؤمن دے او که کافر دے بلکه دا خاص دي تر کفارُ پورې لهٰذا معنی دا شوه چې «هيڅ يو کس به د کافر د طرف نه، نه څه حق ادا کولے شي او نه به د يو کس د طرف نه د کافر دپاره شفاعت فائده مند ثابت کيدے شي» او پدې خبره مونږه هم قائل يو چې د کافرو دپاره نه څه فديه شته او نه ئې شفاعت کيدے شي؛ ځکه د اهل السنة والجماعة په نيز باندې د شفاعت دپاره پنځه شرائط دي: ۱ـ پس د اذن الهی نه. ۲ـ پس دشفاعت کبری نه. ۳ـ توحيد د شفيع. ۴ـ توحيد د مشفوع له. ۵ـ علم د شفيع په توحيد د مشفوع له باندې سره د فراغت د شفيع د خپل حساب کتاب نه.

۲ـ «وَالْاَزْمَان» که اومنو چې په آيت کښې دلالت په عموم في الاشخاص دے؛ نو بيا دويم جواب دا دے چې دا آيتونه په نفي د شفاعت په هره زمانه کښې دلالت نه کوی بلکه کيدے چې د شفاعت د عدم انتفاع دپاره مخصوص وخت وی چې په هغې کښې د هيڅ کس د هر چا دپاره شفاعت نه قبليږی. مثلا: اِذْنِ اِلٰهی نه وی شوے، يا شفاعت عظمی نه وی شوے او يو کس د چا دپاره شفاعت شروع کړی؛ نو ظاهره ده چې دغه شفاعت نه شي قبليدلے.

۳ـ «وَ الْاَحْوَال» که دا هم او منو چې په آيتين کښې دلالت په عموم في الاشخاص والازمان دے؛ نو بيا جواب دا دے چې دا در سره نه منو چې دغه آيتونه په نفي د شفاعت دلالت کوی په کل احوالُ کښې بلکه کيدے شي چې نفي د شفاعت خاص وی تر بعض احوالُ پورې مثلا: شفاعت به هله فائده مند وی چې د يو چا د جهنم قطعی فيصله نه وی شوی بلکه په کش مکش کښې وی، يا په بعض نور احوالُ کښې؛ ځکه په قيامت کښې بعض حالات او مواطن داسې دي چې هلته به بالکل د نفسی نفسی عالم وی حتی چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ به هم د نفسی نفسی په عالَم کښې وی دعائشه رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا روايت دے امام ابو داؤد رحمۃ اللہ عليه (۱) نقل کړے دے عائشة رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ته وائی: ته به د قيامت په ورځ خپل اهل عيال يادوی؟ رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته اوفرمايل: چې درې مواطن داسې دي چې په هغې کښې به هيڅ څوک هيچا لره هم نه يادوی. عند الميزان چې اعمال تللے کيږی، عند الکتاب چې عمل نامې تقسيميږی، او عند الصراط. معلومه شوه چې په قيامت کښې کل احوال يو شان ندی بلکه په بعض حالات کښې انبياء حتی چې رسول مقبول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به هم شفاعت نه شي کولے.

۴ـ «انه يجب تخصيصها بالکفار» يعنی که دا هم تسليم کړو چې په دغه آيتونو کښې دلالت په عموم في الاشخاص، و الازمان، والاحوال تړولو دے؛ نو بيا جواب دا دے چې دا نصوص خاص دي تر کفارُ پورې؛ ځکه چې په ثبوت د شفاعت باندې زمونږه سره قطعی نصوص موجود دي اوس چې کله تعارض د منفی او مثبت راغے؛ نو ضروری ده چې تطبيق وکړو. لهٰذا د معتزلو دلائل به د عام مخصوص عنه البعض د قبيلے نه واخلو او تر کفارُ به ئې خاص کړو، او ثبوت د شفاعت به خاص کړو تر مؤمنانو پورې عام د دينه که عاصی وی او که غير عاصی وی.

---

(۱).. عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا ذَكَرَتِ النَّارَ فَبَكَتْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا يُبْكِيكِ؟» قَالَتْ: ذَكَرْتُ النَّارَ فَبَكَيْتُ، فَهَلْ تَذْكُرُونَ أَهْلِيكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَمَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ فَلَا يَذْكُرُ أَحَدٌ أَحَدًا: عِنْدَ الْمِيزَانِ حَتَّى يَعْلَمَ أَيَخِفُّ مِيزَانُهُ أَوْ يَثْقُلُ، وَعِنْدَ الْكِتَابِ حِينَ يُقَالُ {هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ} حَتَّى يَعْلَمَ أَيْنَ يَقَعُ كِتَابُهُ أَفِي يَمِينِهِ أَمْ فِي شِمَالِهِ أَمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِهِ، وَعِنْدَ الصِّرَاطِ إِذَا وُضِعَ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ «سنن أبي داود: ۴/ ۲۴۰»

قوله: ولما کان اصل العفو: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې ستاسو رد په معتزلو باندی صحیح ندے ؛ ځکه چې معتزله خو د عفو او شفاعت قائل دی پدی معنی چې باری تعالی عفوَ د صغائرُ نه کوی مطلقا یعنی په صغائرُ هیچا لره عذاب نه ورکوی ؛ ځکه چې مؤمن مجتنب عن الکبائر خو معاف دے د وجه د دی قول د باری تعالی نه : { إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ } ﴿النساء: ۳۱﴾ او مرتکب د کبیره او کافران ؛ به ځکه په صغیره نه وی معذّب چې هغوی به د خپل کفر او د گناه کبیره په عذاب کښې اخته وی او مخلد فی النار به وی لهذا دوی ته د دغه سزا نه فرصت نه شی میلاویدے چې په صغائرُ باندی معذّب شی او نه ئی په سزا کښې زیادت راتلے شی ؛ ځکه د کفر او گناه کبیره سزا آخری درجه غټه سزا ده چې په هغې باندی د اضافے تصور نه شی کیدے. او د کبائرُ نه هم بعد التوبة عفوَ کوی ، دغه شان شفاعت د زیادت د ثواب دپاره هم دوی منی لهذا رد په دوی باندی نه صحیح کیږی. **جواب:** چونکه عفوَ او شفاعت په نصوص قطعیه سره ثابت دی لهذا د معتزلو دا جرأت نه شی کیدے چې هغوی د دینه انکار وکړی. باقی شوه دا چې هغوی د عفو او شفاعت دوه معنو سره کوم تفصیل کړے دے ؛ نو دغه دواړه معنی د هغوی فاسد دی. شارح رحمۃ اللہ علیہ د فساد تفصیل کوی وائی: «**أما الاول فلان التائب**» چې مرتکب د کبیره چې کله توبه کار شی ، دغه شان مرتکب د صغیره چې ځان ئی د گناه کبیره نه ساتلے وی د دوی په نیز هغه مستحق دِ عذاب ندے ؛ نو عفوَ د دوی عبث او بے معنی شوه ؛ ځکه د عفوِ معنی ده د سزا نه مخ اړول او درکزر کول. «**و أما الثّانی فلان**» دویم تفصیل د دوی ځکه فاسد دے چې نصوص دال دی پدی چې شفاعت په معنی د عفوِ عن الجنایة باندی دے لکه بره روایات ذکر شو. اوس محمول کول د شفاعت په معنی د زیادت فی الثواب باندی مخالف ده د هغه نصوصُ نه چې په هغې کښې تصریح ده په معنی د عفوِ عن الجنایة باندی او دا صحیح نده.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ عَدَمِ خُلُوْدِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ فِي النَّارِ

﴿وَ أَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَا يُخَلَّدُوْنَ فِي النَّارِ وَ إِنْ مَاتُوْا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ﴾ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَنَفْسُ الْإِيْمَانِ عَمَلٌ خَيْرٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُّرٰى جَزَاءَهٗ قَبْلَ دُخُوْلِ النَّارِ ثُمَّ يُدْخَلَ النَّارَ لِأَنَّهٗ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ فَتَعَيَّنَ الْخُرُوْجُ مِنَ النَّارِ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ إِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰى كَوْنِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ مَعَ مَا سَبَقَ مِنَ الْأَدِلَّةِ الْقَاطِعَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى أَنَّ الْعَبْدَ لَا يَخْرُجُ بِالْمَعْصِيَةِ عَنِ الْإِيْمَانِ. وَ أَيْضًا الْخُلُوْدُ فِي النَّارِ مِنْ أَعْظَمِ الْعُقُوْبَاتِ وَ قَدْ جُعِلَ جَزَاءً لِلْكُفْرِ الَّذِيْ هُوَ أَعْظَمُ الْجِنَايَاتِ فَلَوْ جُوْزِيَ بِهٖ غَيْرُ الْكَافِرِ لَكَانَتْ زِيَادَةً عَلٰى قَدْرِ الْجِنَايَةِ فَلَا يَكُوْنُ عَدْلًا. وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ إِلٰى أَنَّ مَنْ أُدْخِلَ النَّارَ فَهُوَ خَالِدٌ فِيْهَا لِأَنَّهٗ إِمَّا كَافِرٌ أَوْ صَاحِبُ كَبِيْرَةٍ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ إِذِ الْمَعْصُوْمُ وَالتَّائِبُ وَصَاحِبُ الصَّغِيْرَةِ إِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَيْسُوْا مِنْ أَهْلِ النَّارِ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ أُصُوْلِهِمْ وَ الْكَافِرُ مُخَلَّدٌ بِالْإِجْمَاعِ وَكَذَا صَاحِبُ الْكَبِيْرَةِ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ بِوَجْهَيْنِ:

اَلْاَوَّلُ اَنَّهُ يَسْتَحِقُّ الْعَذَابَ وَهُوَ مَضَرَّةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ فَيُنَافِيْ اِسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ الَّذِيْ هُوَ مَنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ. وَ الْجَوَابُ مَنْعُ قَيْدِ الدَّوَامِ بَلْ مَنْعُ الْاِسْتِحْقَاقِ بِالمعنَى الَّذِيْ قَصَدُوْهُ وَ هُوَ الْاِسْتِيْجَابُ. وَ اِنَّمَا الثَّوَابُ فَضْلٌ مِّنْهُ وَالْعَذَابُ عَدْلٌ فَاِنْ شَاءَ عَفَا وَاِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ مُدَّةً ثُمَّ يُدْخِلُهُ الْجَنَّةَ. اَلثَّانِيْ اَلنُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلَى الْخُلُوْدِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى: وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَقَوْلِهِ تَعَالٰى: وَمَنْ يَّعْصِ اللهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَقَوْلِهِ تَعَالٰى: مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ. وَالْجَوَابُ اَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ لِكَوْنِهٖ مُؤْمِنًا لَايَكُوْنُ اِلَّا كَافِرًا. وَكَذَا مَنْ تَعَدّٰى جَمِيْعَ الْحُدُوْدِ وَ كَذَا مَنْ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ وَشَمَلَتْهُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ. وَ لَوْ سُلِّمَ فَالْخُلُوْدُ قَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي الْمُكْثِ الطَّوِيْلِ كَقَوْلِهِمْ سِجْنٌ مُّخَلَّدٌ. وَلَوْ سُلِّمَ فَمُعَارَضٌ بِالنُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلَى عَدَمِ الْخُلُوْدِ كَمَا مَرَّ **ترجمه:** او لوئی گناه واله د مؤمنانُ نه به همیشه نه وی په وُور کښې اګر چې مړه شی بغیر د توبے نه. د وجه د قول د الله تعالی نه "پس چا چې عمل وکړو په اندازه د ذره باندی خیر، او به موی بدله د هغی" او نفس ایمان خیر دے نده ممکن دا چې ولیدلے شی بدله د دی مخکښې د ننوتلو نه وُور ته چې بیا ننوزی وُور ته؛ ځکه چې دا باطل ده په اجماع د امت سره. پس متعین شو وتل د وُور نه. او د وجه د وینا د الله تعالی نه "وعده کړی ده الله تعالی د مؤمنانُ سړو او ښځو سره د جنتونو" او دا قول د الله تعالی "بیشکه هغه کسان چې ایمان ئی راوړے دے او عملونه کوی نیک وی به د دوی دپاره جنت الفردوس" د دینه علاوه نور نصوص چې دال دی په کیدلو د مؤمن د جنت واله نه. سره د هغه نه چې مخکښې تیر شوی دی د دلائل قطعیه داله نه پدی باندی چې عبدِ مؤمن نه وُځی په معصیت سره د ایمان نه. او دغه شان همیشه پاتی کیدل په وور کښې د لویو سزاګانو نه دہ. او بیشکه کرځولے شوی ده دا سزا د کفر هغه چې لوی د جرمونو نه دے پس که بدله ورکړے شی پدی سره علاوه د کافر نه بل چاته؛ نو شی به دا زیادت په قدر د جُرم باندی پس نه به شی دا عدل. او تګ کړے دے معتزلو دیته چې بیشکه خوک چې داخل شو وور ته پس دا به همیشه وی پدیکښې. ؛ ځکه چې یا به دے کافر وی او یا به صاحب د کبیره وی چې مړ وی بغیر د توبے نه؛ ځکه چې معصوم او توبه کار او صاحب د صغیره کله چې ځان ساتی د کبائرُ نه، دوی د وُور واله نه دی بنا په هغه چې تیر شوی دی د اصولُ د دوینه. او کافر خو همیشه دے په وُور کښې بالاجماع. او دغه شان صاحب د کبیره هم چې مړ شی بلاتوبه د دوه وجهُ نه. اول دا چې مرتکب د کبیره مستحق د عذاب دے. او دا مضرتِ خالصه دائمه دے پس دا منافق دے د استحقاق د ثواب هغه سره چې هغه منفعتِ خالصه دائمه دے. او جواب د دی انکار دے د قید د وام نه بلکه انکار د استحقاق نه هم دے په هغه معنی چې دوی قصد کړے دے هغی لره چې هغه وجوب دے په الله تعالی باندی؛ ځکه چې "عندنا" ثواب فضل د الله تعالی او عذاب ئی عدل دے، پس که د الله تعالی خوښه شوه؛ نو معافی به وکړی او که خوښه ئی شوه؛ نو عذاب به ورکړی څه موده بیا به نن باسی ده لره جنت ته. دویم "دلیل د معتزلو" هغه نصوص دی چې دال دی په خُلُود باندی لکه دا قول د الله تعالی شو. "او چا چې مړ کړو مؤمن لره قصدًا پس بدله د دی جنهم ده چې همیشه به وی پدیکښې" او قول د الله تعالی: "او چا چې نافرمانی وکړه د الله تعالی او رسول د هغه او تجاوز ئی وکړو د حدودُ نه پس داخل به کړی ده لره وُور ته چې همیشه به وی پدیکښې" او قول د الله تعالی "چا چې وکړه بدئ لره او ګیره واچوله پده باندی ګناهونو د ده پس دغه کسان وُور واله "جهنمیان" دی دوی به وی پدیکښې همیشه" او جواب دا دے چې مړ کونکے د مؤمن پدی وجه چې دے مؤمن دے نه کیږی مګر کافر. او دغه شان چا چې تجاوز وکړو د ټولو حدودُ نه. او دغه شان هغه څوک چې ګیره واچوله په هغه باندی ګناهونو د هغه او شامل شو دغه ګناه د هر طرف نه "نو دا هم ندے مګر کافر دے" او که او منلے شو؛ نو لفظ د خُلُود کله استعمالیږی په ډیر وخت درنګ تیرولو کښې لکه دا قول د دوی چې "سِجنٌ مخلدٌ په معنی د اوږد قید باندی" او که او منلے شی؛ نو بیا دا نصوص معارض دی د هغه نصوصُ سره چې دال دی په عدم خُلُود د مؤمن باندی لکه چې مخکښې تیر شوی دی.

تَشْرِيْح: قوله: و اهل الكبائر: غرض د ماتن رحمة الله عليه پدی عبارت سره یوه مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته وائی "مَسْئَلَةُ عَدَمِ خُلُوْدِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ فِي النَّارِ" دا مسئله اتفاقی ده چې مشرک او کافر به

مخلد فی النار وی البته اختلاف پدیکښې دے چې «مرتکب الکبیرة من المؤمنین» به مخلد فی النار وی که نه یوځل نه یوځل به د جهنم نه راوځی ؟ د معتزلؤ او خوارجُ مذهب دا دے چې دے به د کفارُ په شان مخلّد فی النار وی که بِلّا توبه مړ وو. او د اهل السنة و الجماعة مذهب دا دے چې مرتکب الکبیرة اگر که بلاتوبه مړ وی خو دے به همیشه په وور کښې نه وی بلکه یوځل نه یوځل به راوځی. ماتن رحمۃ اللہ علیہ د اهل السنة والجماعة مسلک ذکر کوی او رد کوی په معتزلؤ باندی فرمائی: «و اهل الکبائر»..

أغرض الشارح رحمۃ اللہ علیہ: ﴿١﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**لقوله تعالی**» سره. ﴿٢﴾.. مخالفین د دعوی د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**و ذهبت المعتزلة**» سره. ﴿٣﴾.. دلائل د معتزلؤ به ذکر کړی «**بوجهین الاول**» سره. ﴿٤﴾.. جواب به وکړی د دوی د دلائلُ نه «**و الجواب**» سره.

قوله: لقوله تعالی: فَمَنْ يَّعْمَلْ: ۱ـ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپل موقف باندی ډیر دلائل دی. اول دلیل دا قول د الله تعالی دے. **فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ** ﴿الزلزلة: ۷﴾ "پس چاچې عمل وکړو په اندازه د ذره سره خیر لره ؛ نو اُو به وینی بدله د هغی" طریقه د استدلال دا ده چې نفس ایمان خیر عمل دے بلکه افضل عمل دے د روایاتُ په بنا باندی. اوس هر کله چې نفس ایمان عمل خیر شو ؛ نو تپوس کوو چې د دی بدله به دویته میلاویږی که نه ؟ که وائی چې نه به میلاویږی ؛ نو دا خو عندکم عدل او انصاف نه شو. او که میلاویږی ؛ نو دوه صورتونه دی. ۱ـ دا چې په دنیا کښې ورته دغه بدله میلاو شی ، خو دا صورت باطل دے ؛ ځکه چې دنیا دار العمل دے دار الجزاء ندے دویم دا چې دا شق د نصوصُ نه هم خلاف دے ؛ ځکه حدیث کښې د ایمان بدله جنت خودلے شوی ده رسول علیہ السلام فرمائی: **قَالَ لِی جِبْرِیْلُ مَنْ مَاتَ مِنْ اُمَّتِكَ لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ** ﴿صحیح البخاری: ٤/ ١١٣﴾. او په روایت د صحیح مسلم کښې دی رسول علیہ السلام فرمائی: **مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ** ﴿صحیح مسلم: ١/ ٤١﴾.

۲ـ صورت دا دے چې په آخرت کښې ورته دغه بدله میلاو شی. پدیکښې بیا دوه صورتونه دی: یو دا چې دغه بدله ورته داسې میلاو شی چې اول جنت ته داخل شی او د ایمان ثواب ورته د نعمت په شکل کښې ورکړے شی او بیا د گناه کبیره د سزا ورکولو دپاره همیشه دپاره جهنم کښې داخل کړے شی. دویم صورت دا چې اول په جهنم کښې سزا وار شی د کبیره په وجه او بیا د ایمان د بدلے او ثواب ورکولو دپاره جنت ته داخل کړے شی. شق اول په اجماع د امت سره باطل دے ؛ ځکه چې جنت ته یوځل څوک ننوزی ؛ نو بیا ترینه خروج نشته ، د دی سره دلائل قطعیه هم موجود دی قرآن کریم وائی: **وَهُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ** ﴿البقرة: ٢٥﴾ دغه شان روایاتُ کښې راځی چې جنتیانُ ته به څه اعلانات کیږی یو به هغی کښې د خلود اعلان دے لکه په سنن دارمی کښې روایت دے : **نُوْدُوْا: اَنْ صِحُّوْا فَلَا تَسْقَمُوْا وَانْعَمُوْا فَلَا تَبْاَسُوْا وَشِبُّوْا فَلَا تَهْرَمُوْا وَاخْلُدُوْا فَلَا تَمُوْتُوْا** ﴿سنن الدارمی: ٣/ ١٨٦٤﴾ لهذا شق ثانی چې د جهنم نه وتل دی متعین شو او دغه زمونږه دعوی ده.

قوله: و لقوله تعالی وَعَدَ اللهُ الَّذِیْنَ: د قرآن کریم بے شمیره آیتونه د اهل السنة والجماعة د موقف تائید کوی ، شارح رحمۃ اللہ علیہ د سورة التوبة: آیت [٧٢] او د سورة الکهف: آیت [١٠٧] ذکر کړه چې پدیکښې تصریح ده پدی خبره چې مؤمن من اهل الجنة دے لهذا مرتکب د کبیره به هم جنتی وی.

قوله: مع ما سبق من الادلة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع داعتراض ده چې تیک ده خو پدی نصوص کښې پدی تصریح ده چې مؤمن به جنتي وی حلانکه مرتکب د کبیره خو مؤمن ندے؛ ځکه چې په ارتکاب د کبیره سره دے د ایمان نه خارج شوے دے؟ **جواب:** دا خو تاسو وائی چې مرتکب دکبیره مؤمن ندے زمونږه مذهب دا دے چې مرتکب د کبیره مؤمن دے او مخکښې پدی باندی مونږه دلائل قطعیه پیش کړی دی چې په ارتکاب د کبیره سره مؤمن د ایمان نه، نه وځي.

قوله: و ایضا الخلود فی النار: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د اهل السنة والجماعة دلیل عقلی رانقل کوی. چې **خلود فی النّار** په سزاګانو کښې اعلی درجه سزا ده چې باری تعالی دی لره د عظیم جرم چې کفر دے سزا مقرر کړی ده، اوس که دا سزا د کافر نه علاوه مرتکب د کبیره ته هم ورکړے شی په عام معصیت باندی؛ نو دغه سزا به د جرم د مقدار نه زیاته سزا شی او د جرم د مقدار نه چاله زیاته سزا ورکول عقلًا قبیح عمل دے؛ ځکه چې دا عندکم بے انصافی ده. پس ثابته شوه چې مرتکب د کبیره لره سزا ورکول په طریقے د **خلود فی النار** سره ستاسو په مذهب باندی عدل او انصاف نه دے او عندکم په الله تعالی باندی عدل واجب دے.

﴿فائدة﴾ دا دلیل د اهل السنة والجماعة یو قسم لره دلیل عقلی التزامی دے په خلاف د معتزلؤ باندی؛ ځکه چې دا د هغوی په مذهب باندی بنا دے پدی شان سره چې د دوی په نیز باندی حُسن او قبح په اشیآء کښې عقلی ده او بیا عقل حاکم هم دے.

قوله: و ذهبت المعتزلة: ۲۔ مخالفینِ د دعوی د اهل السنة و الجماعة معتزله دی. دوی وائی چې څوک هم جهنم ته داخل شو پس دے به **مخلَّد فی النار** وی. شارح رحمۃ اللہ علیہ د دوی د عوی تَشْرِیْح کوی چې پدی شان چې دغه داخل الی النار به خالی نه وی، یا به کافر وی او یا به مرتکب د کبیره وی چې بغیر د توبے نه مړ وی؛ ځکه چې معصوم من مطلق المعصیة او تائب عن الکبیرة او صاحب د صغیره چې ځان ئې ساتلے وی د کبیره نه د اصولِ د معتزلؤ په رنړا کښې من اهل النار نه دی، پس دوی به جهنم ته داخلیږی هم نه، لهذا جهنمیان دوه قسمه خلق شو ۱۔ کافر. ۲۔ مرتکب الکبیرة چې بلاتوبه مړ شی. کافر خو بالاتفاق مخلد فی النار دے. پاتې شو مرتکب د کبیره؛ نو دا به هم مخلد فی النار وی او د دی دپاره دوه وجهې دی.

قوله: الاول انه یستحق: ۳۔ د معتزلؤ اولنے دلیل عقلی دے. چې مرتکب د کبیره بالاتفاق مستحق د عذاب دے، بل طرف ته د جهنم عذاب مَضَرَّةِ خالصه دائمه دے، او جنت ته دخول منفعة خالصه دائمه دے او د دی دوارو په مینځ کښې منافات ظاهر دے اوس چې چاته مضرة خالصه دائمه میلاو شو؛ نو هغه منفعة خالصه دائمه ته را ویستل اجتماع د متنافیینُ ده چې ناجائز ده.

قوله: و الجواب منع قید: ۴۔ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د معتزلؤ د دلیل مذکور نه جواب ورکول دی په طریقے د ممانعے سره. چې د عذاب سره چې تاسو کوم قید د **دوام** ولګوو "چې عذاب مضرة خالصه دائمه دے" دا قید در سره مونږه نه منو، یعنی تیک ده چې عذاب د جهنم مضرت خالصه دے خو دائمه ندے لهذا د دی منافات د ثواب سره چې منفعت خالصه دے نشته. **"بل منع الاستحقاق"** ترقی فی الجواب ده چې دوی کوم اتفاق اصل ذکر کړو چې "مرتکب د کبیره مستحق د عذاب دے" دغه استحقاق د عذاب ورسره هم نه منو په هغه معنی چې دوی ئې قصد کوی؛ ځکه چې دوی استحقاق

په معنی د وجوب علی الله باندی اخلی بلکه مونږه وایو چې دخول الی الجنة محض فضل د الله تعالی دے او دخول الی النار بنا دے په عدل د الله تعالی باندی او په الله تعالی باندی د هیڅ شئ وجوب نشته نه د ثواب او نه د عذاب ، پس ممکنه ده چې الله تعالی مرتکب د کبیره ته معاف وکړی او که خوښه ئی شی جهنم ته ئی داخل کړی او څه موده پس ئی په خپل فضل او کرم سره یا د چا په شفاعت سره د جهنم نه را اوباسی او جنت ته ئی داخل کړی.

قوله: الثانی النصوص: دویم دلیل د معتزلؤ نقلی دے او دا هغه نصوص دی چې په هغی کښې د مرتکبینُ د کبیره په سزا کښې لفظ د «**خلود**» ذکر شوے دے. شارح رحمة الله علیه د هغی نه دری آیتونه ذکر کړی دی: **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا** ﴿النساء: ۹۳﴾ **وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا** ﴿النساء: ۱۴﴾ **بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيْئَتُهُ فَأُولٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُوْنَ** ﴿البقرة: ۸۱﴾ د دی آیتونو نه استدلال ظاهر دے ؛ ځکه قتل د مؤمن او عصیان د الله تعالی او د رسول علیه السلام او کسب د سیئه ټول کبائر دی چې د مرتکب حکم ئی خلود فی النار دے.

قوله: والجواب ان قاتل المؤمن: شارح رحمة الله علیه په دری طریقو سره د معتزلؤ د پیش کرده نصوصُ نه جواب ورکوی. ۱۔ **جواب:** چې ستاسو استدلال د دی نصوصُ نه تام وو خو هله چې پدی نصوصُ کښې سزا د مرتکبین د کبائرُ ذکر وه خو مُراد پدی نصوصُ کښې کُفّار دی ؛ ځکه د اوّل آیت مطلب دا دے چې چا قتل کړو مؤمن لره د ایمان په وجه باندی یعنی قتل د مؤمن حلال گنړی ، او مستَحِل د قتل د مؤمن نه وی مگر کافر وی. او د دویم آیت مطلب دا دے چې چا خلاف د الله او د رسول د هغه نه وکړو او پدی خلاف کښې ئی تجاوز وکړو د حدودُ نه یعنی کل حدود د اسلام ئی پار کړه پدی شان چې ټول احکام ئی ترک کړه برابره ده که د عمل سره ئی تعلق وی او که د فعل یا قول سره ئی تعلق وی ؛ ځکه اضافت د «**حُدُوْدَهُ**» اضافت استغراقی دے ، او په احکام کښې یو حکم د ایمان هم دے او چې ایمان ترک شی پس بنده کافر شی او د کافر دپاره خلود فی النار دے. او په دریم آیت کریمه کښې د کسب د سیئة نه روسته لفظ د احاطے ذکر دے چې مطلب ئی دا دے چې داسی گناه چا وکړه چې مکمل ئی گیر کړو هم ظاهرًا او هم باطنًا ، او چې مکمل څوک په گناه کښې گیر شی هغه نه وی مگر کافر وی ؛ ځکه چې په باطن کښې تصدیق هم دے او چې تصدیق ختم شی پس بنده کافر شی.

قوله: وَلَوْ سُلِّمَ فَالْخُلُوْدُ: ۲۔ **جواب:** دے. چې که او منو چې مذکوره آیتونه په حق د کفارُ کښې نه بلکه د مرتکبینُ د کبیره په باره کښې دی ؛ نو بیا جواب دا دے چې «**خُلُوْد**» په معنی د استمرار او دوام سره ندے بلکه «**خُلُوْد**» کله په معنی د اُوږد وخت تیرولو «**مکثِ طَوِيل**» سره هم راځی. لکه عرب وائی: «**سِجْنٌ مُخَلَّدٌ**» اوږد جیل. او دا د جیل خانو «**مَحْبَسْ**» خپل اصطلاحات دی. لکه څنگه چې زمونږه د جیلونو اصطلاح ده چې بعض مجرمانو ته دوی د «عمر بر قید» سزا اوروی چې دا کنایه ده د ډیر قید نه داسی نه چې د ده جنازه به د جیل نه وځی. بیا دوی اصطلاح مقرر کړی ده چې د عمر بر قید مدت به ۲۵ کاله وی. او د کال شپه ورځ حسابیږی ؛ نو د دینه ۱۲ کاله جوړیږی. دلیل د دی دا دے چې بعض جیلیانو ته دوی ډبل عمر بر قید سزا اوروی چې دا به پوره ۲۵ کاله حسابیږی ؛ ځکه د دی دا مطلب هیڅکله نه شی کیدے چې په جیل کښې به یو ځل مړ شی او بیا به ژوندے شی او بیا به مړ شی ؛ ځکه ظاهره ده چې داسی ممکنه نده.

قوله: و لَوْ سُلِّم فَمُعارِضٌ: ۳ـ جواب: كه اومنو چې مراد د خلود نه مكث طويل ندے بلكه استمراری معنی مراد ده ؛ نو بيا جواب دا دے چې ستاسو پيش كړده نصوص معارض دی د هغه نصوص سره چې هغه دال دی په عدم خلود د اهل الكبائرُ باندی چې څه د هغی نه مخكښې بيان شو. دغه شان حديث د ابوذر رضي الله عنه هم تير شوے چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته او ويل: **«و ان زنی و ان سرق»** اوس كله چې تعارض راغے ؛ نو استدلال د دوی تام نه شو.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ الْإِيْمَانِ

﴿وَالْإِيْمَانُ﴾ فِی اللُّغَةِ التَّصْدِيْقُ اَیْ اِذْعَانُ حُكْمِ الْمخْبِرِ وَقَوْلِه وجَعْلِه صَادِقًا اِفْعَالٌ مِنَ الْاَمْنِ كَاَنَّ حَقِيْقَةَ اٰمَنَ بِه اٰمَنَهُ التَّكْذِيْبَ وَ الْمخَالَفَةَ يُعَدّٰى بِاللَّامِ كَمَا فِیْ قَوْلِه تَعَالٰی حِكَايَةً عَنْ اِخْوَةِ يُوْسُفَ: وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا اَیْ بِمُصَدِّقٍ ، وَ بِالْبَاءِ كَمَا فِیْ قَوْلِه عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْاِيْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ اَلْحَدِيْثُ ، اَیْ تُصَدِّقَ ، وَ لَيْسَتْ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ اَنْ تَقَعَ فِی الْقَلْبِ نِسْبَةُ الصِّدْقِ اِلَی الْخَبَرِ اَوِ الْمخْبِرِ مِنْ غَيْرِ اِذْعَانٍ وَقُبُوْلٍ بَلْ هُوَ اِذْعَانٌ وَقُبُوْلٌ ذٰلِكَ بِحَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِ اِسْمُ التَّسْلِيْمِ عَلٰی مَا صَرَّحَ بِهِ الْاِمَامُ الْغَزَالِیْ. وَبِالْجُمْلَةِ الْمعْنَی الَّذِیْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِگرويدن هُوَ مَعْنَی التَّصْدِيْقِ الْمقَابِلِ لِلتَّصَوُّرِ حَيْثُ يُقَالُ فِیْ اَوَائِلِ عِلْمِ الْمِيْزَانِ: اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ وَ اِمَّا تَصْدِيْقٌ صَرَّحَ بِذٰلِكَ رَئِيْسُهُمْ ابْنُ سِيْنَا ، فَلَوْ حَصَلَ هٰذَا الْمعْنٰی لِبَعْضِ الْكُفَّارِ كَانَ اِطْلَاقُ اِسْمِ الْكَافِرِ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ اَنَّ عَلَيْهِ شَيْئًا مِنْ اَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ كَمَا فَرَضْنَا اَنَّ اَحَدًا صَدَّقَ بِجَمِيْعِ مَا جَآءَ بِهِ النَّبِیُّ وَ سَلَّمَهُ وَ اَقَرَّ بِه وَعَمِلَ وَ مَعَ ذٰلِكَ شَدَّ الزُّنَّارَ بِالْاِخْتِيَارِ اَوْ سَجَدَ لِلصَّنَمِ بِالْاِخْتِيَارِ نَجْعَلُهُ كَافِرًا لِمَا اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ ذٰلِكَ عَلَامَةَ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ ، وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْمقَامِ عَلٰی مَا ذَكَرْتُ يُسَهِّلُ لَكَ الطَّرِيْقَ اِلٰی حَلِّ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاِشْكَالَاتِ الْموْرِدَةِ فِیْ مَسْئَلَةِ الْاِيْمَانِ. **ترجمه:** او ايمان په لغت كښې نوم دے د تصديق ، يعنی يقين كول په حكم د خبر وركونكی او د هغی قبلول او رشتونے كرځول ده لره. باب افعال دے د **«اَمَنْ»** مصدر نه گويه كښې حقيقی معنی د **«اٰمَنَ بِه»** دا ده چې محفوظ ئی كړو ده لره د دروغ او مخالفت نه. متعدی كيږی په **«لام»** سره لكه پدی قول د الله تعالی كښې چې حكايت كوی د رونړو د يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ نه **«وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا»** يعنی تصديق كونكے زمونږه. او په **«با»** سره هم متعدی كيږی لكه پدی قول د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ كښې **«الايمان ان تؤمن بالله»** حديث ولوله. يعنی چې ته تصديق وكړی. او ندے حقيقت د تصديق دا چې واقع شی په زړه كښې نسبت د رشتنوالی خبر يا خبر وركونكی ته بغير د يقين او قبلولو نه ، بلكه تصديق يقين او قبلول د دغه خبر دی په داسی شان سره چې واقع شی پدی باندی نوم د منلو **«تسليم»** بنا په هغه چې تصريح كړی ده پدی باندی امام غزالی رحمة الله عليه. او حاصل دا شو چې هغه معنی چې په فارسئ كښې د هغی نه تعبير كولے شی په **«گرويدن»** يعنی باور كولو سره هم دغه معنی د تصديق هغه ده چې مقابل د تصور دے څنګه چې په اول سر د علم منطق كښې ويلے كيږی **«العلم امّا تصورٌ و امّا تصديقٌ»** تصريح كړی ده پدی باندی مشر د دوی ابن سينا. پس كه چرته حاصل شی دا معنی د بعض كفارُ دپاره ؛ نو وی به اطلاق د نوم د كافر په هغوی باندی د دی جهت نه چې په دوی به وی څه شئ د علامات د تكذيب او انكار نه. لكه چې فرض كړو مونږه چې يو كس تصديق وكړو د ټول هغه څه چې په نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی راغلی دی ، او د دی اقرار كوی او عمل هم كوی ، خو سره د دينه ئی زُنّار وتړلو په خپل اختيار باندی ، او يا ئی سجده وكړه بوت ته په خپل اختيار باندی پس كرځوو مونږه ده لره كافر ؛ پدی وجه چې نبی

عَلَيْهِ السَّلَامُ کرخولی ده دا علامه د تکذیب او انکار. او تحقیق د دی مقام په هغه طریقه چې ما وکړو اسانه به کړی تا لره لاره حل کولو د ډیرو اشکالاتُ ته چې وارد دی په مسئله د ایمان کښې.

تَشْرِيْحُ: قوله: وَالْإِيمَانُ: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته وائی: «**مسئلة الايمان**» د ایمان لغوی او شرعی تحقیق ضروری دے، پدیکښې د لغوی تحقیق خدمت شارح رحمۃ اللہ علیه کوی فرمائی: «**في اللّغة**»

قوله: التصديق اى اذعان: د لغوی معنی د تَشْرِيْحْ سره شارح رحمۃ اللہ علیه صرفی تَشْرِيْحْ د ایمان هم کوی. د ایمان د صرفی تَشْرِيْحْ په باره کښې دوه رائی دی. ۱ـ دا چې ایمان مصدر د باب افعال دے پدیکښې همزه یا د تعدیت دپاره ده په معنی د «**جَعْلُ الْغَيْرِ أمنًا**» سره یعنی بل چا لره امن واله کرځول. یا دغه همزه د صیرورت دپاره ده په معنی د «**صَيَّرت أمنا**» یعنی امن واله کیدل. بیا شرع دی لره د معنی لغوی نه نقل کړو تصدیق ته. د دی رائی واله په نیز باندی تصدیق چې معنی شرعی د ایمان ده د معنی لغوی نه منقول ده. ۲ـ مذهب د صاحب کشاف رحمۃ اللہ علیه او د شارح علامه تفتازانی رحمۃ اللہ علیه دے دوی وائی چې نقل خلاف الاصل عمل دے لهذا تحقیق دا دے چې د ایمان معنی لغوی تصدیق ده یعنی یقین کول په حکم د مُخبر «**متکلم**» او قبلول او کرځول د هغه خبری لره رشتیا، لکه څنګه چې معنی شرعی ئی تصدیق ده. فرق بین المعنیین دا دے چې معنی لغوی د ایمان مطلقه ده، او معنی شرعی د ایمان مقیده ده. لهذا دواړه معنی د ایمان حقیقی او اصلی معنی دی او مناسبت په مینځ د معنی لغوی او شرعی کښې هم ظاهر دے؛ ځکه چې په تصدیق شرعی کښې هم «**جَعْلُ الْغَيْرِ امِنًا**» وی پدی شان چې څوک د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ تصدیق وکړی؛ نو ګویه کښې دے هغه لره د تکذیب او مخالفت نه مامون او بې خوفه کوی. دوی وائی چې ایمان مصدر د باب افعال دے متعدی بنفسه دے یو مفعول ته لکه «**أَمَنْتُهُ**» یعنی «**أَعْطَيْتُ لَهُ الْأَمْنَ**» کله چې باب افعال ترینه جوړ شو؛ نو بیا متعدی شو مفعولین ته لکه «**أمَنْتُ زيدًا عمروًا اَىْ جعلتُ زيدًا اٰمِنًا من عَمْرٍو**» بیا چونکه په ایمان یعنی تصدیق کښې معنی د «**اذعان**» هم پرته ده یعنی متضمن دے معنی د اذعان لره او **اذعان** متعدی په لام سره کرځی خلق وائی: «**اَذْعَنَ زيدٌ لِأمْرِ بكْرٍ**» پدی وجه ایمان هم متعدی «**باللام**» کرځی لکه رونړه د یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ خپل پلار ته وائی: **وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِيْنَ** ﴿یوسف: ۱۷﴾ او ته نه ئی یقین کونکے په مونړه اګر چې مونړه یو رشتینی. بل طرفته په کښې معنی د اعتراف او اقرار هم پرته ده او د اعتراف او اقرار په صله کښې «**با**» راځی پدی وجه د ایمان په صله کښې هم کله «**با**» راشی. لکه: په حدیث د جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې د ایمان د تپوس په باره کښې رسول علیه السلام جواب ورکوی: **الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ** ﴿صحيح البخارى: ۱/ ۱۹﴾ دلته ایمان په معنی د تصدیق او اقرار دے.

قوله: و ليست حقيقة التصديق: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره دفع د سوال ده. چې بعض کفارُ د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ تصدیق کولو او اظهار به ئی کولو چې نبی کریم صادق دے بلکه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ئی په صادق او امین سره مشهور کړے وو؛ نو پکار ده چې دغه خلقو ته بیا مؤمنان او ویلے شی حالانکه دغه مونړه کافر ګنړو معلومه شوه چې په شریعت کښې ایمان د تصدیق نه ندے؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه وائی: چې حقیقت د تصدیق یواځې دا ندے چې یو خبر یا خبر ورکونکی ته صادق او

ویلے شی او په زړه کښې د هغه تصدیق راشی بغیر د اذعان او بغیر د قبولولو نه بلکه تصدیق کول او یقین کول په دغه خبر یا مخبر باندې په داسې طریقه سره چې هغې ته تسلیم او منل وائی څنګه چې امام غزالی رحمة الله علیه پدې باندې تصریح کړې.

قوله: و بالجملة المعنى الذي: غرض د شارح رحمة الله علیه حاصل الجواب ذکر کول دی. چې تصدیق د زړه هغه کیفیت دے چې په فارسئ کښې د هغې نه تعبیر کولے شی په **«گرویدن»** سره «یعنی مطیع او فرمانبردار کیدل» او دا معنی د هغه تصور ده چې مقابل د تصدیق دے کوم چې د علم منطق په اول کښې د علم تقسیم راځی تصور او تصدیق ته څنګه چې د دوی مشر ابن سینا پدې باندې تصریح کړې ده.

قوله: فلو حصل هذا المعنى: غرض د شارح رحمة الله علیه پدې عبارت سره دفع د بل اعتراض ده. چې منم چې تصدیق بغیر د تسلیم نه د ایمان دپاره نه کافی کیږی خو که یو کافر تسلیم هم وکړی پس د تصدیق نه ؛ نو بیا پکار ده چې هغی ته مؤمن او ویلے شی حلانکه تاسو بیا هم هغه مؤمن نه ګنړئ؟

جواب: اول خو دِ کفارُ دپاره دا معنی او کیفیت حاصلیدلے نه شی او که د بعض کفّارُ دپاره دغه کیفیت حاصل شی ؛ نو بیا د کفر اطلاق په هغوی د دې وجه نه ندے چې دوی تصدیق مع التسلیم نه دے کړے بلکه په هغوی کښې به څه علامه د تکذیب او انکار موجوده وی څکه به کافر ګنړلے کیږی. مثلا یو سړی تصدیق د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وکړو په ټول هغه څه کښې هغه راوړی دی او اقرار هم کوی او د دی سره سره عمل هم کوی (۱) خو بل طرف ته ئی په اختیاری طریقے سره زُنّار غاړے ته اچولے دے یا ئی بُت ته سجده وکړه یا ئی د قرآن کریم بے حرمتی وکړه یا ئی الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او یا ئی رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته کنزلے وکړې ، یا برائت عن الکفر نه کوی ؛ نو ده لره مونږه کافر ګرځوو ؛ څکه چې زنّار اچول غاړې ته چې شعار خاصه د کفارُ دے یا سجده کول غیر الله ته وغیره هغه خبری دی چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او شریعت دی لره علامات د تکذیب او انکار مقرر کړی دی. لهذا دغه تصدیق او دغه اقرار او عمل د دی اعمال سره کالعدم دے او عدمی شئ هیڅ اعتبار نشته.

قوله: و تحقيق هذا المقام: غرض د شارح رحمة الله علیه د خپل تحقیق توصیف کول دی. وائی د ایمان تحقیق چې ما څنګه وکړو چې ایمان په لغت او شرع دواړو کښې عبارت دے د تصدیق نه په داسی طریقه چې علامه د تکذیب او انکار ورسره نه وی موجود دا ډیر بهتر تحقیق دے ؛ څکه چې ډیر شوک دا ویلے شی چې په باب د ایمان کښې واردیږی د هغی د حل کولو لارے ئی اسانے کړے. مثلا: ابوطالب چې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ تره دے دا دی مؤمن وګنړلے شی ؛ څکه چې ده د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ډیره مرسته کړې ده او د دعوت نه ئی روسته تصدیق او اقرار علانیةً په ډاکه کړے دے وائی: **شعــــــر.**

والله لَنْ يَّصِلوا إليكَ بِجَمعِـهِمْ ... حَتى أُوَسَّدَ فى التُّراب دَفـينَا

---

(۱).. یعنی د ټولو مسلمانانو په نیز باندی د مؤمن مصداق دے پدی شان چې تصدیق ئی هم شته ؛ نو د هغه خلقو په نیز هم مؤمن شو چې ایمان عبارت وائی نفقط د تصدیق نه ، او اقرار ئی هم کړے دے ؛ نو د هغه خلقو په نیز هم مؤمن شو چې ایمان عبارت وائی د تصدیق او اقرار دواړو نه ، او د خپل طاقت موافق عمل هم کوی ؛ نو د هغه خلقو په نیز هم مؤمن شو چې ایمان عبارت وائی د اشیاء ثلثه نه چې تصدیق ، اقرار او عمل بالارکان دے.

فاصْدَعْ بأَمرِكَ ما عليكَ غَضاضةٌ ... وابشِرْ وَقَرَّ بذاكَ مِنكَ عُيونا

ودَعَوْتني وزَعَمْتَ أنكَ ناصحي ... ولَقد صَدَقْتَ وكُنْتَ ثَمَّ أمينا

وعَــرَضْتَ ديــنًا لا مَحَالَــةَ أنّه ... مِنْ خَيرِ أديانِ البَرِيَّةِ دِيــنا

دا خه برابر تصديق د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے خو بيا هم دے كافر ګنړلے شي؛ ځكه ده برائت عن الكفر نه كولو او دا علامه د تكذيب ده. يا پدى زمانه كښې څوک تصديق او اقرار وكړي او پنځه وخت مونځ كوي او رژه نيسي يعنى فرائض واجبات ادا كوي خو د دي سره استهزآء بالشريعة كوي يا د قرآن بے حرمتي كوي؛ نو پكار ده چې دے مؤمن وګنړلے شي. اوس چې دے مؤمن نه شي ګنړلی د هغوى وجه دا ده چې دا ټول علامات د تكذيب او انكار دي.

وَاِذا عرفت حَقِيْقَةَ معنى التَّصْديق فَاعْلَمْ انَّ الايمان فى الشَّرع هُوَ ﴿التَّصْديق بما جآء به من عِنْدِ الله تعالى﴾ اَىْ تَصْديق النَّبِيّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالقَلْبِ فى جَمِيْعِ مَا عُلِمَ بالضَّرُورَةِ مَجِيْئُهُ بِهِ عِنْدَالله تعالى اجمالًا فَاِنَّهُ كافٍ فى الخُروج عن عُهْدَةِ الايمان ولَاتَنْحَطُّ درجتُه عن الايمان التَّفصيلى فالمشرِكُ المصدّق بِوُجُوْدِ الصَّانِعِ وصِفَاتِه لايكون مؤمنًا الا بِحَسَبِ اللُّغة دُوْنَ الشَّرع لِاِخْلَالِه بالتَّوْحيد واليه الاِشَارَةُ بقوله تعالى وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ ﴿وَ الْاِقْرارُبِه﴾ اَىْ بِاللِّسان اِلَّا انَّ التَّصْدِيْقَ ركنٌ لا يحتمل السُّقُوْطَ اصلًا والاقرار قد يَحْتَمِلُهُ كما فِى حالة الِاكْرَاهِ، فان قيل قد لا يبقى التَّصديق كما فى حالة النَّوْمِ والغَفْلَةِ؟ قُلنا التَّصْديقُ باقٍ فى القلب والذُّهُول انَّما هو عن حصوله، ولَوْ سُلّم فالشَّارِعُ جعل المحقّقَ الَّذِىْ لم يطرء عليه ما يُضَادُّهُ فى حكم الباقى حتى كانَ المؤمن اِسْمًا لمن اٰمَنَ فى الحال او فى الماضى ولم يَطْرَءْ عليه ما هو علامة التَّكذيب. هذاالذى ذكره من انَّ الايمان هو التَّصديق والاِقْرَارُ مذهب بعض العُلَمآء وهو اِخْتِيَارُ الاِمَامِ شَمْسُ الاَئِمَةِ و فَخْرُ الاسْلَام. ترجمه: او كله چې تا معلوم كړو حقيقت د تصديق د معنى؛ نو پوهه شه چې ايمان په شريعت كښې "تصديق دے د ټول هغه څه چې راوړي دى هغه هغې لره د طرفه د الله تعالى نه" يعنى تصديق د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په زړه باندى په ټول هغه څه كښې چې معلوم دے راتګ د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ په هغې سره په يقيني طور باندى د طرفه د الله تعالى نه په طريقے د اجمال سره؛ ځكه چې ايمان اجمالى كافى دے په وتلو كښې د لوظ او ذمدارئ د ايمان نه، او نه كميږى درجه د دى د ايمان تفصيلى نه، پس هغه مشرک چې تصديق كونكے دے د صانع د وجود او د هغه د صفاتُ دا نه شي كيدے مؤمن مګر په اعتبار د لغت سره نه په اعتبار د شرع سره؛ د وجه كوتاهئ د ده نه په توحيد كښې او هم ديته اشاره شوى ده پدى قول د الله تعالى كښې چې "ايمان نه راوړى ډير د دوينه په الله تعالى باندى مګر وى دوى مشركان" او "دويم" "اقرار كول دى پدى سره" يعنى په ژبه سره، مګر دومره ده چې تصديق داسى ركن دے چې احتمال د سقوط نه لرى هيڅكيز او اقرار كله احتمال د سقوط لرى لكه په حالت د اكراه كښې. پس كه او ويلے شي په طور د اعتراض باندى چې كله خو تصديق هم باقى نه شي پاتى كيدے لكه په حالت د خوب او ناخبرئ كښې؟ مونږه وايو په جواب كښې چې په زړه كښې تصديق باقى دے او ناخبرى او غفلت د حصول د دينه دے. او كه او منلے شي؛ نو پس شارع ګرځولے دے مُحَقَّق موجود لره چې نه وى طارى شوے په هغے باندى ضد د هغې په حكم د باقى كښې. تر دى چې مؤمن نوم دے د هغه كس چې ايمان ئى راوړے وى فى الحال يا په تيره زمانه كښې او نه وى طارى شوے په هغې باندې هغه چې علامه د تكذيب وى. دا هغه چې ده ذكر كړو ده هغې لره چې ايمان عبارت دے د تصديق او اقرار نه مذهب د بعض علمآء دے او دا مختاره د امام شمس الائمه او د فخر الاسلام هم دے.

تَشْرِيْحُ: قوله: اذا عرفت هذا: غرض د شارح رحمة الله عليه پدى عبارت سره ربط د مابعد عبارت ذكر كوى د ماقبل سره چې مخكښې معنى لغوى او حقيقى د ايمان وه اوس ئې معنى شرعى او اصطلاحى ذكر كوى.

بَيَانُ اِخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ فِي مَعْنَى الشَّرْعِيِّ لِلْاِيْمَانِ

قوله: هو التصديق بها: په معنى اصطلاحى د ايمان كښې اختلاف دے د علمآء چې مشهور پكښې پنځه مذاهب دى. ۱ـ مذهب د بعض علمآء دے او دا مختاره مذهب د امام شمس الائمه سرخسى رحمة الله عليه او د امام فخر الاسلام البزدوى رحمة الله عليه دے دوى وائى: چې ايمان مركب دے د ركنينُ نه يو ركن ئې تصديق قلبى دے او دويم ركن ئې اقرار لسانى دے. د دى مذهب حاصل دا دے چې ايمان مركب دے د جزئين نه.

۲ـ مذهب د جمهورُ محققينُ او د امام اعظم ابو حنيفة رحمة الله عليه دے او دا مذهب مختاره د امام ابومنصور ماتريدى رحمة الله عليه دے دوى وائى: چې ايمان عبارت دے فقط د تصديق قلبى نه او اقرار لسانى ورلره شرط دے. د دى مذهب حاصل دا شو چې ايمان بسيط دے اجزآء نه لرى.

۳ـ مذهب د كراميه دے دوى وائى: ايمان عبارت دے فقط د اقرار لسانى نه او د تصديق او اعمال هيڅ حيثيت نشته په ايمان كښې نه شطرًا او نه شرطًا. د دى مذهب حاصل هم دا دے چې ايمان بسيط دے اجزآء نه لرى.

۴ـ مذهب د جمهورُ فقهآءُ، محدثينُ، ائمه ثلثه، متكلمين، معتزله او خوارجُ دے، دوى وائى: ايمان عبارت دے د اشيآء ثلثه نه چې تصديق بالجنان، اقرار باللسان، او عمل بالاركان دى. د دى مذهب حاصل دا شو چې ايمان مركب دے او درى اجزآء ئې دى.

۵ـ د قدريه دے دوى وائى: ايمان عبارت دے فقط د معرفت نه. د دوى په نيز هم ايمان بسيط دے. دا پنځه مذاهب مشهور دى ماتن رحمة الله عليه او شارح رحمة الله عليه دا مذاهب په جمع سره ذكر كوى څه په متن كښې او څه په شرح كښې. پديكښې اولنے مذهب ماتن رحمة الله عليه ذكر كړو چې د ايمان دپاره ركنين دى چې يو تصديق قلبى او بل اقرار لسانى دے.

قوله: فانه كاف فى: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د سوال ده چې آيه ايمان اجمالى د فريضه ايمان د ذمدارى نه د خلاصيدلو دپاره كافى كيږى څه؟ **جواب:** آو ايمان اجمالى كافى دے او د دى درجه د ايمان تفصيلى نه خكته نده مثلا: يو كس اقرار د ايمان وكړو په طريقے د ايمان مجمل سره چې: **«امنت بالله كما هو باسمآئه و صفاته و قبلت جميع احكامه اقرار باللسان و تصديق بالقلب»** دا سړے مؤمن دے د هغه كس په شان چې هغه اقرار د ايمان په طريقے د ايمان مفصل سره كړے وى چې **«امنت بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر و القدر خيره و شره من الله تعالى و البعث بعد الموت»**.

قوله: الا ان التصديق ركن: غرض د شارح رحمة الله عليه پدى عبارت سره فرق ذكر كوى په مينځ د ركنين د ايمان كښې چې ركن اول چې تصديق قلبى دے ركن اصلى دے پدى شان چې احتمال د

سقوط قطعًا نه لري بلکه همیشه دپاره به باقي او برقرار وي. او رکن ثاني چې اقرار لساني دے رکن اصلي ندے بلکه رکن زائده دے؛ ځکه چې کله احتمال د سقوط لري لکه په حالت د اکراه کښې.

قوله : فان قيل قد لا يبقى: منشأ د اعتراض دا مخکښې بيان الفرق بين الرکنين دے چې تاسو وائی چې تصديق رکن اصلي دے پدې ښان چې احتمال د سقوط نه لري دا خبره نه منو؛ ځکه تصديق هم احتمال سقوط لري او هميشه دپاره باقي نه شي پاتي کيدے لکه په حالت د غفلت عن الايمان کښې او په حالت د خوب کښې تصديق قلبي برقرار نه وي.

قوله: قلنا التصديق باق: په دوه طريقو سره جواب کوي يو دا چې په حالت د خوب او غفلت کښې هم تصديق برقرار دے البته ناخبري او غفلت د حصول د تصديق نه د بے توجهۍ په وجه ده چې د ده توجه ورته نشته اوس که توجه ئې ورته راغله؛ نو تصديق به موجود او موي، مثال ئې داسې دے چې لکه د يو سړي په جيب کښې يو څيز پروت وي خو د ده ورته پام نه وي هير وي ترينه اوس که پام ئې ورته را وګرځيدلو؛ نو موجود به ئې او موي. دويم جواب «و لو سلم» سره کوي چې که او منو چې په حالت د خوب او غفلت کښې تصديق باقي نه وي؛ نو بيا جواب دا دے چې تصديق يو ځل موجود شي او د هغې ضد نه وي طاري شوے؛ نو د اپه منزله د موجود او باقي باندې د شريعت په رو باندې ګڼړلے شي او په حالت د خوب او غفلت کښې خو د تصديق ضد چې تکذيب دے ندے طاري شوے لهذا شارع دی لره په حکم د موجود کښې ګرځوي.

مَوْقِفُ الْمُحَقِّقِيْنَ فِيْ مَعْنَى الْاِيْمَانِ

وَذَهَبَ المحَقِّقُوْنَ اِلىٰ اَنَّهُ هُوَ التَّصْدِيْقُ بِالْقَلْبِ وَ اِنَّمَا الْاِقْرَارُ شَرْطٌ لِاِجْرَاءِ الْاَحْكَامِ فِي الدُّنْيَا لِمَا اَنَّ تَصْدِيْقَ الْقَلْبِ اَمْرٌ بَاطِنٌ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ عَلَامَةٍ فَمَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهِ وَ لَمْ يُقِرَّ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللهِ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا فِيْ اَحْكَامِ الدُّنْيَا وَمَنْ اَقَرَّ بِلِسَانِهِ وَلَمْ يَصْدِقْ بِقَلْبِهِ كَالْمُنَافِقِ فَبِالْعَكْسِ ، وَ هٰذَا هُوَ اِخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرٍ رحمة الله عليه ، وَالنُّصُوْصُ مُعَاضِدَةٌ لِذٰلِكَ قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: اُولٰئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ. وَقَالَ اللهُ تَعَالىٰ: وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ. وَقَالَ اللهُ تَعَالىٰ: وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ. وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِيْ عَلىٰ دِيْنِكَ. وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِاُسَامَةَ رضي الله عنه حِيْنَ قَتَلَ مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ: هَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ. **ترجمه:** او تګ کړے دے جمهور محققين ديته چې ايمان صرف تصديق قلبي دے او بيشکه اقرار شرط دے دپاره د اجراء د احکام په دنيا کښې؛ ځکه چې تصديق قلبي يو باطني امر دے لابدي ده د دې دپاره د علامے نه، پس چا چې تصديق وکړو په زړه باندې او اقرار ئې په ژبه ونکړو پس دا د الله تعالى په نيز مؤمن دے اګر چې ندے مؤمن په احکام د دنيا کښې. او څوک چې اقرار وکړي په ژبه خپله او تصديق ونکړي په زړه باندې لکه منافق؛ نو هغه په عکس دے. او دا مذهب مختاره دے په نيز د ابو منصور ماتريدي رحمة الله عليه او نصوص مؤيد دی د دې مذهب، وائي الله تعالى: «دغه کسان ليکلے شوے دے په زړونو د دوی کښې ايمان» او ويلي دی الله تعالى: «او زړه د ده مطمئن وي په ايمان باندې» او ويلي دی الله تعالى: «او لا تر اوسه ندے داخل شوے ايمان په زړونو د دوی کښې» او ويلي دی نبي عليه السلام: «يا الله مظبوط کړے زړه زما په دين خپل باندې» او ويلي وو نبي عليه السلام اسامه رضي الله عنه ته کله چې ده وژلے وو هغه کس چې لا اله الا الله «کلمه» ئې ويلي وه: «تا ولې نه شلولو زړه د هغه لره».

تَشْرِيْحُ: قوله: و ذهب جمهور المحققين: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دويم مذهب ذكر كوى چي دا مذهب د جمهورُ محققين دے او مختاره مذهب د ابومنصور ماتريدى رحمۃ اللہ علیہ دے. حاصل ئى دا دے چي ايمان عبارت دے فقط د تصديق قلبي نه او اقرار لساني شرط دے د اجرآء د احكامِ دنيويه دپاره ، مثلاً چي چا اقرار د ايمان وكړو ؛ نو د ده سره به زندگى د اسلامى رسم رواج موافق تيروو چي په ده پسى به مونځ كوو ، په ده به جنازه كوو ، د مسلمانانُ په مقبره كښې به ئى دفن كوو ، كاوند به ورسره د مسلمان غوندى تيروو ، د عُشر او زكوة وصولى به ترينه كوو وغيره ؛ وجه دا ده چي تصديق قلبي امرِ باطني د زړه شئ دے د دى دپاره څه علامه ضرورى ده چي خلقو ته پته ولګى چي دے مؤمن دے.

قوله: فمن صدق بقلبه: شارح رحمۃ اللہ علیہ تفريع كوى په دى مذهب باندى. چي د دى مذهب په رو سره هغه كس چي تصديق قلبي ئى شته او سره د دينه چي په اقرار لساني ئى باندى ئى قدرت شته خو اقرار نه كوى پس دا سړے مؤمن دے فِي مَا بَيْنَه و بَيْنَ الله تعالى اګر چي فى مَا بَيْنَهُ و بين الناس مؤمن نه شمارلے كيږى ، او كه چا اقرار لساني وكړو خو تصديق قلبي ئى نشته لكه منافق ؛ نو هغه فى مان بينه و بين الناس مؤمن ګڼرلے كيږى اګر چي فى ما بينه و بين الله تعالى مؤمن ندے. البته هغه كس چي تصديق قلبي ئى شته او قصد د اقرار ئى وكړو خو عاجز دے د اقرار لساني نه مثلا چارى دے دا كس بالاتفاق مؤمن دے. او د دى بالمقابل يو كس تصديق قلبي لرى او د اقرار لساني نه عاجز ندے او مطالبه د اقرار لساني ترينه وشوه خو د دى باوجود ئى اقرار ونكړو دا كس بالاتفاق كافر دے ؛ ځكه د مطالبے باوجود اقرار نه كول د دغه كس په انكار باندى محمولولے شى. البته هغه كس چي د جميع ضروريات الدين تصديق لرى او اقرار نه كوى خو چا ترينه مطالبه د اقرار هم نده كړى دا سړے مؤمن دے كه نه ؟ د بره تفريع نه معلومه شوه چي د مذهب ثاني واله په نيز باندى دا سړے فى ما بينه و بين الله مؤمن دے اګر چي فى ما بينه و بين الناس مؤمن ندے ، او د اول مذهب واله په نيز باندى دا سړے هدو مؤمن ندے. وجه دا ده چي په مذهب اول كښې اقرار لساني شَطَرْ ، ركن او جزء من حقيقة الايمان دے او دغه سړى اقرار ندے كړے ؛ نر څنګه مسلمان كيدے شى ، او مذهب ثاني واله په نيز باندى چونكه اقرار لساني شرط دے دايمان دپاره نه چي شَطَرْ او رُكن دے لهذا دا كس فى ما بينه و بين الله مؤمن دے.

قوله: و النصوص معاضدة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره د مذهب ثاني دلائل ذكر كوى چي نصوص معاضد د دى مذهب دى ؛ ځكه چي په نصوصُ كښې د ايمان محل زړه خودلے شوے دے او دا ويلے شوى دى چي ايمان د زړه فعل دے او د زړه فعل ندے مګر تصديق دے. په دى نصوص كښې په اولنى درى نصوصُ كښې چي آياتونه دى تصريح ده پدى باندى چي ايمان په زړه كښې دے لهذا استدلال نيول ترينه ظاهر دى. او په دريم نص كښې چي دعاء د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ذكر ده او په هغې كښې «دِيْنِكَ» لفظ راغلے دے استدلال نيول ترينه داسې دى چي «دين» مرادف د اسلام دے ؛ ځكه الله تعالى فرمائى: **إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ** ﴿آل عمران: ١٩﴾ چي دين او اسلام مرادف شو ؛ نو دين ايمان هم شو «**لان الايمان والاسلام واحدٌ كما سيأتى**» پس د حديث معنى دا شوه چي «يا الله ځما زړه په ايمان باندى مظبوط كړه» او د دويم حديث چي مشهورے واقعى طرف ته پكښې اشاره ده د اسامة بن زيد رضی اللہ عنہ چي مفسرينُ د سورة نساء د آيت ٩٤ لاندى بيان كړى ده ، طريقه د استدلال ترينه دا ده چي كله اسامه رضی اللہ عنہ د «**لا اله الا الله**» د اقرار كولو باوجود هغه كس له قتل كړو او نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ ته

شکايت وشو او د خفګان اظهار ئې وکړو؛ نو اسامة رضي الله عنه ورته او ويل: چې مؤمن نه وو هسې د ځان بچ کولو دپاره ئې اقرار کړے وو. رسول عليه السلام ورته زجرًا او ويل: «هلّا شققت قلبه» يعنې ايمان خو د زړه فعل دے او د اجراء د احکام دنيويه دپاره هغه کلمه ويلې وه چې يو په هغه احکامُ کېښي دا حکم هم وو چې دے به **محقون الدم** يعنې د ده وينه به محفوظه وي او تا دغه حفاظت ده لره ور نکړو.

مَوْقِفُ الْكَرَّامِيَّةِ فِيْ مَعْنَى الْإِيْمَانِ

فَإِنْ قُلْتَ: نَعَمْ اَلْإِيْمَانُ هُوَ التَّصْدِيْقُ لٰكِنَّ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَعْرِفُوْنَ مِنْهُ اِلَّا التَّصْدِيْقَ بِاللِّسَانِ وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ اَصْحَابُهُ كَانُوْا يَقْنَعُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ وَيَحْكُمُوْنَ بِاِيْمَانِهٖ مِنْ غَيْرِ اِسْتِفْسَارٍ عَمَّا فِيْ قَلْبِهٖ. قُلْتُ: لَاخِفَاءَ فِيْ اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي التَّصْدِيْقِ عَمَلُ الْقَلْبِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ وَضْعِ لَفْظِ التَّصْدِيْقِ لِمَعْنًى اَوْ وَضْعَهٗ لِمَعْنًى غَيْرِ التَّصْدِيْقِ الْقَلْبِيْ لَمْ يَحْكُمْ اَحَدٌ مِّنْ اَهْلِ اللُّغَةِ وَالْعُرْفِ بِاَنَّ الْمُتَلَفِّظَ بِكَلِمَةِ صَدَّقْتُ مُصَدِّقٌ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُؤْمِنٌ بِهٖ. وَ لِهٰذَا صَحَّ نَفْيُ الْاِيْمَانِ عَنْ بَعْضِ الْمُقِرِّيْنَ بِاللِّسَانِ قَالَ اللهُ تَعَالٰى: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ. وَقَالَ اللهُ تَعَالٰى: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا. وَ اَمَّا الْمُقِرُّ بِاللِّسَانِ وَحْدَهٗ فَلَا نِزَاعَ فِيْ اَنَّهٗ يُسَمّٰى مُؤْمِنًا لُغَةً وَتَجْرِيْ عَلَيْهِ اَحْكَامَ الْاِيْمَانِ ظَاهِرًا وَ اِنَّمَا النِّزَاعُ فِيْ كَوْنِهٖ مُؤْمِنًا فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللهِ تَعَالٰى. وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْ بَعْدَهٗ كَمَا كَانُوْا يَحْكُمُوْنَ بِاِيْمَانِ مَنْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ كَانُوْا يَحْكُمُوْنَ بِكُفْرِ الْمُنَافِقِ فَدَلَّ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَكْفِيْ فِي الْاِيْمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ، وَ اَيْضًا اَلْاِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلٰى اِيْمَانِ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهٖ وَقَصَدَ الْاِقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَنَعَهٗ مِنْهُ مَانِعٌ مِنْ خَرَسٍ وَنَحْوِهٖ، فَظَهَرَ اَنْ لَيْسَتْ حَقِيْقَةُ الْاِيْمَانِ مُجَرَّدُ كَلِمَتَيِ الشَّهَادَةِ عَلٰى مَا زَعَمَتِ الْكَرَّامِيَّةُ. ترجمه. پس که ته او وائی په اعتراض کښې چې آو ايمان صرفِ تصديق دے ليکن اهل لغت نه پيژني د دينه مګر تصديق باللسان، او نبي عليه السلام او د هغه ملګرې وو دوی چې صبر يدل به د مؤمن نه په کلمے د شهادت سره او حکم به ئې لګولو په ايمان د ده باندی بغير د تپوس کولو نه د هغه څه په باره کښې چې په زړه د ده کښې وو؟ مونږه وايو په جواب کښې چې نشته دے څه پټ والے په ديکښې چې معتبر په تصديق کښې د زړه عمل دے تر دې چې مونږه فرض کړو نه وضع کول د لفظ د تصديق د يوې معنی دپاره، او يا ئې فرض کړو وضع د يوې معنی دپاره علاوه د تصديق قلبي نه؛ نو حکم نه لګوی هيڅ څوک د اهل لغت او عُرف والؤ نه پدې چې تلفظ کونکے په کلمه د «صَدَّقْتُ» باندی تصديق کونکے دے د نبي عليه السلام ايمان لرونکے دے په ده باندی. هم دغه وجه ده چې صحيح ده نفي د ايمان د بعض اقرار کونکو نه يواځې په ژبه باندی، پس نشته دے جګړه پديکښې چې دا مُسمّٰی کولے شي په مؤمن باندی لغةً او جاری کيږی پده باندی احکام د ايمان په اعتبار د ظاهر سره، بيشکه جګړه په کيدلو د ده کښې ده مؤمن په مينځ د ده او د الله تعالی کښې. او نبي عليه السلام او د هغه نه روستو خلقو لکه چې حکم لګولے دے په ايمان د هغه چا چې تکلّم په کلمة الشهادة وکړی؛ نو ورو دوی حکم لګونکی په کفر د منافق باندی هم. پس دلالت کوی دا چې نه کافی کيږی په ايمان کښې فعل د ژبې. او دغه شان اجماع منعقده ده په ايمان د هغه چا چې تصديق ئې وکړو په زړه باندی او قصد د اقرار لساني ئې وکړو خو منع کړو د دينه څه مانع چې مثلًا چاړې والے دے يا د دې غوندې بل څه. پس ظاهره شوه چې ندے حقيقت د ايمان صرفِ دوه کلمے د شهادت لکه چې ګمان کړے دے کراميه ډلے.

تَشرِیح: قوله: نعم الایمان: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دریم مذهب ذکر کول دی په معنی اصطلاحی د ایمان کښې، دا مذهب د کرامیه دے دوی وائی: چې ایمان عبارت دے فقط د اقرار لسانی نه. شارح رحمۃ اللہ علیہ دا مذهب په طریقے د سوال او جواب سره ذکر کوی او په مخکښې تحقیق باندی بنا دے چې ایمان په لغت او شرع دواړو کښې عبارت دے د تصدیق نه. سوال به دلیل د کرامیه شی او جواب به ئی رد د دلیل شی. کرامیه د خپل رائی دپاره دوه دلیله نقل کوی چې دواړه شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړی دی. ۱۔ اعتراض او دلیل: منو چې ایمان عبارت دے د تصدیق نه خو اهل لغت او عرف واله د دینه تصدیق لسانی مراد اخلی چې مرادف دے د اقرار لسانی سره، پس معلومه شوه چې ایمان عبارت دے د اقرار لسانی نه، بل طرف ته تاسو د دی قائل ئی چې ایمان شرعی د ایمان لغوی نه منقول ندے؛ ځکه نقل خلاف الاصل کار دے بلکه ایمان لغوی او شرعی یو شیٔ دے فرق صرف د اطلاق او تقیید دے، لهٰذا ایمان شرعی هم اقرار لسانی شو لکه چې ایمان لغوی اقرار لسانی دے، البته فرق ئی دا شو چې ایمان لغوی مطلق اقرار لسانی دے او ایمان شرعی اقرار لسانی **بما جاء به النبی عَلَیْهِ السَّلَام من عنده** دے.

قوله: و النبی عَلَیْهِ السَّلَام: ۲۔ اعتراض او دلیل: کرامیه وائی چې د نبی عَلَیْهِ السَّلَام او صحابه کرامُ په وخت کښې به چا د کلمة الشهادة اقرار وکړو؛ نو دوی به حکم لګولو په ایمان د دغه مقِر باندی بغیر د ځان پوهه کولو نه په هغه څه باندی چې په زړه د ده کښې دی، یعنی نبی عَلَیْهِ السَّلَام او صحابه کرامُ د چانه دا تپوس ندے کړے چې ستا تصدیق قلبی شته کنه، بلکه دغه اقرار لسانی ئی کافی ګنړلو او فیصله د ایمان د هغه به ئی کوله، دا دلیل د دے خبری دے چې ایمان عبارت دے فقط د اقرار لسانی نه.

قوله: قلت لا خفآء: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د کرامیه د استدلالَین نه جواب کول دی. د اول استدلال نه جواب داسی کوی چې اهل لغت او عُرف واله چرته هم د ایمان معنی په تصدیق لسانی سره نده کړی او نه تصدیق فعل لسانی دے بلکې، تصدیق فعل القلب دے؛ وجه دا ده که تصدیق فعل لسانی وی؛ نو بکار ده چې د لفظ د «صَدَّقْتُ» ویونکے مصدّق د رسول عَلَیْهِ السَّلَام او مؤمن جوړیدلے برابره خبره ده که د «تصدیق» وضع د څه معنی دپاره شوی وی او که نه وی بلکه مهمل لفظ وی، او یا ئی وضع د اذعان او تسلیم نه علاوه د بلے معنی دپاره شوی وی. معلومه شوه چې د عُرف او اهل لغت په نیز باندی تصدیق فعل لسانی ندے بلکه د دی محل قلب دے لهٰذا ایمان هم فعلِ قلب شو. هم دغه وجه ده د بعض مقرین باللسان نه نفی د ایمان شوی ده شارح رحمۃ اللہ علیہ د هغی دپاره د سورة البقرة آیت [۸] او د سورة الحجرات آیت [۱۴] نه استدلال نیولے دے چې ظاهر دے.

قوله: و أما المقر باللسان وحده. غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع سوال ده چې څوک تصدیق لسانی وکړی یواځې؛ نو ده ته مؤمن ویلے شی او احکام د مؤمنانُ په ده جاری کولے شی کنه؟ که شق اول اخلئ؛ نو غلطه ده ځکه اجماع د امت ده پدی خبره چې ده ته به مؤمن وایو او احکام ورته هم متوجه دی. او که شق ثانی اخلئ؛ نو بیا خو ایمان عبارت د تصدیق لسانی نه شو ځنګه چې د کرامیه مذهب دے؟ **جواب:** هغه کس چې هغه اقرار لسانی لری بغیر د تصدیق قلبی نه؛ نو هغی ته مؤمن ویل په اعتبار د معنی لغوی سره دی، چې ظاهرًا دے منقاد دے او د دی ظاهر په وجه باندی به

په ده احکام د مؤمنانُ جاري کولے شی او پدی خبره اتفاق او اجماع ده خو زمونږه نزاع پدیکښې نده بلکه زمونږه نزاع په معنی اصطلاحی او شرعی د ایمان کښې ده چې دے فیمابینه و بین الله مؤمن دے کنه؟

قوله: و النبی عَلَيْهِ السَّلَامُ و من بعده: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د دویم استدلال او اعتراض نه جواب دے او دا په دوه طریقو سره کوی. ۱۔ په طریقے د معارضی سره کوی چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او صحابه کرامُ چې څنګه د ایمان حکم د هغه چا دپاره کړے چې تلفظ په کلمة الشهادة وکړی؛ نو دغه شان ئی حکم په کفر د منافق هم لګولے دے چې اقرار لسانی خو لری لیکن تصدیق قلبی نه لری، دا دلیل د دی شو چې صرف تصدیق لسانی ندے کافی د ایمان شرعی دپاره. ۲۔ جواب داسی کوی چې مخکښې تیر شوی دی چې اجماع منعقده ده پدی چې یو کس په زړه سره تصدیق وکړی د **ماجاء به النبی** عَلَيْهِ السَّلَامُ او په ژبه د اقرار اراده وکړی خو مانع عن الاقرار واقع شی مثلًا چاړی وی یا بل څه مانع وی ورته، داسی کس بالاتفاق مؤمن دے سره د دینه چې اقرار لسانی ئی نشته. معلومه شوه ایمان د اقرار لسانی نوم ندے بلکه دا فعل القلب دے.

قوله : فظهر ان لیست: شارح رحمۃ اللہ علیہ تفریع کوی په ماسبق بحث باندی او د کرامیه د مذهب په تردید باندی تصریح کوی.

مَوْقِفُ الْمُحَدِّثِيْنَ، وَالْمُتَكَلِّمِيْنَ، وَالْفُقَهَاۤءِ فِيْ مَعْنَى الْإِيْمَانِ

وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جُمْهُوْرِ الْمُحَدِّثِيْنَ وَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ وَ الْفُقَهَاۤءِ اَنَّ الْإِيْمَانَ تَصْدِيْقٌ بِالْجَنَانِ وَ اِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْاَرْكَانِ اَشَارَ اِلٰى نَفْيِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهِ ﴿فَاَمَّا الْاَعْمَالُ﴾ اَيِ الطَّاعَاتُ ﴿فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِيْ نَفْسِهَا وَالْإِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَلَا يَنْقُصُ﴾ فَهٰهُنَا مَقَامَانِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْاَعْمَالَ غَيْرُ دَاخِلَةٍ فِي الْإِيْمَانِ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْإِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيْقُ فَقَطْ وَلِاَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَطْفُ الْاَعْمَالِ عَلَى الْإِيْمَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى: اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُغَايَرَةَ وَعَدَمَ دُخُوْلِ الْمَعْطُوْفِ فِي الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ. وَ وَرَدَ اَيْضًا جَعْلُ الْإِيْمَانِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْمَشْرُوْطَ لَا يَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ لِامْتِنَاعِ اِشْتِرَاطِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهٖ. وَ وَرَدَ اَيْضًا اِثْبَاتُ الْإِيْمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: وَاِنْ طَاۤئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا عَلٰى مَا مَرَّ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهُ لَا تَحَقُّقَ لِلشَّيْءِ بِدُوْنِ رُكْنِهٖ. وَلَا يَخْفٰى اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيْقَةِ الْإِيْمَانِ بِحَيْثُ اَنَّ تَارِكَهَا لَا يَكُوْنُ مُؤْمِنًا كَمَا هُوَ رَاْيُ الْمُعْتَزِلَةِ لَا عَلٰى مَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّهَا رُكْنٌ مِنَ الْإِيْمَانِ الْكَامِلِ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ تَارِكُهَا عَنْ حَقِيْقَةِ الْإِيْمَانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ. وَقَدْ سَبَقَتْ تَمَسُّكَاتُ الْمُعْتَزِلَةِ بِاَجْوِبَتِهَا فِيْمَا سَبَقَ.

ترجمه: او هر کله چې وو مذهب د جمهور محدثینُ او متکلمینُ او فقهاءُ دا چې ایمان تصدیق دے په زړه باندی او اقرار دے په ژبه باندی او عمل دے به اندامونو باندی. پس مصنف اشاره وکړه نفی د دیته پدی قول سره "پس هر چې اعمال دی یعنی طاعات پس دا زیاتیږی فی نفسها او ایمان نه زیاتیږی او نه کمیږی" پس دلته دوه مقامه دی. اول دا چې بیشکه اعمال داخل ندی په ایمان کښې د وجه د هغه نه چې مخکښې تیر شوی دی چې حقیقت د ایمان صرف

تصدیق دے. او بل پدې وجه چې راغلې دي په کتاب او سنت کښې عطف د اعمالُ په ایمان باندې لکه قول د الله تعالی: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سره د یقین نه پدې چې عطف تقاضا کوی د مغایرت او د نه داخلیدلو د معطوف په معطوف علیه کښې. او راغلے دے دغه شان کرځیدل د ایمان شرط دپاره د صحت د اعمال لکه پدې قول د الله تعالی کښې: وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ سره د یقین نه پدې خبره چې مشروط نه داخلیږی په شرط کښې؛ د وجه د امتناع د اشراط د شئ نه د خپل ځان دپاره ، او راغلے دے دغه شان اثبات د ایمان د هغه چا دپاره چې پریخودی ئې وی بعض اعمال لره لکه پدې قول د الله تعالی کښې: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا بنا په هغه چې مخکښې تیر شوی دی ، سره د یقین نه پدې خبره چې نه وی تحقق د شئ دپاره بغیر د رکن د هغې نه. او پټه نده دا چې دا دلائل بیشکه ودریږی حجت په هغه چا چې کرځوی طاعاتُ لره جزء د حقیقت د ایمان نه پدې شان سره چې بیشکه پریخودونکے د دی نه کبیری مؤمن لکه چې ځنګه دا رائی د معتزلؤ ده ، نه په مذهب د هغه چا باندې چې هغوی تګ کړے دے دیته چې دا رکن دے د ایمان کامل نه په داسې شان سره چې نه وځی پریخودونکے د دے د حقیقت دایمان نه لکه چې دا مذهب د امام شافعی رحمة الله علیه دے ، او بیشکه تیر شوی دی دلائل د معتزلؤ د جوابونو سره مخکښې.

تَشْرِيْح: قوله: و لما كان: غرض د شارح رحمة الله علیه پدې عبارت سره ربط د ما بعد متن دے د ماقبل سره او څلورم مذهب ذکر کول دی چې د ائمه ثلثه ، محدثینُ ، فقهاءُ ، اشاعرؤ ، معتزلؤ ، خوارجُ مذهب دے. شارح رحمة الله علیه فرمائی چې ماتن رحمة الله علیه رد کوی پدې مذهب واله باندې او فرمائی: چې اعمال جزء د حقیقت د ایمان نه نه شی کیدے ؛ ځکه چې په اعمالُ کښې زیادت او نقصان راځی پدې شان سره چې یو بنده په یو وخت کښې شل رکعاته نفل وکړی او بل لس رکعاته وکړی د یو عمل کم او د بل هغه زیات شو حلانکه په ایمان کښې زیادت او نقصان نه راځی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. اول به تجزیه د متن وکړی چې دلته دوه مسئلے قابل غور دی «**فهہنا مقامان**» سره. ﴿۲﴾.. اوله مسئله به ذکر کړی او په هغے به د احناف دلائل رانقل کړی «**الاول / لما مرّ من**» سره. ﴿۳﴾.. حیثیت د دی اختلاف به ذکر کړی «**و لا یخفی ان هذه**» سره. ﴿۴﴾.. د معتزلؤ دلائل او د هغی جواباتُ ته به اشاره وکړی «**و قد سبقت تمسکات**» سره. ﴿۵﴾ .. دویمه مسئله او په هغی به دلائل د احناف ذکر کړی «**المقام الثانی / لما مر من**» سره.

قوله: فهہنا مقامان: ۱ـ د متن نه دوه مسئلے معلومیږی. یو دا چې د اعمال د ایمان سره څه حیثیت دے آیه دا ئې جزء حقیقی دے کنه ؟ دویم دا چې په ایمان کښې زیادت او نقصان راځی کنه ؟

قوله: لما مرّ من ان حقیقة الایمان. ۲ـ په اوله مسئله کښې د احناف رائی دا ده چې اعمال په حقیقت د ایمان کښې داخل ندی. شارح رحمة الله علیه څلور دلائل د دوی دپاره ذکر کوی. اول دا دے چې مخکښې تیر شوی دی چې حقیقت د ایمان تصدیق قلبی دے چې دا فعل القلب دے. او د اعمال تعلق د ظاهری اندامونو سره دے پس د ایمان او عمل محل جدا شو او کله چې محل جدا شو ؛ نو د دی دوارو په مینځ کښې مغایرت راغے او یو مغائر د بل مغائر د حقیقت نه جزء نه شی کرځیدلے. دویم دلیل دا دے چې د اعمالُ عطف په ایمان باندې شوے دے او معطوف په معطوف علیه کښې نه شی داخلیدلے. دریم دلیل دا دے چې د اعمال دصحت دپاره ایمان شرط مقرر شوے دے لکه پدې قول د الله تعالی کښې وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴿النساء: ۱۲۴﴾ «او څوک چې عمل وکړی د نیکو نه نارینه وی او که زنانه وی په داسې حال کښې چې دے وی مؤمن» پدې آیت کښې «**وَهُوَ مُؤْمِنٌ**» شرط او قید دے د ماقبل عامل چې «**يَعْمَلْ**» دے ؛ ځکه دلته واو حالیه دے او دا جمله حال دے او

حال قيد وي دپاره د عامل د ذوالحال او قيد او شرط يو شئ دے. اوس كه اعمال جزء شي د حقيقت د ايمان نه؛ نو لازم به شي دا چې مشروط به داخل شي په شرط كښې او دا باطل ده؛ ځكه لازميږي د دې سره شرطيت د شئ لنفسه. څلورم دليل دا دے چې كه اعمال جزء د حقيقت د ايمان نه شي؛ نو پكار ده چې په ترك د بعض اعمالو سره ايمان ختميدلے لكن التالى باطل فالمقدم مثله. «دليل الملازمة» ظاهر دے؛ ځكه انتفاء د جزء مستلزم گرځي انتفاء د كل لره «دليل بطلان التالى» منصوص دے؛ ځكه په نصوص كښې د بعض تاركين د اعمال دپاره د مؤمن لقب ثابت دے لكه: ﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى﴾ ﴿البقرة: ١٧٨﴾ پدې آيت كښې د قتلِ عَمد حكم ذكر دے چې قصاص دے او خطاب په «اٰمَنُوْا» سره شوے دے. دغه شان په خپل مينځ كښې جنگ جگړې كول ترك د بعض عمل دے او قرآن ورته مؤمنان ويلي دي فرمائي: ﴿وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾ ﴿الحجرات: ٩﴾ دا دلائل د دې شو چې د اعمال دپاره دخله په ايمان كښې نشته نه شطرًا او نه شرطًا.

قوله: و لا يخفى ان: ٣ـ حيثيت د دې اختلاف ذكر كوي او دفع د سوال ده چې كله اعمال جزء شي د حقيقت د ايمان نه او دغه عمل ترك شي؛ نو د دې سره به خو ايمان هم منتفي شي لكه په بره دلائلُ سره دا واضح شوه دا خو بعينه مذهب د معتزلؤ او خوارجُ دے چې هغوى په ترك د عمل سره مؤمن لره د ايمان نه خارج گڼړي او دا مذهب په اجماع د امت سره باطل دے، اوس دا مذهب ائمه ثلثه او د احنافُ نه علاوه محدثين ، فقهآء څنګه اختيار كړے دے؟ **جواب:** مذكوره دلائل د ائمه ثلثه، محدثين او فقهاء په خلاف نه ودريږي بلكه يواځې د معتزلؤ او خوارجُ په خلاف حجت دى؛ ځكه معتزله او خوارج اعمال جزء د مطلق ايمان د حقيقت گڼړي په خلاف د ائمه ثلثه چې د دوى په نيز اعمال جزء د مطلق ايمان چې مُنجي في الجمله دے ندى بلكه د ايمان كامل مُنجى كاملاً هغه ايمان چې د هغې په وجه دخول الى الجنة اولاً راشي جزء گڼړي، پاتې شو مطلق ايمان نو هغه په ترك دعمل سره نه زائله كيږي. حاصل دا شو اختلاف د احنافُ او جمهور محدثين فقهآء اختلاف لفظى دے او د معتزلؤ او خوارجُ سره اختلاف حقيقي دے.

قوله: و قد سبقت: ٤ـ د معتزلؤ دلائل او د هغې جوابات اشارة ذكر كوي او حواله ئې وركوي چې د دې تفصيل مخكښې تير شوے دے په مسئله د حكم د مرتكب الكبيره كښې پدې عبارت د ماتن كښې چې «و الكبيرة لا تخرج» الخ.

مَسْئَلَةُ زِيَادَةِ الْإِيْمَانِ وَنُقْصَانِهٖ

اَلْمَقَامُ الثَّانِىْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِيْمَانِ لَا تَزِيْدُ وَلَا تَنْقُصُ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّهَا التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ الَّذِىْ بَلَغَ حَدَّ الْجَزْمِ وَالْاِذْعَانِ وَ هٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ حَتّٰى اَنَّ مَنْ حَصَلَ لَهٗ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ فَسَوَآءٌ اَتٰى بِالطَّاعَاتِ اَوِ ارْتَكَبَ الْمَعَاصِيَ فَتَصْدِيْقُهٗ بَاقٍ عَلٰى حَالِهٖ لَا تَغَيُّرَ فِيْهِ اَصْلًا وَالْاٰيَاتُ الدَّالَّةُ عَلٰى زِيَادَةِ الْاِيْمَانِ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰى مَا ذَكَرَهٗ اَبُوْحَنِيْفَةَ رحمة الله عليه اَنَّهُمْ كَانُوْا اٰمَنُوْا فِى الْجُمْلَةِ ثُمَّ يَاْتِىْ فَرْضٌ بَعْدَ فَرْضٍ وَكَانُوْا يُؤْمِنُوْنَ

بِكُلِّ فَرْضٍ خَاصٍ. وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ كَانَ يَزِيْدُ بِزِيَادَةِ مَا يَجِبُ بِهِ الْإِيْمَانُ وَ هٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ فِيْ غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْإِطِّلَاعَ عَلٰى تَفَاصِيْلِ الْفَرَائِضِ مُمْكِنٌ فِيْ غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْإِيْمَانُ وَاجِبٌ إِجْمَالًا فِيْمَا عُلِمَ إِجْمَالًا وَتَفْصِيْلًا فِيْ مَا عُلِمَ تَفْصِيْلًا وَلَا خَفَاءَ فِيْ أَنَّ التَّفْصِيْلِيَّ أَزْيَدُ بَلْ أَكْمَلُ، وَمَا ذَكَرَ مَنْ أَنَّ الْإِجْمَالِيَّ لَا يَنْحَطُّ عَنْ دَرَجَتِهِ فَإِنَّمَا هُوَ فِي الْإِتِّصَافِ بِأَصْلِ الْإِيْمَانِ. وَقِيْلَ إِنَّ الثَّبَاتَ وَالدَّوَامَ عَلَى الْإِيْمَانِ زِيَادَةٌ عَلَيْهِ فِيْ كُلِّ سَاعَةٍ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ يَزِيْدُ بِزِيَادَةِ الْأَزْمَانِ لِمَا أَنَّهُ عَرَضٌ لَا يَبْقٰى إِلَّا بِتَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ. وَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّ حُصُوْلَ الْمِثْلِ بَعْدَ انْعِدَامِ الشَّيْءِ لَا يَكُوْنُ مِنَ الزِّيَادَةِ فِيْ شَيْءٍ كَمَا فِيْ سَوَادِ الْجِسْمِ مَثَلًا. وَقِيْلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ ثَمَرَتِهِ وَ إِشْرَاقُ نُوْرِهِ وَضِيَائِهِ فِي الْقَلْبِ فَإِنَّهُ يَزِيْدُ بِالْأَعْمَالِ وَيَنْقُصُ بِالْمَعَاصِيْ. وَمَنْ ذَهَبَ إِلٰى أَنَّ الْأَعْمَالَ جُزْءٌ مِنَ الْإِيْمَانِ فَقَبُوْلُهُ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَلِهٰذَا قِيْلَ إِنَّ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ فَرْعُ مَسْئَلَةِ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْءً مِنَ الْإِيْمَانِ. وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ حَقِيْقَةَ التَّصْدِيْقِ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةً وَضُعْفًا لِلْقَطْعِ بِأَنَّ تَصْدِيْقَ آحَادِ الْأُمَّةِ لَيْسَ كَتَصْدِيْقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهٰذَا قَالَ إِبْرَاهِيْمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ. **ترجمه:** دويم مقام دا چې حقيقت د ايمان نه زياتيږي او نه کميږي. ځکه چې مخکښې تير شوی دی چې دا تصديق د زړه هغه دے چې رسيدلے وی حد د جزم او يقين ته. او نه متصور کيږي پديکښې زيادت او نقصان، تر دی چې هغه څوک چې حاصل شی هغه ته حقيقت د تصديق؛ نو برابره ده که راتګ کوی په نيکو يا ارتکاب د ګناهونو کوی خو تصديق به ئې باقي وی په خپل حال باندی بدلون به پکښې نه راځی هيرګيز. او هغه آياتونه چې دال دی په زيادت د ايمان باندی محمول دی په هغه چې ذکر کړی دی امام ابوحنيفه رحمۃ اللہ علیہ چې بے شکه دوی ايمان راوړے دے اجمالی بيا به نازليدلو يو فرض پس د بل فرض نه او دوی به ايمان راوړو په هر خاص فرض باندی، او حاصل د دی «تاويل» دا شو چې ايمان به زياتيدلو په زيادت د هغه څه چې واجب کيدلو په هغی باندی ايمان. او دا زيادت نه متصور کيږي بغير د زمانے د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه. او پديکښې نظر دے؛ ځکه چې خبردارے په تفاصيل د فرض باندی ممکن دے بغير د زمانے د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه، او ايمان واجب دے اجمالاً په هغه څه باندی چې معلوم دی اجمالاً او تفصيلاً په هغه څه باندی چې معلوم دی تفصيلاً، او نشته دے پټ والے پديکښې چې ايمانِ تفصيلی ډير زيات دے بلکه ډير کامل دے د ايمان اجمالی نه، او هغه چې مخکښې ذکر شوی دی دا چې ايمان اجمالی نده کمه درجه د دی د ايمان تفصيلی نه؛ نو بيشکه دغه په موصوف کيدلو کښې ده په اصلِ ايمان باندی. او ويلے شوی دی چې بيشکه ثابت پاتی کيدل او دوام په ايمان باندی زيادت دے په ايمان کښې په هر وخت کښې، او حاصل د دی «تاويل» دا شو چې ايمان زياتيږی په زيادت د زمانو سره؛ ځکه چې ايمان عرض دے نشته دے د دی دپاره باقی پاتی کيدل مګر په نوی کيدلو د امثال سره. او پديکښې هم نظر دے؛ ځکه چې حصول د مثل پس د ختميدلو د شئ نه نه شی کيدلے د قبيلے د زيادت نه په شئ کښې لکه په تور والی د جسم کښې مثلاً. او چا ويلی دی چې مراد زيادت د ثمراتُ او برق د نور او رڼرا د ايمان دے په زړه کښې، بيشکه چې دا زياتيږی په اعمالُ سره او کميږی په ګناهونو سره. او چا چې تګ کړے دے ديته چې اعمال جزء دی د ايمان نه، پس قبلول د ايمان زيادت او نقصان لره ظاهر دی. هم دغه وجه ده چې ويلے شوی دی چې دا مسئله فرعٔ ده د کيدلو د طاعاتُ جزء من الايمان واله مسئلے دپاره. او ويلی دی بعض محققين چې مونږه نه منو چې حقيقت د تصديق نه قبلوی زيادت او نقصان لره بلکه پديکښې په اعتبار د قوة او ضعف سره تفاوت راتلے شی؛ د وجه د يقين نه پدی خبره باندی چې تصديق د يو کس د امت ندے په شان د تصديق د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی، او هم دغه وجه ده چې ويلی وو ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ «وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ».

تَشْرِيْح: قوله: المقام الثاني. ۵۔ دويمه مسئله ذکر کوی چې ديته وائی: «**مسئلة زيادة الايمان و نقصانه**» دا د معرکة الارآء مسائلُ نه ده پوره تفصيل د دی په بخاری شريف کښې سره د دلائلُ بيانيږی. د احنافُ او متکلمين رائی دا ده چې «**الايمان لا يزيد و لا ينقص**» يعنی نفس ايمان په کولو د طاعاتُ او عباداتُ سره زياتيږی نه، او د ګناهونو او معاصی په وجه باندی کميږی نه؛ ځکه چې ايمان عندهم

تصدیق قلبي هغه دے چې حد د جزم او یقین ته رسیدلے وی او پدیکښې زیادت او نقصان نه متصور کیږی او نه احتمال د دی لری ، بلکه احتمال د زیادت او نقصان په ظن کښې راځی او ظن منافی دے د تصدیق سره.

قوله: و الایات الدالة علی: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره جوابات دی د دلائلُ د مخالفینُ نه. کوم خلق چې په زیادت او نقصان د ایمان قائل دی د هغوی دپاره دلائل هغه نصوص دی چې په هغی کښې د ایمان د زیادت تذکره ده لکه: **وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا** ﴿الانفال: ٢﴾ **وَيَزْدَادَ الَّذِينَ اٰمَنُوٓا إِيمَانًا** ﴿المدثر: ٣١﴾ وغیره. احناف د دینه مختلف جوابات کوی چې شارح رحمة الله علیه هغه نقل کړی دی.

١ـ جواب امام ابوحنیفة رحمة الله علیه ته منسوب دے چې «**انهم امنوا فی الجملة**» په نصوص کښې د زیادت مقصد دا دے چې خلقو به ایمان مجمل راوړو بیا به یو یو فرض نازلیدلو او خلقو به په هغی تفصیلا ایمان راوړو مثلا: په ابتدا د اسلام کښې د زکوة ، صوم ، حج وغیره وجوب نه وو او د صحابه کرامُ مجمل ایمان وو چې په نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ څه نازلیږی هغه به مونږه منو ، بیا به یو یو **مؤمَنٌ بِه** راتلو او هغوی به پری ایمان راوړو. حاصل د دی جواب دا دے چې په کومو نصوص کښې د زیادت د ایمان تذکره ده هغه حقیقةً په ایمان کښې زیادت ندے بلکه په **مؤمَنٌ بِه** یعنی مایجب به الایمان کښې زیادت دے خو مجازًا ئې نسبت ایمان ته شوے دے ، البته دا زیادت صرف تر زمانے د رسول عَلَیۡهِ السَّلَامُ پورې خاص وو ؛ ځکه چې په نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ به نوی وحی راتله او د فرائضُ تعین به کیدلو ، کله چې دین تام شو او اعلان وشو چې {**اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**} ﴿المائدة: ٣﴾ ؛ نو د دینه پس په **مؤمَنٌ بِه** کښې هم زیادت نه شی متصور کیدے.

قوله: و فیه نظر لانّ الاطلاع: غرض د شارح رحمة الله علیه اعتراض کول دی په دی شق چې «**و هذا لا یتصور**» حاصل د سوال دا دے چې دا خبره صحیح نده چې د نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ د زمانے نه علاوه د دی تصور نه شی کیدے بلکه کیدے شی ؛ ځکه چې په ټولو فرائضُ باندی اطلاع د هر چا دپاره ممکن نده مثلا: یو نو مسلم دے د هغی دپاره په ټولو مایجب به الایمان باندی خبر دارے نه وی بلکه دے به په یو فرض پس د بل فرض نه په قلاره قلاره خبریږی ؟

قوله: و الایمان واجب اجمالا: غرض د شارح رحمة الله علیه د یو چا په جواب باندی رد کول دی: د شارح رحمة الله علیه د مذکور اشکال نه چا جواب کړے دے چې د زمانے د رسول عَلَیۡهِ السَّلَامُ نه روسته څوک ایمان راوړی ؛ نو هغه داسی وائی چې «**امنّا بجمیع مَاجآءَ به النّبیُّ** صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ» دا خبره ټولو فرائضُ او واجباتُ ته په طریقے د اجمال سره شامله ده او پدی باندی اضافه نه شی کیدے ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه وائی چې منم چې په اجمالی طریقے سره څوک د **مؤمَنٌ بِه** تصدیق وکړی او بیا ده ته تفصیلًا یو فرض پس د بل فرض نه سره د احکامُ یاد کړے شی ؛ نو دا په **مؤمَنٌ بِه** کښې زیادت شو کنه او دا ظاهره ده چې ایمان تفصیلی په مقابله د ایمان اجمالی کښې ازید او اکمل دے ؛ ځکه چې د ایمان اجمالی متعلق یو شئ دے چې «**جمیع ما جآء به النّبیّ**» دے او د ایمان تفصیلی متعلق ډیر اشیآء دی چې مثلا: **صلوة ، صوم ، زکوة ، حج** وغیره دی.

قوله: و ما ذکر من ان: دفع د سوال ده چې تاخو دلته د ایمان اجمالی او تفصیلی په مینځ کښې فرق ذکر کړو حلانکه مخکښې تا ویلے وو چې «**ولا تنحط درجته عن الایمان التفصیلی**» چې د ایمان

اجمالی درجه د ایمان تفصیلی نه خکته نده دا خو ستا په کلامین کښې تعارض راغے؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې د «**ولا تنحط درجته عن الایمان التفصیلی**» مقصد دا دے په نفس اتصاف بالایمان کښې دواړه یو شان دی پدی شان چې تفصیلًا د هر **مُؤمَنٌ بِهِ** تصدیق کونکے چې څنګه په ایمان متصف دے؛ نو دغه شان په اجمالی طریقے سره تصدیق کونکے د جمیع ما جاء به النبی علیہ السلام هم متصف بالایمان دے.

جواب: د شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی اشکال نه جواب ممکن دے هغه دا چې زمونږه د خبری مقصود دا دے چې په زمانه د نبی علیہ السلام کښې چونکه د کل **مؤمَنٌ بِهِ** تعین په یو وخت کښې نه وو شوے چې ټول مؤمن به مثلًا دومره دی بلکه تدریجًا به یو یو **مؤمَنٌ بِهِ** صحابه کرامؓ ته خودلے شو لهٰذا زیادت په هغه زمانه کښې متصور کیدے شو. پاتی شو نو مسلم؛ نو پس د ایمان راوړلو نه هغه ته اطلاع ورکولے شی او دا ورته ویلے شی چې کُل مؤمن به دومره دی مثلًا شپږ/۶ یا وه/۷ دی.

قوله: **وقیل اِنّ الثّبَات والدّوَام:** ۲- شارح رحمۃ اللہ علیہ د احنافُ دویم جواب نقل کوی چې په کومو آیتونو کښې د زیادتِ فی الایمان تذکره ده؛ نو د دینه مراد زیادت د امثالُ الایمان دے نه د عینِ ایمان، او زیادت د امثالُ راتلې په دوام او ثبات د شیٔ په ازمنه مختلفه کښې، یعنی زیادت د امثالُ راتلې په زیادت فی الازمان سره؛ ځکه چې ایمان عبارت دے د تصدیق قلبی نه، او تصدیق قسم دے د علم او علم کیفیت دے د کیفیات نفسانیه نه او کیفیات ټول اعراض دی لهذا ایمان هم عرض شو او د اعراضُ بقاء عند الاشاعره په واسطه د تجدد د امثالُ سره ده پدی معنی سره چې عرض د خپل وجود نه پس فنا شی او په وریسی آن «وقت» کښې د هغے مثل پیدا شی او دغه مثل بیا فنا شی او په دریم آن کښې د هغی مثل پیدا شی او دا سلسله هم داسی جاری ساری وی. اوس چې د چا په ایمان باندی ډیره زمانه تیره شوه او د ده ایمان دائم او ثابت وو په دغه زمانو کښې؛ نو ظاهره ده چې د ده دایمان امثال به ډیر زیات وی په نسبت د هغه چا چې د هغه په ایمان کښې دوام او ثبات نه وی لهذا دوام او ثبات علی الایمان مستلزم دے زیادت د امثالُ لره. (دا جواب په حقیقت کښې جواب الزامی دے؛ ځکه چې دا په مذهب د اشاعرۃ باندی بنا دے).

قوله: وفیه نظر: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی جواب باندی اشکال کول دی. هغه دا چې د یو شیٔ مثل پیدا کیدل پس د فنا کیدلو د دغه شیٔ نه هیڅ ذی عقل هم دیته زیادت فی الشیٔ نه وائی. مثلًا: سوادُ د جسم یو عرض دے چې د دی وجود او بقا هم په تجدد د امثالُ سره ده حلانکه دغه تجدد د امثالُ ته هیڅ څوک هم زیادت فی السواد نه وائی چې پرون سواد کم وو او نن په تجدد د مثل سره زیات شو؟

جواب: د دی اشکال نه هم جواب ممکن دے، هغه دا چې تور والی د جسم ته په صورت د ثُبات، دوام او استمرار د زمانو کښې د زیادت نسبت کیدے شی مثلًا په یو جسم کښې تور داغ راغلو او هغه داغ مستمرالوجود شو؛ نو خلق د هغی په باره کښې وائی: چې دا داغ خو زیات شو یعنی ډیر وخت پاتی شو. لهذا د زیادت نسبت په صورت د استمرار او تجدد کښې عند العقلاء ثابت دے.

قوله: وقیل المراد زیادة ثمرته: شارح رحمۃ اللہ علیہ د احنافُ دریم جواب او تاویل نقل کول دی. حاصل د دی تاویل دا دے چې په کومو نصوصُ کښې چې د زیادت فی الایمان ذکر شوے دے؛ نو مراد د هغی نه دا ندے چې په تصدیق کښې زیادت راتلې کوم چې حقیقت د ایمان دے بلکه مراد د دی زیادت

نه زیادت د ثمراتُ الایمان دے لکه: زړه نرم کیدل ، **قبول الحق ، قرب الی الحق** ، په زړه کښې نور الایمان محسُوسَول ، حلاوت د ایمان محسوسول وغیره. ځکه دا ظاهره ده چې د اعمال صالحه په کولو سره په زړه کښې نورانیت سوا کیږی او د معاصی په ارتکاب سره دغه نورانیت کمیږی او زړه توریږی لکه چې په حدیث د ابوهریرة رضي الله عنه کښې دی چې رسول عَلَيْهِ السَّلَام فرمائی: چې یو بنده ګناه وکړی نو د ده په زړه کښې یو تور ټکے وشی که دے توبه او باسی ؛ نو لری شی او زړه ئې صفا شی ، خو که ګناه بیا وکړی ؛ نو دغه تور والے زیاتیږی حتی چې ټول زړه ئې تور شی. (١)

چونکه دا تاویل قوی ترین تاویل دے ؛ ځکه بے شمیره احادیث د دی مؤید دی ، پدی وجه شارح رحمة الله علیه د مخالفینُ د طرف نه پدی څه اشکال رانقل نکړو.

قوله: و من ذهب الی: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره په مسئلة د زیادت فی الایمان و نقصانه کښې اجمالا مذهب د شوافع ، حنابله ، عام محدثین او معتزله ، خوارجُ ذکر کوی ، چونکه د دوی مذهب دا دے چې اعمال داخل دی په حقیقت د ایمان کښې او په اعمال کښې کمے زیاتے راتلے شی لهذا په ایمان کښې هم کمے زیاتے راتلل ظاهر دی.

قوله: و لهذا قیل ان: شارح رحمة الله علیه مقام د دی اختلاف ذکر کوی چې امام رازی رحمة الله علیه او بعض متکلمین وائی: چې دا اختلاف ، اختلاف بنائی دے پدی شان چې د اعمال حیثیت په ایمان کښې معلوم شی ؛ نو د کمی زیاتی د ایمان خبره به په هغی بنا شی. اوس څوک چې قائل دی د دی خبری چې ایمان عبارت دے فقط د تصدیق قلبی هغه نه چې حد د جزم او یقین ته رسیدلے وی او د اعمال دپاره دخله په حقیقت د ایمان کښې نشته ، د دوی په نیز باندی کمے زیاتے په ایمان کښې نه راځی ؛ ځکه کمے زیاتے په ظنیاتُ کښې راځی نه په یقینیاتُ کښې او ایمان تصدیق یقینی دے. او کوم خلق چې قائل دی د دی چې اعمال جزء دی د حقیقت د ایمان نه او په اعمالُ کښې کمے زیاتے یقینی دے ؛ نو په ایمان کښې هم کمے زیاتے یقینی شو.

قوله: و قال بعض المحققین: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره یو دریم مذهب ذکر کول دی په مسئله د زیادت او نقصان فی الایمان کښې چې دا مذهب د بعض محققین دے لکه **علامه قاضی عضد الدین صاحب المواقف** ، سره د دینه چې دے حنفی دے او قائل دے د دی چې ایمان عبارت دے فقط د تصدیق قلبی نه ، خو دوی وائی چې دا نه منو چې تصدیق قلبی زیادت او نقصان نه قبلوی بلکه تصدیق قلبی په اعتبار د قوت او ضعف سره زیادت او نقصان قبلوی ؛ ځکه چې دا خبره یقینی ده چې تصدیق «**ایمان**» د یو کس د امت په شان د تصدیق د رسول عَلَيْهِ السَّلَام خو ندے بلکه پدیکښې د زمکے او اسمان تفاوت دے ؛ ځکه تصدیق د نبی عَلَيْهِ السَّلَام قوی ، ارفع او اعلی دے د تصدیق د افرادُ د امت نه ، لکه څنګه چې ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام سوال وکړو د الله تعالی نه چې: **{رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي}** ﴿البقرة: ٢٦٠﴾ یعنی ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام ته ایمان او تصدیق خو حاصل وو خو د تصدیق د زیاتولو دپاره ئې سوال وکړو چې ته به مړی څنګه

(١)۔ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنْ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ العَبْدَ إِذَا أَخْطَأَ خَطِيئَةً نُكِتَتْ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ، فَإِذَا هُوَ نَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ وَتَابَ سُقِلَ قَلْبُهُ وَإِنْ عَادَ زِيدَ فِيهَا حَتَّى تَعْلُوَ قَلْبَهُ ، وَهُوَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَ الله {كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ}. ﴿سنن الترمذی: ٥/ ٢٩١﴾

ژوندی کوی ؟ الله تعالی ورته او ویل: چې ولی ستا ایمان نشته څه ؟ ابراهیم عَلَیۡهِ السَّلَامُ جواب ورکړو چې ولی نه یا الله خو د زړه اطمنان حاصلولو دپاره می غوښتنه وکړه.

جواب: البته دی دریم مذهب ته جمهور احناف جواب دا ورکوی چې د عدم زیادت او نقصان فی الایمان نه زمونږه مراد د یو سړی په ایمان کښې زیادت او نقصان دے پاتی شو شخصین ؛ نو د هغوی په ایمان کښې تفاوت په اعتبار د قوت او ضعف سره راتلے شی لکه بره مثال چې ذکر شو او د دینه څوک انکار نه کوی.

مَوْقِفُ الْقَدَرِيَّةِ فِيْ مَعْنَى الْاِيْمَانِ

بَقِيَ هٰهُنَا بحثٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِيَّةِ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ المعرِفَةُ وَ اَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلٰى فَسَادِهٖ لِاَنَّ اَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوْا يَعْرِفُوْنَ نبوَّةَ محمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا كَانُوْا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَهُمْ مَعَ الْقَطْعِ بِكُفْرِهِمْ لِعَدَمِ التَّصْدِيْقِ وَلِاَنَّ مِنَ الْكُفَّارِ مَنْ كَانَ يَعْرِفُ الْحَقَّ يَقِيْنًا وَاِنَّمَا كَانَ يُنْكِرُ عِنَادًا وَّاسْتِكْبَارًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: وَجَحَدُوْا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ. فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْاَحْكَامِ وَ اِسْتِيْقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصْدِيْقِ بِهَا وَ اِعْتِقَادِهَا لِيَصِحَّ كَوْنُ الثَّانِيْ اِيْمَانًا دُوْنَ الْاَوَّلِ. وَالْمَذْكُوْرُ فِيْ كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَايِخِ اَنَّ التَّصْدِيْقَ عِبَارَةٌ عَنْ رَبْطِ الْقَلْبِ عَلٰى مَا عُلِمَ مِنْ اِخْبَارِ المخبِرِ وَهُوَ اَمْرٌ كَسْبِيٌّ يَثْبُتُ بِاخْتِيَارِ الْمصدِّقِ وَلِذَا يُثَابُ عَلَيْهِ وَيُجْعَلُ رَاْسَ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ المعرِفَةِ فَاِنَّهَا رُبَّمَا تَحْصُلُ بِلَا كَسْبٍ كَمَنْ وَقَعَ بَصَرُهٗ عَلٰى جِسْمٍ فَحَصَلَ لَهٗ مَعْرِفَةُ اَنَّهٗ جِدَارٌ اَوْ حَجَرٌ. وَهٰذَا مَا ذَكَرَهٗ بَعْضُ المحقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ التَّصْدِيْقَ هُوَ اَنْ تَنْسِبَ بِاخْتِيَارِكَ الصِّدْقَ اِلَى المخبِرِ حَتّٰى لَوْ وَقَعَ ذٰلِكَ فِي الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اِخْتِيَارٍ لَمْ يَكُنْ تَصْدِيْقًا وَاِنْ كَانَ مَعْرِفَةً. وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ مِنْ اَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفسانيَّةِ دُوْنَ الْاَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِاَنَّا اِذَا تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَشَكَكْنَا فِيْ اَنَّهَا بِالْاِثْبَاتِ اَوِالنَّفْيِ ثُمَّ اُقِيْمَ الْبُرْهَانُ عَلٰى ثُبُوْتِهَا فَالَّذِيْ يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْاِذْعَانُ وَالْقُبُوْلُ لِتِلْكَ النِّسْبَةِ وَهُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْحُكْمِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْاِيْقَاعِ. نَعَمْ تَحْصِيْلُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُوْنُ بِالْاِخْتِيَارِ فِيْ مُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ وَصَرْفِ النَّظَرِ وَرَفْعِ الْمَوَانِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ يَقَعُ التَّكْلِيْفُ بِالْاِيْمَانِ وَكَاَنَّ هٰذَا هُوَ الْمرَادُ بِكَوْنِهٖ كَسْبِيًّا اِخْتِيَارِيًّا وَلَا يَكْفِيْ فِيْ حُصُوْلِ التَّصْدِيْقِ المعرِفَةُ لِاَنَّهَا قَدْ تَكُوْنُ بِدُوْنِ ذٰلِكَ. نَعَمْ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ المعرِفَةُ الْيَقِيْنِيَّةُ الْمُكْتَسَبَةُ بِالْاِخْتِيَارِ تَصْدِيْقًا وَلَا بَاْسَ بِذٰلِكَ لِاَنَّهٗ ح يَحْصِلُ الْمعنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ گرویدن وَلَيْسَ الْاِيْمَانُ وَالتَّصْدِيْقُ سِوٰى ذٰلِكَ ، وَحُصُوْلُهٗ لِلْكُفَّارِ الْمعَانِدِيْنَ الْمنكِرِيْنَ مَمْنُوْعٌ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ الْحُصُوْلِ فَتَكْفِيْرُهُمْ يَكُوْنُ بِاِنْكَارِهِمْ بِاللِّسَانِ وَاِصْرَارِهِمْ عَلَى الْعِنَادِ وَالْاِسْتِكْبَارِ وَمَا هُوَ مِنْ عَلَامَاتِ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ.

ترجمه: باقی پاتی دے دلته یو بل بحث او هغه دا چې بعض قدریه تلی دی دیته چې ایمان صرف معرفت دے، او اتفاق کړے دے علماء زمونږه په فساد (غلطئ) د دی مذهب باندی ؛ ځکه چې اهل کتاب وو داسی چې پیژندلو ئی نبوت د محمد عَلَیۡهِ السَّلَامُ لره لکه چې پیژندل دوی خپلو بچو لره، سره د یقین نه په کفر د دوی باندی د وجه د نشت والی د تصدیق نه، او بل پدی وجه چې بعض د کفارو نه وو داسی چې پیژندلو ئی حق لره یقینا او بیشکه دوی انکار کولو د دینه د عناد او تکبر په وجه باندی، ویلی دی الله تعالی: انکار وکړو دی خلقو د معجزاتو نه حالانکے یقین کړے وو

نفسونو د دوی. پس ضروری دے بیان د فرق نه په مینځ د معرفة الاحکام او د یقین کولو د احکامُ کښې، او په مینځ د تصدیق کولو په احکامُ باندی او عقیده لرو کښې پدی باندی؛ د دی دپاره چې صحیح شی کیدل د دویم ایمان علاوه د اول نه. او ذکر شوی دی په کلام د بعض مشائخ کښې دا چې تصدیق عبارت دے د تړلو د زړه نه په هغه څه پورې چې معلوم دی کیدل د هغی د خبر ورکولو د خبر ورکونکی نه، او دا امر کسبی دے چې ثابتیږی په اختیار د تصدیق کونکی باندی، هم دغه وجه ده چې ثواب ورکولے شی پدی باندی او گرځولے شی دا سر د عباداتُ. په خلاف د معرفت باندی؛ ځکه چې ډیر کرتے دا حاصلیږی بغیر د کسب نه، لکه چې د یو کس نظر واقع شی په یو جسم باندی پس حاصل شی هغی ته دا چې دا دیوال دے او یا کته ده. او دا هغه دے چې ذکر کړے دے دی لره بعض محققین د دینه چې تصدیق دا دے چې ته نسبت د صدق وکړے په خپل اختیار سره خبر ورکونکی ته، تر دی چې که واقع شو دغه صدق په زړه کښې بغیر د اختیار نه؛ نو نه به وی دغه تصدیق اگر که معرفت دے. او دا خبره اشکال پیدا کونکی ده؛ ځکه چې تصدیق د اقسامُ د علم نه دے او علم د کیفیات نفسانیه نه دے نه د افعال اختیاریه نه؛ ځکه چې کله مونږه تصور وکړو په مینځ د نسبت د دوه څیزونو کښې او بیا مونږه شک وکړو پدیکښې چې آیا دا نسبت په ثبوت سره دے او که په نفی سره دے، بیا دلیل قائم شی په اثبات د دی نسبت باندی، پس هغه شئ چې مونږه ته حاصلیږی هغه یقین او قبلول د دغه نسبت دی او هم دا معنی د تصدیق او د حکم او اثبات او ایقاع ده، آؤ: حاصلول د دی کیفیت په استعمال د اسبابُ کښې او په اړولو د نظر کښې او په پورته کولو د موانعُ وغیره کښې کیږی په اختیار سره. او هم پدی اعتبار سره واقع کیږی مکلف کول په ایمان سره. او گویه کښې هم دا مراد دے د کیدلو د تصدیق نه کسبی او اختیاری. او نه کافی کیږی په حصول د تصدیق کښې معرفت؛ ځکه چې معرفت کله بغیر د اختیار نه هم حاصلیږی، آؤ: لازمیږی دا چې شی دی معرفت یقینی کسبی اختیاری تصدیق، او پدیکښې هیڅ حرج نشته؛ ځکه پدی وخت کښې حاصلیږی هغه معنی چې تعبیر ترینه کیدے په فارسئ کښې په «گرویدن» سره او ندے ایمان او تصدیق علاوه د دینه بل شئ. او حاصلیدل د دی د کفارو ضدیانو دپاره ممنوع دے، او په تقدیر د حصول د دی باندی دوی لره او دوی ته د کفر نسبت کول دا به وی په سبب د انکار لسانی د دوی او په سبب د اصرار د دوی په عناد، تکبر او په هغه څه چې د علاماتُ د تکذیب او انکار نه دی.

تَشْرِیْحْ: **ربط:** غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره په باب د معنی شرعی د ایمان کښې پنځم مذهب ذکر کوی. او دا مذهب د قدریه وو دے چې د معتزلؤ یوه ډله ده. شارح رحمۃ اللہ علیہ د دوی مذهب ذکر کوی، بیا پری رد کوی. بیا فرق ذکر کوی په مینځ د تصدیق او معرفت کښې او د هغی متعلق چې کومه تحفظات دی هغه به دفع کړی.

قوله: نعم بقی هٰهنا: د قدریه رائی دا ده چې ایمان عبارت دے فقط د معرفت نه چې د الله او رسول معرفت چاته حاصل شو بس دے مؤمن دے. حاصل د دی مذهب دا شو چې د دوی په نیز باندی هم ایمان بسیط دے او عبارت دے د معرفت نه.

قوله: و اطبق العلمآء: شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی مذهب په بطلان باندی د علمآء اجماع نقل کوی او په دوه طریقو سره دلیل ذکر کوی.

قوله: لان اهل الکتاب: دا اول دلیل دے: چې که ایمان عبارت شی فقط د معرفت نه؛ نو بیا پکار ده چې اهل کتاب ټول په ټوله مؤمنان شی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے «**دلیل الملازمة**» منصوصی دے الله تعالی فرمائی: {**اَلَّذِیْنَ آتَیْنَاهُمُ الْکِتَابَ یَعْرِفُوْنَهٗ کَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ**} ﴿البقرة: ١٤٦﴾ معلومه شوه چې معرفت دوی ته حاصل وو؛ ځکه دوی په خپلو کتابونو کښې د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ علامات لوستلی لیدلی وو. «**دلیل بطلان التالی**» هم منصوصی دے د قرآن کریم بے شمیره آیتونه دی چې په هغی کښې تصریح ده په کفر د اهل کتابُ باندی او هغوی ته دعوت د ایمان دے فرمائی: {**قُلْ یَا**

أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ} ﴿آل عمران: ۹۸﴾ معلومه شوه چې دوی ځکه کافر دی چې تصدیق قلبي ورته نه دے حاصل اګر چې معرفت لري.

قوله: و لان من الكفار: دا دویم دلیل دے چې که ایمان عبارت شی فقط د معرفت نه؛ نو بیا پکار ده بعض کفار معاندین هم مؤمنان حساب شی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. "دلیل الملازمة او بطلان التالی" دواړه منصوصی دی؛ ځکه چې بعض کفارُ ته معرفت حاصل وو خو د ضد او عناد په وجه باندی ئی انکار کولو لکه فرعونیان شو باری تعالی فرمائی: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا} ﴿النمل: ١٤﴾ دغه شان د مکے کفارُ هم په خپلو مجالسُ کښې د رسول علیه السلام د معرفت او صداقت اقرار کړے وو خو بیا هم هغوی اتفاقًا کافر دی، معلومه شوه چې معرفت او استیقان د ایمان دپاره نه کافیږی بلکه لابدی ده د تصدیق او اعتقاد یقینی نه.

قوله: فلابد من بیان: غرض د شارح رحمة الله علیه فرق ذکر کول دی په مینځ د معرفت، استیقان. او تصدیق او اعتقاد کښې. کله چې دا خبره ثابته شوه چې د ایمان دپاره معرفت او استیقان نه کافی کیږی بلکه تصدیق او اعتقاد یقینی ضروری دے؛ نو د دی په مینځ کښې فرق معلومول ضروری دی چې د تصدیق او اعتقاد سره ایمان کیدل او د معرفت او استیقان سره نه ایمان کیدل واضح شی.

قوله: و المذكور فی كلام بعض المشائخ: د فرق حاصل دا دے چې تصدیق او اعتقاد امر کسبي او اختیاری دے هم دغه وجه ده چې شریعت بنده لره مکلف بالایمان ګرځولے دے د دی اختیار په وجه او چونکه ثواب هم په امورِ اختیاریه کسبیه باندی میلاویږی؛ نو په ایمان باندی ځکه وعده د جنت ده. په خلاف د معرفت او استیقان باندی چې دا کله په غیر اختیاری غیر کسبي طریقے سره هم حاصلیږی. شارح رحمة الله علیه د هغی دپاره مثال ذکر کړے دے چې د ترجمے نه واضح دے.

قوله: و هذا ما ذكره بعض المحققین: غرض د شارح رحمة الله علیه دفع د سوال ده. تا چې کوم فرق ذکر کړو د معرفت او تصدیق په مینځ کښې دا صحیح ندے؛ ځکه چې دا فرق خو علماء محققین پدی الفاظ ندے ذکر کړے؟ **جواب:** وشو چې د دواړو کلامینُ حاصل یو دے صرف تعبیری فرق دے.

قوله: و هذا مشكل لان: غرض د شارح رحمة الله علیه پس د فرق بیانولو نه اعتراض کول دی په دغه تفصیل باندی حاصل ئی دا دے: چې تصدیق ته تا اختیاری او کسبي امر او ویلو دا خبره مشکل ده؛ ځکه چې تصدیق ایمانی بعینه تصدیق منطقی دے او تصدیق منطقی قسم دے علم؛ ځکه علم دوه قسمه دے تصور او تصدیق، لهذا تصدیق ایمانی هم قسم د علم شو، بل طرف ته علم یو کیفیت دے د کیفیات نفسانیه نه او کیفیات د نفس خو غیر اختیاری دی لکه لوګه او تنده شوه لهذا تصدیق هم غیر اختیاری شو، او صحیح هم داسی ده؛ ځکه چې مونږه کله د شیئین په مینځ کښې د نسبت تصور وکړو او بیا پکښې شکی شو چې آیه دا نسبت ثبوتی دے که سلبی دے مثلاً: د حدوث العالم په مینځ کښې مونږه تصور د نسبت وکړو خو شک مو دے چې آیه حدوث د عالَم دپاره ثابت دے او که سلب دے ترینه، بیا مونږه دلیل قائم کړو چې "لانه متغیر و کل متغیر حادث" د دی دلیل نه مونږه ته اذعان او یقین حاصل شو پدی چې د حدوث او عالَم په مینځ کښې نسبت ثبوتی دے، بل طرف ته د حُکماء عُقلاء اتفاق دے پدی خبره باندی چې کوم اذعان او علم یقینی چې په سبب د برهان سره حاصل شی هغه غیر اختیاری وی اګر چې دغه دلیل قائمول فعل اختیاری دے.اوس چې په دغه دلیل او برهان سره حاصل شُده علم اذعانی یقینی غیر اختیاری شو؛ نو ظاهره ده چې تصدیق هم غیر اختیاری شو؛

ځکه چې تصديق، حکم، اثبات او ايقاع ټلور واړه الفاظ نه مراد اذعان دے بل څه نه لهذا تصديق فعل اختياري نه شو بلکه فعل غير اختياري د عبد دے؛ نو ستا فرقِ بالا صحيح نه شو؟

قوله: نعم تحصيل تلک: غرض د شارح رحمة الله عليه د اشکال مذکور نه جواب پيش کول دی. چې تصديق ته چې مونږه په کوم حيثيت سره فعل اختياري ويلے دے په هغی ستا اشکال نه واردېږی او تا چې په کوم حيثيت اشکال کړے دے په هغی ورته مونږه فعل اختياري ندے ويلے. حاصل جواب دا شو چې تصديق ته چې مونږه فعل اختياري ويلے دے؛ نو پدی حيثيت چې د تصديق د حصول دپاره چې کوم اسباب دی هغه اسباب استعمالول د بنده په اختيار کښې دی لکه: په علم تعقلی کښې ترتيب ورکول مقدماتُ ته، د انتاج د شکل دپاره چې کوم شرائط دی د هغی لحاظ ساتل، قوة عاقله متوجه کول. او په علم احساسی کښې سترګې کولا وهل، اړول د نظر شئ ته وغيره وغيره، دا ټول اشيآء په اختيار د عبد کښې دی، او هم پدی وجه باندی الله تعالی خپل بنده ګان مکلف ګرځولی دی د ايمان او اختيار ئې ورکړے دے چې: {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} ﴿الكهف: ۲۹﴾ البته په حصول د تصديق کښې معرفت نه کافی کيږی؛ ځکه معرفت په غير اختياري طريقے سره هم راځی او دغه غير اختياري معرفت لره په ايمان کښې هيڅ قسم دخله نشته.

قوله: نعم يلزم: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره دفع د يو بل اعتراض ده: چې مطلقا ستا رد په قدريه باندی نه صحيح کيږی؛ ځکه چې ايمان عبارت کيدل د معرفت نه تا پدی وجه باندی رد کړو چې بعض اوقات معرفت بغير د اختيار نه هم حاصلېږی او ايمان غير اختياري قابل قبول ندے، اوس د دينه دا لازميږی چې يو کس ته معرفت د الله تعالی او رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ بالاختيار حاصل شی؛ نو ظاهره ده چې هغه به مؤمن وی مثلا: يو هندو، يهودی، نصرانی وغيره کافر مباشرت د اسبابُ بالاختيار وکړو او د قرآن، حديث او دين اسلام مطالعه ئې وکړه او معرفت ورته حاصل شو پکار ده چې دے مؤمن حساب کړے شی؛ نو ستا رد په قدريه باندی علی الاطلاق چې معرفت ايمان ندے صحيح نه شو؟ **جواب:** چې معرفتِ کسبي اختياري يقيني چاته حاصل شو؛ نو واقعی چې دا تصديق او ايمان دے او دغه کس ته به مؤمن وايو، خو پديکښې هيڅ حرج نشته؛ ځکه چې پدی وخت کښې هغه کيفيت حاصلېږی چې هغی ته تسليم وائی او په فارسئ کښې د هغی نه تعبير په *ګرويدن* سره کيږی، يعنی پدی صورت کښې معرفت مرادف د تصديق دے او تصديق ايمان دے؛ نو معرفت هم ايمان شو د دينه انکار نشته، او قدريه چې کوم معرفت ايمان ګڼړی؛ نو هغه مطلق معرفت دے. او معرفت کسبي اختياري چې مرادف د تصديق دے د دی حصول د کفارُ معاندينُ دپاره ممنوع دے؛ ځکه چې دوی ته معرفتِ اضطراری حاصليدلے شی نه معرفت کسبي اختياري. او که در سره او منو چې معرفت اختياري ورته هم حاصل دے او بيا هم مؤمنان ندی؛ نو د هغی وجه دا ده چې په دوی که به څه بله علامه د کفر موجود وی مثلا: **إنكار باللسان** به کوی، يا **برائت عن الكفر** به نه کوی، يا به **استهزاء بالدين** کوی، يا به بے حرمتی د شعائرالله کوی، يا به سب ا وشتم کوی الله تعالی، يا رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته؛ ځکه دا ټولے هغه خبری دی چې که په يو مؤمن، کلمه ګو کښې موجودی شی؛ نو هم به کافر ګڼړلے شی نو کافر به په طريق اولی سره کافر ګڼړلے شی؛ ځکه شريعت دا کارونه علامات د تکذيب او انکار مقرر کړی دی.

بَيَانُ النِّسْبَةِ بَيْنَ الْإِيْمَانِ وَالْإِسْلَامِ

﴿وَالْإِيْمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ﴾ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوْعُ وَالْاِنْقِيَادُ بِمَعْنٰى قُبُوْلِ الْأَحْكَامِ وَالْإِذْعَانُ بِهَا وَذٰلِكَ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ عَلٰى مَامَرَّ. وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى: فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ. وبِالْجُمْلَةِ لَا يَصِحُّ فِي الشَّرْعِ اَنْ يُحْكَمَ عَلٰى اَحَدٍ بِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ اَوْ مُسْلِمٌ وَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا نَعْنِيْ بِوَحْدَتِهِمَا سِوٰى ذٰلِكَ، وَظَاهِرُ كَلَامِ الْمَشَايِخِ اَنَّهُمْ اَرَادُوْا عَدَمَ تَغَايُرِهِمَا بِمَعْنٰى اَنَّهُ لَا يَنْفَكُّ اَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ لَا الْاِتِّحَادَ بِحَسَبِ الْمَفْهُوْمِ كَمَا ذُكِرَ فِي الْكِفَايَةِ مِنْ اَنَّ الْإِيْمَانَ هُوَ تَصْدِيْقُ الله تعالى فِيْمَا اَخْبَرَ من اَوَامِرِه وَنَوَاهِيْهِ وَالْإِسْلَامَ هُوَ الْاِنْقِيَادُ وَالْخُضُوْعُ لِأُلُوْهِيَّتِهٖ وَذَا لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِقُبُوْلِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فَالْإِيْمَانُ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْإِسْلَامِ حُكْمًا فَلَا يَتَغَايَرَانِ وَمَنْ اَثْبَتَ التَّغَايُرَ يُقَالُ لَهُ مَا حُكْمُ مَنْ اٰمَنَ وَلَمْ يُسْلِمْ اَوْ اَسْلَمَ وَلَمْ يُؤْمِنْ فَإِنْ اَثْبَتَ لِأَحَدِهِمَا حُكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ لِلْآخَرِ فَبِهَا وَ اِلَّا فَقَدْ ظَهَرَ بُطْلَانُ قَوْلِهٖ. فَإِنْ قِيْلَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا صَرِيْحٌ فِيْ تَحَقُّقِ الْإِسْلَامِ بِدُوْنِ الْإِيْمَانِ؟ قُلْنَا الْمُرَادُ اَنَّ الْإِسْلَامَ الْمُعْتَبَرَ فِي الشَّرْعِ لَا يُوْجَدُ بِدُوْنِ الْإِيْمَانِ وَهُوَ فِي الْآيَةِ بِمَعْنَى الْاِنْقِيَادِ الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ اِنْقِيَادِ الْبَاطِنِ بِمَنْزِلَةِ التَّلَفُّظِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَصْدِيْقٍ فِيْ بَابِ الْإِيْمَانِ. فَإِنْ قِيْلَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْإِسْلَامُ اَنْ تَشْهَدَ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا الله وَ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ الله وَتُقِيْمَ الصَّلٰوةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكٰوةَ وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ اِنِ اسْتَطَعْتَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا دَلِيْلٌ عَلٰى اَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْأَعْمَالُ لَا التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ؟ قُلْنَا الْمُرَادُ اَنَّ ثَمَرَاتِ الْإِسْلَامِ وَعَلَامَاتِهٖ ذٰلِكَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَفَدُوْا عَلَيْهِ: اَتَدْرُوْنَ مَا الْإِيْمَانُ بِالله وَحْدَهٗ فَقَالُوْا الله وَرَسُوْلُهٗ اَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: شَهَادَةُ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا الله وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ الله وَاِقَامُ الصَّلٰوةِ وَاِيْتَاءُ الزَّكٰوةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَاَنْ تُعْطُوْا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ. وَكَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ شُعْبَةً اَعْلَاهَا قَوْلُ لَا اِلٰهَ اِلَّا الله وَاَدْنَاهَا اِمَاطَةُ الْأَذٰى عَنِ الطَّرِيْقِ. ترجمه: او ايمان او اسلام دواړه يو دی؛ ځکه چې اسلام وائی خضوع او انقياد ته په معنی د قبول الاحکام او يقين کول په هغی باندی او دغه د تصديق حقيقت دے بنا په هغه چې مخکښې تير شوی دی، او تائيد کوی د دی دا قول د الله تعالی: (پس را وويستلو مونږه هغه څوک چې وو په دغه کلی کښې د مؤمنانو نه، پس بيا مونږه ونه موندہ په دغه کلی کښې غير د يو کور د مسلمانانو نه) او مجموعی دا چې نه صحيح کيږی په شريعت کښې چې حکم ولګولے شی په يو کس باندی چې دے مؤمن دے او مسلمان ندے او يا دا چې مسلمان دے خو مؤمن ندے او مونږه نه قصد کوو په يو والی د دی دواړو باندی علاوه د دينه. او ظاهر کلام د مشائخ دا دے چې دوی اراده کړے دے عدم تغاير د دواړو پدی معنی چې نه جدا کيږی يو د دی دواړو د بل نه، نه دا چې د دواړو په مينځ کښې اتحاد في المفهوم دے. لکه چې ذکر شوی دی په کفايه کښې: چې بيشکه ايمان تصديق کول د الله تعالی دی په هغه څه کښې چې خبر ئی ورکړے دے د اوامرو او نواهيو خپلو نه، او اسلام غاړه ايښودل دی او عاجزی کول دی مخې د الوهيت د الله تعالی ته، او دا نه متحقق کيږی مګر په قبلولو د امر او نهی سره. پس ايمان نه جدا کيږی د اسلام نه په اعتبار د حکم سره پس دا دواړه د يو بل غير نه شی کيدے. او چا چې ثابت کړے دے تغاير لره؛ نو او به ويلے شی ده ته چې څه دے حکم دے د هغه کس چې مؤمن دے خو مسلم ندے يا مسلم دے خو مؤمن ندے؟ پس که چرته ثابت ئی کړو يو د دی دواړو لره يو حکم چې نه وو ثابت هغه بل لره پس ډيره ښه ده، او که داسی نه وی؛ نو ظاهر شو بطلان د قول د ده. پس که چرته او ويلے شی په اعتراض کښې چې وينا د الله تعالی: قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا خو صريح ده په ثبوت د اسلام کښې بغير د ايمان نه؟ مونږه وايو په جواب کښې چې زمونږه مقصد دا دے چې هغه اسلام چې معتبر

دے په شرع کښې بغیر د ایمان نه او په آیت کریمه کښې اسلام په معنی د انقیاد ظاهری باندې دے بغیر د انقیاد د باطن نه په منزله د تلفظ کولو په کلمه د شهادت باندې بغیر د تصدیق نه په باب د ایمان کښې. پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې وینا د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ: (چې اسلام دا دے چې ته شهادت وکړې د دې خبرې چې نشته دے معبود علاوه د الله تعالی نه او محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ د الله تعالی رسول دے. او قائموې مونځ لره، او ورکوے زکوة لره، او روژه نیسې د رمضان، او حج کوے د بیت الله شریف که ستا طاقت وی دغے ته د لارے) خو دلیل دے پدې چې اسلام صرف اعمال دی تصدیق قلبی ندے؟ مونږه وایو په جواب کښې چې په حدیث کښې مراد دا دے چې بیشکه ثمرات او علامات د اسلام دا دی لکه څنګه چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ویلی وو هغه قوم ته چې راغلی وو ده ته: آیه تاسو ته پته ده چې څه دے ایمان په الله تعالی باندې یواځې؟ هغوی او ویل: الله تعالی او د هغه رسول خه پوهیږی، او ویل نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ: د دې خبرې شهادت کول چې نشته دے معبود علاوه د الله تعالی نه او بیشکه محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ رسول د الله تعالی دے، او قائمول د مونځ، او ورکول د زکوة، او روژې د رمضان، او دا چې ورکړئ د غنیمت نه خمس، او لکه چې ویلی دی نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ: چې ایمان څه دپاسه اویا څانګے دے قوی ترینه د دینه دا ده چې نشته دے لایق د عبادت بغیر د الله تعالی نه او ادنی د دینه دا چې تکلیف ورکونکے څیز د لارې نه لرې کول.

تَشْرِيحُ: ربط: غرض د ماتن رحمة الله عليه په جنب د مسئلة الایمان کښې یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې هغه نسبت دے په مینځ د ایمان او اسلام کښې. تحریر د محل النزاع ضروری دے هغه دا چې یو مفهوم لغوی د ایمان او اسلام دے دویم معنی شرعی او مصداق د ایمان او اسلام دے، مفهوم لغوی د ایمان او اسلام جدا جدا دی او پدیکښې اتفاق دے؛ ځکه چې ایمان لغةً تعلق د باطن او اسلام د ظاهر سره ساتی، البته په مصداق د ایمان او اسلام کښې اختلاف دے. د جمهورُ مذهب دا دے چې باعتبار المصداق په دواړو کښې نسبت د تساوی دے پدې معنی چې هر ماصدق علیه د مؤمن ماصدق علیه د مسلم دے او بالعکس هم. بعض وائی چې باعتبار المصداق د دواړو په مینځ کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے پدې شان چې هر مؤمن مسلم دے خو هر مسلم مؤمن ندے. لهذا ایمان اخص شو د اسلام نه. ماتن رحمة الله عليه مذهب د جمهورُ نقل کوی فرمائی: چې ایمان او اسلام دواړه یو دی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دلائل د جمهورُ به ذکر کړی **«لان الاسلام/ و بالجملة»** سره. ﴿۲﴾.. محل النزاع به متعین کړی **«و ظاهر كلام المشايخ»** سره. ﴿۳﴾.. د تائید دپاره به کلام د صاحب الکفایه پیش کړی چې په هغی کښې رد په دغه بعض باندې شوے دے **«كما ذكر في الكفاية»** سره. ﴿۴﴾.. اعتراضات د مخالفین به ذکری او د هغی نه جواب **«فان قيل»** سره.

قوله: لان الاسلام: ۱ـ د جمهورُ دپاره اول دلیل دے چې د ایمان او اسلام حقیقت یو دے د تائید دپاره ئې آیت کریمه د سورة ذاریات پیش کړے دے: **{فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۳۵) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ}** ﴿الذاریات: ۳۵،۳۶﴾ طریقه د استدلال دا ده چې الله پاک فرمائی: مونږه او ویستل د دې کلی نه هغه څوک چې وو پدیکښې د مؤمنانُ نه چې هغه کورمه د لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ وه. او بیا فرمائی: **فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ** دې آیت کښې استثناء ده او مستثنی مفرغه ده چې حاصل ئې دا دے **«فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا أَحَدًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أَهْلِ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»** او اصل په مستثنی کښې مستثنی متصل ده چې مستثنی پکښې د جنس د مستثنی منه نه وی لهذا دلته هم مستثنی «مسلم کورمه» د مستثنی منه «مؤمن کورمے» د جنس نه شوه.

قوله: و بالجملة لا يصح: شارح رحمة الله عليه دويم دليل د جمهورٌ دپاره ذکر کوی پدی خبره چې ایمان او اسلام باعتبار المصداق یو شئ دی. حاصل ئې دا دے چې په شریعت کښې د دی خبری جواز نشته چې یو کس ته مؤمن او ویلے شی او مسلم نه یا ورته مسلم او ویلے شی او مؤمن نه ، کله چې په شریعت کښې دا خبره صحیح نده ؛ نو ضروری شوه چې هر مسلم مؤمن او هر مؤمن مسلم شی او د وحدت نه هم دغه مقصد دے زمونږه.

قوله: و ظاهر کلام المشایخ: ۲ـ تعین د محل النزاع کوی چې مونږه د هغی وضاحت مخکښې کړے دے.

قوله: کما ذکر فی الکفایة: ۳ـ د تائید دپاره کلام د صاحب الکفایه پیش کوی چې د هغی حاصل هم دا دے چې ایمان او اسلام دغه شان مؤمن او مسلم باعتبار المصداق یو شئ دے او څوک چې د تغائر قائل دی هغوی دی دلیل پیش کړی. که دلیل ئې پیش کړو خو ډیره خه ده او کنه د خبری بطلان ئې ظاهر دے.

قوله: فان قیل قوله تعالی: ٤ـ منشأ د اعتراض د صاحب الکفایه په کلام کښې دا خبره ده چې «فلا یتغایران» حاصل د اعتراض دا دے چې د صاحب الکفایه دا خبره صحیح نده چې ایمان او اسلام دواړه متغائر کیدے نه شی ؛ ځکه چې د سورة الحجرات په آیت کریمه: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] کښې نفی دایمان شوی ده سره د اثبات د اسلام نه ، معلومه شوه چې اسلام بغیر د ایمان نه متحقق کیدے شی. او په شیئُ کښې تحقق د احدهما بغیر د آخر نه دلیل د تغایر دے لهذا ایمان او اسلام شئ واحد نه شو؟

قوله: قلنا: جواب دا دے چې د عدم تغایر بین الایمان و الاسلام او د عدم تحقق د اسلام بغیر د ایمان نه زمونږه مراد اسلام شرعی دے ، یعنی اسلام شرعی بغیر د ایمان شرعی نه ، نه متحقق کیږی او په آیت کریمه کښې چې د کوم اسلام تحقق بغیر د ایمان نه ثابت شوے دے دغه اسلام شرعی ندے بلکه مراد په آیت کښې اسلام لغوی دے چې عبارت دے د انقیاد ظاهری نه بغیر د انقیاد باطنی او تصدیق قلبی نه ؛ ځکه چې دا آیت کریمه د بعض منافقین په باره کښې نازل شوے دے ، هغه دا چې د بنو اسد قبیلے څه کسان د قحط په زمانه کښې مدینے منورے ته د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ خواته راغله ، د راشن او عطیاتُ د حصول دپاره ئې په منافقانه طریقے سره د ایمان اظهار وکړو ، الله تعالی خپل رسول ته خبر ورکړو چې دا خلق منافقین دی د خولے او زړه خبره ئې یوه نده ، انقیاد ظاهری ئې وکړو د څه اغراض دپاره خو انقیاد باطنی ئې نشته ، او دا ظاهره ده چې انقیاد ظاهری بغیر د انقیاد باطنی نه ایمان نه شی کیدے لکه څنګه چې یو کس په ژبه کلمه د شهادت اداء کړی خو تصدیق قلبی ئې نه وی دا کس مؤمن نه شی کیدے.

قوله: فان قیل قوله عَلَیْهِ السَّلَامُ: شارح رحمة الله علیه دویم اعتراض نقل کوی. منشأ د دی اعتراض هم دغه مخکښې خبره ده چې ایمان او اسلام متغائر کیدے نه شی. حاصل د اعتراض دا دے چې دا خبره غلطه ده چې ایمان او اسلام شئ واحد دے زمونږه سره دلیل د دی خبری شته چې اسلام جدا دے او ایمان جدا دے ، هغه دا چې په حدیث د جبرئیل کښې د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ نه تپوس شوے دے د اسلام په باره کښې ؛ نو رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ جواب ورکړے دے چې اسلام نوم دے د اقرار بالشهادتین او اعمال چې مونځ ، روژه ، زکوة ، حج دی. د دینه جواب نه معلومه شوه چې اسلام عبارت دے د افعال الجوارح

نه او ایمان خو تصدیق دے چې دا فعل القلب دے ، معلومه شوه چې د اسلام او ایمان په مینځ کښې مغایرت دے.

قوله: قلنا ان ثمرات: حاصل د جواب دا دے چې خبره دا ده چې ایمان او اسلام شرعی دواړه عبارت دی د تصدیق قلبي نه او دا دواړه یو شئ دی ، باقي شو حدیث مذکور ؛ نو مراد پدی حدیث کښې په تفصیل د اسلام کښې ذکر د علامات او ثمرات الاسلام دے ، یعني د اسلام علامات او ثمرات دا اشیاء دی پدی شان چې شهادت د کلمتین علامه د اسلام ده ، او اشیاء الاربعه باقیه ثمرات د اسلام دی ، دلیل د خبری دا دے چې په یو بل روایت کښې دا تشریح مذکور نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د ایمان کړی ده کله چې وفد د قبیله عبد القیس د نبي کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خواته حاضر شو او رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د هغوی نه د ایمان په باره کښې سوال وکړو چې ایمان څه شئ دے ، او هغوی د لاعلمئ اظهار وکړو ؛ نو رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ هغوی ته د ایمان تفسیر هم په دغه اقرار بالشهادتین او اعمال سره وکړو حلانکه ایمان خو یقینا چې عبارت دے د تصدیق قلبي نه ، معلومه شوه چې د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ مراد دلته هم ذکر د علامات او ثمرات الایمان دے. دغه شان په مشهور روایت کښې راغی چې: «**الایمان بضع و سبعون شعبة. الحدیث**» پدی روایت کښې هم نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د ایمان تفسیر په قول او عمل سره کړے دے ؛ څکه چې وینا د «لا اله الا الله» قول دے ، او «**إماطة الأذی عن الطریق**» عمل دے. نو دلته هم ذکر د علامات او ثمرات الایمان دے نه تفسیر د حقیقة الایمان.

مَسْئَلَةُ الْاِسْتِثْنَاءِ فِي الْاِيْمَانِ

﴿وَاِذَا وُجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصْدِيْقُ وَالْاِقْرَارُ صَحَّ لَهٗ اَنْ يَقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا﴾ لِتحقق الْايمان عَنْهُ ﴿وَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالٰى﴾ لانه اِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فَهُوَ كفرٌ لا مُحَالَةَ واِنْ كَانَ لِاِحَالَةِ الْاُمُوْرِ اِلٰى مَشِيَّةِ اللهِ تَعَالٰى اَوْ لِلشَّكِّ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَآلِ لَا فِي الْاٰنِ والحَالِ او لِلتَّبَرُّكِ بِذِكْرِ الله او لِلتَّبَرُّءِ عَنْ تَزْكِيَةِ نَفْسِهِ والإعجاب بحاله فالاولى تَرْكُهٗ لما اَنَّهٗ يُوهم بالشك ، ولهٰذا قال لَايَنْبَغِيْ دُوْنَ اَنْ يَقُول لَايجوز لانه اِذا لم يَكُنْ للشَّكِّ فلا مَعْنیٰ لِنَفْيِ الْجَوَازِ كَيْفَ وقد ذهب اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِّن السَّلف حتّٰی الصَّحابة والتابعين ، ولَيْسَ هٰذا مِثْل قَوْلِكَ اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَالله تَعَالٰى لانَّ الشَّباب لَيْسَ مِنَ الْاَفْعَالِ المكتسبةِ ولا مِمَّا يُتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ فِي الْعَاقِبَةِ والمآل ولا مِمَّا يحصل به تَزْكِيَةُ النَّفس والْاَعْجاب بل مثل قَوْلِكَ اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شاءالله تَعَالٰى ، وذَهَبَ بعض المحققين الیٰ اَنَّ الحاصِل لِلْعَبْدِ هو حَقِيْقَةُ التَّصديق الَّذِى به يَخْرُج عن الكُفْرِ لكنَّ التَّصديق فى نفسه قَابِلٌ لِلشِّدَّة والضُّعفِ ، وحُصُوْلُ التَّصديق الْكَامِل المُنْجِى المشَارُ اِلَيْهِ بِقَوْلِه تعالى: **اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَرَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ.** اِنَّما هو فى مشية الله تعالى. **ترجمه:** او كله چې موجود شی د بنده نه تصدیق او اقرار ؛ نو صحیح ده د ده دپاره چې او وائی: څه مؤمن یم یقینًا ، د وجه د تحقق د ایمان د ده نه ، او ندی مناسب ده لره چې او وائی څه مؤمن یم ان شاء الله تعالی. د دی وجه نه که ان شاء الله ویل د ده د شک په بنا باندی وی ؛ نو دا خو خا مخا کفر دے ، او که چرته وی دا د تادیب دپاره یا د حواله کولو د امورو مشیت د الله تعالی ته یا د شک په بنیاد وی په انجام د امورو او راتلونکی حالاتُ کښې نه فی الحال پدی وخت کښې یا دپاره د تبرک حاصلولو په

ذکر د الله تعالی سره یا دپاره برائت ظاهرولو د صفائی د نفس او خود پسندئ نه ؛ نو بیا هم اولی پریخودل د دی دی ؛ ځکه چې دا وهم د شک پیدا کوی. هم دغه وجه ده چې مصنف رحمة الله علیه او ویل: «لا ینبغی» او دا ئی ونه ویل چې «لا یجوز» ځکه چې کله دا د شک په وجه باندی نه وی ؛ نو د عدم جواز دپاره ئی هیڅ وجه نشته. څنګه به ناجائز شی حلانکه تګ کړے دے دیته ډیرو د سلف نه تردی چې صحابه کرامُ او تابعینُ هم. او نده دا «ان شاءالله» ستا د دی وینا غوندی چې «انا شابٌ ان شاء الله» ځکه چې ځوانی د افعال مکتسبه نه نده او نه داسی ده چې تصور د بقآء پری کیدے شی په عاقبت او روستو وخت کښې او نه داسی ده چې حاصلیږی پدی باندی تزکیه د نفس او خودپسندی. بلکه دا ستا د دی قول په شان ده چې «انا زاهدٌ متقٍ ان شاء الله» او تګ کړے دے بعض محققینُ دیته چې حاصل بنده ته حقیقی تصدیق هغه دے چې ؤځی په هغی سره د کفر نه ، لیکن تصدیق فی نفسه قبلوی شدت او ضعف لره ، او حصول د تصدیق کامل خلاصونکے د عذاب نه هغه چې اشاره ورته شوی ده پدی قول د الله تعالی کښې: اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ. دغه صرف په مشیت د الله تعالی کښې دے.

تَشْرِيْحْ: **ربط:** غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یو ه مسئله اختلافیه ذکر کوی د متعلقاتُ د ایمان نه چې دیته وائی: «**مسئلة الاستثنآء فی الایمان**» یعنی یو کس د چانه تپوس وکړو چې «**انت مؤمنٌ**؟» نو دے به جواب څنګه ورکوی داسی به وائی چې: «**اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا**» او کنه «**انا مؤمنٌ ان شآء الله**» ویل هم جائز دی ؟ په مسئلة کښی اختلاف دے دری مذاهب دی:

﴿۱﴾.. کلابیه وائی چې استثناء فی الایمان واجب ده ، دلیل ئی دا دے چې اصـل ایمـان هغـه دے چې مامات علیه الانسان ، او د دی پته قبل الموت نه لګی ؛ نو ان شاء الله ویـل واجـب دی. دویـم دلیـل دا وائی: چې ځان له ایمان ثابتول ځان لره جنت ثابتول دی ؛ ځکه ایمان دا دے چې په اوامرُ د بنده عمـل وی او د نواهی نه ځان ساتی ، او د دی سره جَنت لازم دے ، او دیته تزکیة النفس وائی چې پـه شریعت مطهره کښی ددینه منع راغلی ده باری تعالی فرمائی: فَلَا تُزَكُّوْٓا اَنْفُسَكُمْ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقٰى ﴿النجم: ۳۲﴾ دی خلقو په خپل مذهب کښی بیاغُلوکړی ده او وائی: چې په اعمال صالحه کښیَ به هم استثناء کـول واجب وی مثلا: «**صلّیت و صمتُ ان شـاءالله**» به وایو. بیا ئی نوره غُلـو کـړی ده او پـه عامـو افعـالُ او اعمالُ کښی ئی هم استثنآء واجب کړی ده وائی: «**هذا ثوبٌ ان شاءالله ، هذا حبـلٌ ان شـاءالله**» ځکـه دا ممکنه ده چې الله تعالی دغه شئ بدل کړی. دی خلقو افراط کړے دے په حق د استثنآء کښې.

﴿۲﴾.. دله وائی استثنآء فی الایمان حرا مه ده ؛ دلیل ئی دا دے چې استثنآء فی الایمان شـک فی الایمـان دے ، او شک فی الایمان حرام دے ، دویم دا چې استثنآء فی الایمان یـو عبـث کار دے داسی مثـال ئی دے چې څوک او وائی: «**انَاشَابٌّ اِنْ شَآءَ الله تعـالٰی**» څه ځوان یم ان شاء الله او دا قول یقینًا چې عبـث قول دے. دی خلقو تفریط کړے دے.

﴿۳﴾.. دله صراط مستقیم واله دی ، چې اهل السنّة والجماعة دی ، دوی وائی چې اسـتثنآء فی الایمـان واجب هم نه ده اوحرامه هم نه ده بلکه کله حرامه ده او کله جائز ده ، حرامه هغه وخت ده چې د شـک فی الحال په طور وی یا په بل غلط نیت سره وی ، او جواز په هغه صورت کښی دے چې شـک نـه وی بلکه د جائز وجوهُ په بناسره وی چه تفصیل ئی راځی.

دلائل: د اهل السنة والجماعة په دعوی د جواز اوعدم حرمت ډیر دلائل دی ، یـو دلیـل دا قـول د الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰى دے: لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ ﴿الفتح: ۲۷﴾

دویم دلیل: قول د نبی علیه السلام دے چې د مقبری دعاء کښې به ئې فرمایل: «السلام علیکم اهل الدیار من المؤمنین والمسلمین و انا ان شاء الله بکم للاحقون نسال الله لنا ولکم العافیة». رواه مسلم ﴿مشکاة المصابیح: ۱ / ۳۹۶﴾ د آیة کریمه په مضمون کښې (چې دخول د نبی علیه السلام او د صحابه کرامُ دے مسجد حرام ته) او د حدیث (چې موت دے او عالم برزخ ته تګ دے) هیڅ قسم شک نشته او استثناء شته، هم دغه قول د سلفُ صالحین دے، ﴿و البسط فی شرح العقیدة الطحاویة۔ لابن ابی العز: ۱ /۳۵۱﴾

بیا په اهل السنة والجماعة کښې یو مذهب د ماتریدیه دے دوی وائی چې استثناء فی الایمان په خه نیت سره جائز خو ده خو مناسب نده ځان ترینه ساتل پکار دی. او دویم مذهب د اشاعرؤ دے دوی وائی چې په خه نیت سره استثناء فی الایمان مستحب ده. چونکه ماتن رحمة الله علیه ماتریدی دے؛ نو په متن کښې مذهب د ماتریدیه ذکر کوی.

أغراض الشارح رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. دلیل به ذکر کړی د متن د دعوی دپاره سره د ذکر د صورِ جائزه نه «**لانه ان کان**» سره. ﴿۲﴾.. رد به وکړی په دلیل د صاحب الکفایة باندی «**ولیس هذا مثل قولک**» سره.

﴿۳﴾.. د بعض محققین مذهب به ذکر کړی «**و ذهب بعض المحققین**» سره.

قوله: لانه ان کان للشک: ۱۔ د دلیل حاصل دا دے چې که استثناء فی الایمان په غلط نیت سره وه مثلا د شک په بنیاد وی نو دا خو صریح کفر دے؛ ځکه دا شک فی الایمان دے او شک فی الایمان کفر دے. او که په صحیح نیت سره وه؛ نو بیا جائز ده خو مناسب نده؛ ځکه د شک فی الایمان واله صورت سره ئې مشابهت راځی. اوس هغه کوم صورتونه دی چې استثناء فی الایمان پکښې صحیح ده؟ شارح رحمة الله علیه ذکر کړی دی..

ذِکرُ الصُّوَرِ الجَائِزَةِ لِلاِستِثنَاءِ

یو څو وجوه دی چې په هغه نیت ان شاءالله او ویلے شی؛ نو نفس جائز ده او هغه وجوه دا دی:

۱۔ چې استثناء فی الایمان تادیبًا وشی. ۲۔ په نیت د حوله کولو د امورُ مشیت د الله تعالی وشی. ۳۔ یا په نیّت د شک فی العاقبة والمال وشی نه دا چې وس فی الوقت شکی دے. ٤۔ یا دپاره د تبرّک باسم الله وشی. ۵۔ یا په نیت د بے زاریٔ عن تزکیة النفس والاعجاب بحاله وشی. پدی ټولو صورو کښې استثناء جائز ده لیکن بیا هم ځان ساتل ترینه پکار دی دوجه د مشابهت نه د صورت د شک فی الحال سره، شارح رحمة الله علیه فرمائی د ماتن رحمة الله علیه د کلام نه هم دا فهم کیږی چې په صحیح نیت سره استثناء فی الایمان نفس جائز ده؛ ځکه چې ده حکم دا لکولے دے چې «**لا ینبغی**» اوس که ناجائز وه مطلقا؛ نو بیا به ده د «**لایجوز**» حکم لګولے وو؛ وجه دا ده چې د عدم جواز دپاره څه صورت ځکه نشته چې دیرو سلفُ حتی چې صحابه کرامُ د دے جواز ته ذهاب کړے دے.

قوله: و لیس هذا مثل قولک: ۲۔ صاحب الکفایة د استثناء فی الایمان د عدم جواز دپاره دلیل دا پیش کړے دے چې «**انا مؤمن ان شاء الله**» ویل یو عبث او مهمل تلفظ دے او مثال ئې داسی دے

لکه یو کس او وائی: «انا شابٌ ان شاء الله» شارح رحمه الله په صاحب الکفایه رد کوی په صاحب الکفایه باندی چې دا خبره ستا غلطه ده؛ ځکه چې ماسبق دواړه خبری یو شان ندی، یو پدی وجه چې ایمان کسبي او اختیاری صفت د عبد دے په خلاف د ځوانی «شباب» چې دا غیر اختیاری او غیر کسبي صفت د عبد دے، دویم دا چې په ایمان باندی بقاء العبد متصور ده په خلاف د شباب باندی چې؛ ځکه د دی د بقاء تصور ممکن ندے چې همیشه دے یو کس ځوان وی او زوال دی پری نه راځی. دریم پدی وجه چې ځوانی عمل صالح د عبد ندے چې د دی په وجه په بنده کښې عُجب راشي او یا پدی باندی فخر وکړی په خلاف د ایمان باندی چې دا داسې عمل د عبد دے چې د تعلق ئی د عبادات سر دے د دی په وجه په انسان کښې تکبر عجب راتلے شی، بلکه «انا مؤمن ان شاء الله» قول په شان د دی قول د عبد دے چې «انان زاهدٌ متقٍ ان شاء الله تعالی»؛ ځکه زهد او تقوی اختیاری صفت د عبد دے. تصور د بقاء ئی هم کیدے شی، او د اعمال صالحه د عبد نه هم دے چې د دی په وجه بنده په عُجب کښې واقع کیدے شی. اوس ځنگه چې په «انا زاهد متق» کښې استثناء جائز ده؛ نو په «انان مؤمن» کښې هم جائز شوه. لهذا د صاحب الکفایة دلیل نیول صحیح نه شو.

قوله: و ذهب بعض المحققین: ۳ـ مذهب د بعض محققین ذکر کوی په باب د استثناء فی الایمان کښې. حاصل ئی دا دے چې ایمان او تصدیق فی نفسه شدت او ضعف لره قبلوی پدی شان چې د بعض خلقو ایمان قوی لکه انبیاء کرام او د بعض هغه ضعیف وی لکه عام امتیان، لهذا ایمان او تصدیق دوه قسمه دے. ۱ـ نفس ایمان او نفس تصدیق چې په هغی سره د بنده غاړه ازاده شی او د کفر نه خارج شی چې دیته ایمان فی الجمله وائی. دا قسم ایمان بنده لره ثابت دے او په دیکښې استثناء واقعی یو عبث او مهمل تلفظ دے. ۲ـ ایمان او تصدیق کامل چې دا هغه ایمان او تصدیق دے چې بنده لره د عذاب نه مکمل بچ کړی او جنت ته ئی داخل کړی او د اول وخت نه باقی وی تر مرگه پوری او قرآن کریم دیته اشاره کړی ده په سورة الانفال کښې پس د بیان د اوصاف المؤمنین نه پدی الفاظ سره: **أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ** [الأنفال: ٤] دا قسم ایمان د الله تعالی په مشیت کښې دے لهذا که پدیکښې استثناء وشی؛ نو هیڅ قباحت نه لری بلکه پدی قسم ایمان کښې استثناء واجبه ده؛ ځکه پدی صورت کښې به د «انا مؤمن ان شاء الله» معنی دا شی چې «انا موصوفٌ بایمانٍ کاملٍ مُنجٍ ان شاء الله تعالی»

اَلْجَوَابُ عَنْ اِسْتِدْلَالِ الْاَشَاعِرَةِ

وَلَمَّا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْاَشَاعِرَةِ اَنَّهُ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْعِبْرَةَ فِى الْاِيْمَانِ وَ الْكُفْرِ وَ السَّعَادَةِ وَ الشَّقَاوَةِ بِالْخَاتِمَةِ حَتّٰى اِنَّ الْمُؤْمِنَ السَّعِيْدَ مَنْ مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ وَ اِنْ كَانَ طُوْلُ عُمْرِهٖ عَلَى الْكُفْرِ وَ الْعِصْيَانِ وَ الْكَافِرُ الشَّقِيُّ مَنْ مَاتَ عَلَى الْكُفْرِ نَعُوْذُ بِاللهِ مِنْهُمَا وَ اِنْ كَانَ طُوْلُ عُمْرِهٖ عَلَى التَّصْدِيْقِ وَ الطَّاعَةِ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِىْ حَقِّ اِبْلِيْسَ: وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ. وَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلسَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ

فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَشَارَ إِلَى إِبْطَالِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَالسَّعِيْدُ قَدْ يَشْقٰى﴾ بِأَنْ يَّرْتَدَّ بَعْدَ الْإِيْمَانِ نَعُوْذُ بِاللهِ مِنْ ذٰلِكَ ﴿وَ الشَّقِيُّ قَدْ يُسْعَدُ﴾ بِأَنْ يُّؤْمِنَ بَعْدَ الْكُفْرِ ﴿وَالتَّغَيُّرُ يَكُوْنُ عَلَى السَّعَادَةِ وَ الشَّقَاوَةِ دُوْنَ الْإِسْعَادِ وَ الْإِشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللهِ تَعَالٰى﴾ لِمَا أَنَّ الْإِسْعَادَ تَكْوِيْنُ السَّعَادَةِ وَ الْإِشْقَاءَ تَكْوِيْنُ الشَّقَاوَةِ ﴿وَلَا تَغَيُّرَ عَلَى اللهِ وَلَا عَلٰى صِفَاتِهِ﴾ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْقَدِيْمَ لَا يَكُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ. وَ الْحَقُّ أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنٰى لِأَنَّهُ إِنْ أُرِيْدَ بِالْإِيْمَانِ وَ السَّعَادَةِ مُجَرَّدُ حُصُوْلِ الْمَعْنٰى فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ وَ إِنْ أُرِيْدَ بِهِ مَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ النَّجَاةُ وَالثَّمَرَاتُ فَهُوَ فِي مَشِيَّةِ اللهِ تَعَالٰى لَا قَطْعَ بِحُصُوْلِهِ فِي الْحَالِ. فَمَنْ قَطَعَ بِالْحُصُوْلِ أَرَادَ الْأَوَّلَ وَمَنْ فَوَّضَ إِلَى الْمَشِيَّةِ أَرَادَ الثَّانِيَ. ترجمه: او كله چې نقل شوى وو د بعض اشاعرۀ نه دا چې صحيح ده چې اُوويلے «انا مؤمن ان شاء الله» بنا پدې چې اعتبار په ايمان او كفر، نيک بختيا او بدبختيا كښې خاتمے لره دے، نو دى چې مؤمن نيک بخته هغه دے چې مړ شي په ايمان باندې اګر چې وى دے ټول عمر په كفر او نافرمانئ كښې. او كافر بدبخته هغه دے چې مړ شي په كفر باندې «نعوذ بالله من ذلک» اګر چې وى ټول عمر د ده په ايمان او طاعت كښې. هغه چې اشاره شوې ديته پدې قول د الله تعالى كښې په حق د ابليس كښې «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ» او د نبي عَلَيْهِ السَّلَام پدې وينا كښې «السَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» اشاره وكړه ماتن رحمة الله عليه ابطال د دى استدلال ته په قول خپل سره: او نيک بخته كله بدبخته كيږى، پدى شان چې مرتد شي پس د ايمان نه «نعوذ بالله من ذلک» او بدبخته كله نيک بخته كيږى، پدى شان چې ايمان راوړى پس د كفر نه، او تغير راځي په سعادت او شقاوت كښې نه په اسعاد او اشقاء كښې حلانكه اسعاد او اشقآء مِنْ صفات الله تعالى دى؛ ځكه چې اِسعاد «په معنى د» تكوين د سعادت دے او اشقآء «په معنى د» تكوين د شقاوت دے، او نه واقع كيږى تغير په ذات او صفات د الله تعالى كښې؛ ځكه چې مخكښې تير شوى دى چې قديم محل د حوادثُ نه شي ګرځيدلے. او حقه خبره دا ده چې نشته دے په معنى «حقيقت» كښې څه اختلاف؛ ځكه كه اراده كړے شي په ايمان او سعادت سره صرف حصول د معنى «چې نفس تصديق دے» نو هغه خو حاصل دے فى الحال، او كه اراده كړے شي هغه معنى «تصديق» چې مرتب كيږى په هغې باندې نجات او ثمرات؛ نو هغه په مشيت د الله تعالى كښې دے نشته دے يقين په حصول د دى باندې فى الحال. پس چا چې يقين كړے دے په حصول باندې؛ نو هغه معنى اوله مراد اغستى ده، او چا چې سپارلے دے مشيت د الله تعالى ته هغه معنى ثاني مراد كړې ده.

تَشْرِيْح: قوله: و لماان نقل: غرض د شارح رحمة الله عليه پدى عبارت سره روسته متن ته تمهيد دے، او ربط د ما بعد متن دے د ماقبل سره، او دفع د اعتراض ده چې خبره زمونږه شروع ده په مسئله د استثنآء فى الايمان كښې او تا پكښې د سعادت شقاوت خبرى شروع كړے د دى څه مناسبت دے؟ شارح رحمة الله عليه جواب وكړو چې په مسئله د استثنآء فى الايمان كښې د اشاعرۀ رائى دا وه چې استثنآء فى الايمان صحيح بلكه مستحب ده او د ليل ورلره دا پيش كوى چې په باب د ايمان او كفر، او دغه شان سعادت شقاوت كښې اعتبار خاتمے لره دے تردى چې مؤمن او سعيد به هغه كس ته ويلے شي چې خاتمه ئې په ايمان او طاعت وشي اګر چې ټول عمر په كفر او معصيت كښې اخته وى، او كافر اوشقى به هغه څوک وى چې خاتمه ئې په كفر او عصيان وشي اګر چې ټول عمر په ايمان او طاعت كښې اخته وى، اوس بنده ته د خپلے خاتمے علم نشته بلكه خاتمه د هر عبد په مشيت د الله تعالى باندې موقوف ده، لكه د ابليس په باره كښې الله تعالى فرمائي: وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ ﴿البقرة: ٣٤﴾ «او وو ابليس په ازل كښې د كافرو نه» حلانكه ابليس په ابتدا كښې عابد وو خو د خاتمے پته ئې الله تعالى وه؛ ځكه ئې د ازلى كفر نسبت ورته وكړو. دغه شان په حديث كښې راځي: السَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ ﴿المعجم الأوسط: ٣/ ١٠٧﴾ «ترجمه: نيک بخته هغه دے چې نيک بخته وى به كيده د

مور خېل کنبې او بدبخته هغه دے چې بدبخته وي په ګېډه د مور خېل کنبې" د دې هم دا مقصد دے چې نیک بختیا او بد بختیا د بنده په علم ازلي د الله کنبې ده چې ازلي فیصله د بنده په حق کنبې کومه شوې وي هم هغه به کیږي ، لهذا استثنآء في الایمان صحیح شوه چې بنده او وائي: "أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَآءَ اللهُ"

قوله: اشار الی ابطال ذلک: حاصل د رد په اشاعره باندې دا دے چې ستاسو استدلال صحیح ندے ؛ ځکه چې دا خبره ظاهره ده چې بعض سعید شقي او بعض شقي سعید کیږي خو استثنآء لره هیڅ قسم دخله نشته پدې سعادت او شقاوت کنبې ؛ ځکه د کوم بنده چې خاتمه الله تعالی د سعادت یا د شقاوت مقرر کړې وي هم هغه به کیږي استثنآء "ان شآء الله" د چا خاتمه بدلولے نه شي لهذا بهر صورت استثنآء في الایمان یو عبث کار دے ویل ئې مناسب نه دي.

قوله: و التغیر: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدې عبارت سره دفع د یو اعتراض ده. چې الله تعالی سعید لره شقي او شقي لره سعید ګرځوي دا خو په صفاتُ د باري تعالی کنبې چې اسعاد ا واشقآء دي تغیر لره مستلزم دے او قانون دا دے چې "لا تغیر علی الله و لا علی صفاته" ؟ **جواب:** په صورت مذکوره کنبې تغیر راځي په سعادت او شقاوت کنبې چې دا دواړه صفت ذ عبد دي ، او صفت د باري تعالی اسعاد دے په معنی د "**تکوین السعادة**" سره او اشقآء دے بمعنی "**تکوین الشقاوة**" او پدیکنبې تغیر نشته البته په تعلقه د اسعاد او اشقآء کنبې تغیر راځي چې د یو بنده سره کله اسعاد متعلق کیږي او کله اشقآء ، خو د تعلقے تغیر مستلزم نه ګرځي تغیر لره په صفت کنبې لکه څنګه چې عام صفات د باري تعالی ازلي دي تغیر نه قبلوي البته په تعلقات کنبې ئې تغیر راتلے شي لکه احیآء اماتت د الله تعالی صفتین دي کله د یو بنده سره احیآء متعلق وي او کله اماتت خو د دې سره تغیر په صفت احیآء او اماتت کنبې نه راځي.

قوله: والحق انه: غرض د شارح رحمة الله علیه پدې عبارت سره محاکمه کول دي په مینځ د ماتریدیه او اشاعره کنبې او مقام د اختلاف ذکر کوي په مسئله د استثنآء في الایمان کنبې. حاصل ئې دا دے چې د فریقین نزاع پدې مسئله کنبې نزاع حقیقي نده بلکه نزاع لفظي ده ؛ ځکه چې دا خبره مخکې تېره شوې ده چې ایمان او تصدیق دوه قسمه دے: ۱۔ نفس ایمان او تصدیق. ۲۔ ایمان کامل منجي. اوس که مراد د ایمان او تصدیق نه قسم اول شي ؛ نو هغه مؤمن ته یقینا چې حاصل دے لهذا استثنآء ته ضرورت نشته. او که مراد قسم ثاني شي ؛ نو هغه موقوف دے په مشیت د الله تعالی پورې. اوس څوک چې: "**انا مؤمن حقا**" وائي چې ماتریدیه ، احناف دي ؛ نو دوی قسم اول اراده کړے دے او پدیکنبې ورسره اشاعره ، شوافع نزاع نه کوي. او څوک چې "**انا مؤمن ان شآء الله**" وائي چې اشاعره ، شوافع دي دوی معنی ثاني اراده کړې ده او پدیکنبې ورسره ماتریدیه ، احناف نزاع نه کوی لهذا دا نزاع نزاع حقیقي نه شوه بلکه لفظي ده.

بيان مسئلة الرسالة

﴿وَفِي إِرْسَالِ الرُّسُلِ﴾ جَمْعُ رَسُوْلٍ عَلٰى فَعُوْلٍ مِنَ الرِّسَالَةِ وَهِيَ سَفَارَةُ الْعَبْدِ بَيْنَ اللهِ وَبَيْنَ ذَوِي الْأَلْبَابِ مِنْ خَلِيْقَتِهِ لِيُزِيْحَ بِهَا عِلَلَهُمْ فِيْمَا قَصُرَتْ عَنْهُ عُقُوْلُهُمْ مِنْ مَصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْأٰخِرَةِ. وَقَدْ عَرَفْتَ مَعْنَى الرَّسُوْلِ وَالنَّبِيِّ فِيْ صَدْرِ الْكِتَابِ ﴿حِكْمَةٌ﴾ أَيْ مَصْلَحَةٌ وَعَاقِبَةٌ حَمِيْدَةٌ. وَ فِيْ هٰذَا إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّ الْإِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنَى الْوُجُوْبِ عَلَى اللهِ تَعَالٰى بَلْ بِمَعْنٰى أَنَّ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ تَقْتَضِيْهِ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْحِكَمِ وَ الْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمُمْتَنِعٍ كَمَا زَعَمَتِ السُّمَنِيَّةُ وَ الْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمُمْكِنٍ يَسْتَوِيْ طَرَفَاهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ. ثُمَّ أَشَارَ إِلٰى وُقُوْعِ الْإِرْسَالِ وَفَائِدَتِهِ وَطَرِيْقِ ثُبُوْتِهِ وَتَعْيِيْنِ بَعْضِ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُهُ فَقَالَ: ﴿وَقَدْ أَرْسَلَ اللهُ تَعَالٰى رُسُلًا مِنَ الْبَشَرِ إِلَى الْبَشَرِ مُبَشِّرِيْنَ﴾ لِأَهْلِ الْإِيْمَانِ وَ الطَّاعَةِ بِالْجَنَّةِ وَ الثَّوَابِ ﴿وَمُنْذِرِيْنَ﴾ لِأَهْلِ الْكُفْرِ وَ الْعِصْيَانِ بِالنَّارِ وَ الْعِقَابِ. فَإِنَّ ذٰلِكَ مِمَّا لَا طَرِيْقَ لِلْعَقْلِ إِلَيْهِ. وَ إِنْ كَانَ فَبِأَنْظَارٍ دَقِيْقَةٍ لَا يَتَيَسَّرُ إِلَّا لِوَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِدٍ. ﴿وَمُبَيِّنِيْنَ لِلنَّاسِ فِيْ مَا يَحْتَاجُوْنَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالدِّيْنِ﴾ فَإِنَّهُ تَعَالٰى خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَ أَعَدَّ فِيْهِمَا الثَّوَابَ وَ الْعِقَابَ وَ تَفَاصِيْلُ أَحْوَالِهِمَا وَطَرِيْقِ الْوُصُوْلِ إِلَى الْأَوَّلِ وَ الْإِحْتِرَازُ عَنِ الثَّانِيْ مِمَّا لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ. وَكَذَا خَلَقَ الْأَجْسَامَ النَّافِعَةَ وَالضَّارَّةَ وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْعُقُوْلِ وَ الْحَوَاسِّ الْإِسْتِقْلَالُ بِمَعْرِفَتِهِمَا. وَ كَذَا جَعَلَ الْقَضَايَا مِنْهَا مَا هِيَ مُمْكِنَاتٌ لَا طَرِيْقَ إِلَى الْجَزْمِ بِأَحَدِ جَانِبَيْهَا ، وَ مِنْهَا مَا هِيَ وَاجِبَاتٌ أَوْ مُمْتَنِعَاتٌ لَا تَظْهَرُ لِلْعَقْلِ إِلَّا بَعْدَ نَظَرٍ دَائِمٍ وَ بَحْثٍ كَامِلٍ لَوِ اشْتَغَلَ الْإِنْسَانُ بِهِ لَتَعَطَّلَ أَكْثَرُ مَصَالِحِهِ فَكَانَ مِنْ فَضْلِ اللهِ وَرَحْمَتِهِ إِرْسَالُ الرُّسُلِ لِبَيَانِ ذٰلِكَ كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالٰى: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ. ترجمه: او په رالیکلو د پیغمبرانو کښې "حکمت دے". "رُسُل" جمع د رسول ده په وزن د "فَعُول" باندی د رسالة نه "مشتق دے" او دا سفارت "نمائنده ګی" د بنده ده په مینځ د الله تعالی او په مینځ د ذوی العقول کښې د مخلوق د الله تعالی نه؛ د دی دپاره چې لرې کړی پدې باندې بیمارئ د دوی په هغه څه کښې کوتاه وی د هغی نه عقلونه د دوی د مصلحتونو د دنیا او آخرت نه. او بیشکه تا پیژندلی ده معنی د رسول او نبی په اول سر د کتاب کښې. "حکمت" یعنی مصلحت او ستایلے شوے انجام دے. او پدیکښې اشاره ده دیته چې ارسال الرسل واجب دے ، نه پدی معنی چې واجب دے په الله تعالی باندی بلکه پدی معنی چې فیصله د حکمت د الله تعالی تقاضا کوی د دی؛ ځکه چې پدیکښې حکمتونه او مصالح دی. او ندے ممتنع لکه چې ګمان کړے دے سُمنیه او براهمو ، او ندے ممکن چې برابر وی طرفین د دی لکه چې تګ کړے دے دیته بعض متکلمین. بیا مصنف رحمه الله اشاره کړی ده وقوع د رسالت او فائدے د دیته او طریقے د ثبوت د رسالت نه او تعین د بعض هغه چا چې ثابت دے رسالت د هغوی؛ نو وی ویل: "او بے شکه لیکلی دی الله تعالی پیغمبران د انسانانو نه انسانانو ته ، زیرے ورکونکی" اهل ایمان ته په طاعاتُ باندی په جنت او ثواب سره "او برونکی" اهل کفر او ګناهګارو لره په وور او عذاب سره ، ځکه دا داسی خبری دی چې نشته دے څه لار د عقل دپاره معلوملو د دیته او که شی هم؛ نو په دقیق نظرونو سره به وی چې نه به وی اسان مګر د یو کس دوه کسانو دپاره. "بیان کونکی" خلقو ته په هغه څه کښې چې محتاج دی خلق هغی ته د امور د دنیا او دین نه ، ځکه شان دا دے چې پیدا کړے دے الله تعالی جنت او وور لره او تیار کړی ئې دی په دیکښې ثواب او عذاب لره ، او تفاصیل د احوالُ د دوارو او لاره د رسیدلو اول ته او ځان بچ کول د دویم نه داسی امور دی چې عقل پکښې مستقل "پوره" ندے ، دغه شان پیدا کړی دی الله تعالی فائده مند او ضرر ورکونکی اجسام او نه ئې دے ګرځولے عقلونو او حواسُ لره استقلال "پوره والے" په معرفت د دی دوارو باندی ، او دغه شان پیدا کړی دی الله تعالی قضایا چې بعض د هغی نه ممکنات دی چې نشته دے څه لاره یقین ته په یو د طرفینُ د هغی باندی ، او بعض د هغی نه واجبات یا ممتنعات دی چې نه ظاهریګی عقل ته مګر پس د همیشه

نظر او کامل بحث نه پدې شان سره که انسان مشغول شي په هغې باندې ؛ نو رخصت به کړي ډېر مصلحتونه "کارونه" خبل ، پس وو د فضل د الله تعالى او رحمت د هغه نه رالیګل د رسولانُ دپاره د بيان د دې لکه چې وېلي دي الله تعالى: "او "اے پیغمبره! مونږه ندے لیګلے تا لره مګر رحمت دپاره د مخلوقاتُ".

تَشْرِيحْ: أغراض الماتن رحمة الله عليه: مصنف رحمة الله عليه د دېنه څائي نه يوه بله عقيده حقه ذکر کوي چې ديته وائي "**مسئلة الرسالة**" د دې مسئلے چې څومره متعلقات دي د هغې بيان کوي پدې شان چې:
١ـ بيان د مسئلة الرساله به وکړي "**و في ارسال الرسل**" سره. ٢ـ بيان د وقوع الا رسال به وکړي "**و قد ارسل الله تعالى**" سره. ٣ـ فائده د ارسال الرسل به ذکر کړي "**مبشرين و منذرين و مبينين**" سره. ٤ـ طريقه د ثبوت الرساله به ذکر کړي "**و أيدهم بالمعجزات**" سره. ٥ـ تعين د بعض من ثبت رسالته به وکړي "**و اول الانبياء آدم**" سره. ٦ـ عدد د انبياء کرامُ به ذکر کړي "**و قد روى بيان عددهم**" سره. ٧ـ عمل او ډيوټي د انبياء به ذکر کړي "**و کلهم کانوا مخبرين**" سره. ٨ ـ مقام د نبي آخر الزمان به ذکر کړي "**و افضل الانبياء**" سره.

قوله: جمع رسول: غرض د شارح رحمة الله عليه صيغوي او معنوي تحقيق کول دي چې "**رُسُلْ**" جمع د رسول ده ، په لغت کښې رسول "فرستاده شده" ليګلے شوي ته وائي ، دلته معنى د رسول ده سفارت ، يعني د يو طرف بل طرف نه د خير د خبرو ورو راوړو په مينځ کښې واسطه کيدل ، دلته خاص واسطه او سفارت مراد دے چې هغه واسطه د عبد ده په مينځ د الله تعالى او ذوي العقول کښې ، بيا شارح رحمة الله عليه په قيد د "**للذوي العقول**" سره ترديد د هغه خلقو اوکړو چې هغوي وائي د حيواناتُ په هره نوع کښې د هغوي د جنس نه رسول موجود دے برابره ده که ذوي العقول وي او که غير ذوي العقول وي په دليل کښې دا آيت کريمه پيش کوي: **وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ** ﴿فاطر: ٢٤﴾ جواب دا دے چې په آيت کښې د "**أُمَّةٍ**" نه مراد تولګے د ذوي العقولُ دے. او دا قول څکه باطل دے چې بيا خو به سپے او خنزير هم رسول صحيح شي "**العياذ بالله**"

قوله: ليزيح بها عللهم: شارح رحمة الله عليه علت د ارسال الرسل ذکر کوي چې ډېر دنيوي او ديني داسې امور دي چې د انسان عقل د هغې د ادراک نه قاصر دے مثلا: وجود د باري تعالى وجود د ملائکو وجود د جنت او جهنم شو دغه شان باقي سمعيات چې د هغې په وجود کښې عقل ته مختلف شکوک او شبهات راتلے شي چې عقل پديکښې قوة فيصله نه لرى ، دغه شان په دنيا کښې الله تعالى د جسم دپاره څه اشياء فائده مند او څه مضر پيدا کړي دي چې د هغې إفائدے او مضرات هم عقل نه شي معلومولے او يا به ئې معلوم ئې کړي خو پس د ډيرو تجربو نه چې د هغې دپاره به ډير کلونه او زماني لګې دغه شان بعض اشياء داسې دي چې د هغې تجربه د خطراتُ نه خالي نه وي لکه زهريله دوايانے شوے ؛ نو په هغې څوک زړه نه شي کولے چې تجربه ئې کړي ، دغه شان په علم او عمل کښې د بندګانُ کمال استعداد پيدا کول او اعمال حسنه ته راغب کول او د ثوابونو تفصيلات او د اعمال سيئه نه يرول او د عذابونو تفصيلات دا ټول هغه امور دي چې بغير د رسول د سفارت نه د دې مصالحُ او فوائد او مضرات معلومول د عقل دپاره مشکل دي ؛ نو د رسول راليږل ضروري شو. او د دې تفصيل نه دا هم معلومه شوه چې انبياء او رسولان صرف د آخرت او ديني امورُ د رهنمائي دپاره ندي مُرسَل شوي بلکه د دنيوي فوائدُ او مضراتُ نشاندهي هم د دوي د مشن حصه وه.

قوله: و فی هذا اشارة: غرض د شارح رحمة الله علیه مقام د «**مسئلة الرسالة**» ذکر کوی او اختلاف ذکر کوی سره د رد نه په فرقو باطلو باندی. حاصل دا دے چې د ارسال الرسل په حیثیت کښې اختلاف دے څلور مذاهب دی.

١۔ معتزله وائی: ارسال الرسل واجب دے په الله تعالی باندی په معنی د وجوب علی الله سره، دلیل د دوی خپله مشهوره قاعده ده چې «**وجوب د ماهو الاصلح للعبد علی الله تعالی**».

٢۔ اکثر اهل السنة والجماعة او خاص کر ماتریدیه هم وائی چې ارسال الرسل واجب دے په الله تعالی باندی خو مراد د وجوب نه وجوب علی الله ندے چې د د ، په ترک باندی الله تعالی قادر ندے کوم چې د معتزلو مذهب دے، بلکه مراد وجوب من الله تعالی دے پدی معنی چې فیصله د حکمت د دی تقاضا کوی او ترجیح ورکوی چې خامخا دی ارسال وشی؛ ځکه چې پدیکښې حِکَمْ او مَصَالح دیٌ، او عادت الهی پدی باندی جاری دے اګر چې د دی ترک هم جائز دے او الله تعالی په ترک د ارسال باندی هم قادر دے.

٣۔ سمنیه وائی: چې ارسال الرسل ممتنع او محال دے یو دلیل دا پیش کوی چې ارسال الرسل موقوف دے په خبر ورکولو د الله تعالی پدی باندی چې دا څما رسول دے. او پدی خبره د یقین زمونږه سره هیڅ ذریعه نشته؛ ځکه مخامخ خو دا په دنیا کښې کیدے نه شی؛ نو خامخا به دا په هاتفی اواز سره وی او په هغی کښې دا شک کیدے شی چې دا د الله تعالی وینا نه وی بلکه د جن وغیره اواز وی. جواب: دا دے چې دا ستاسو ناقص سوچ دے؛ ځکه دا ممکن ده چې الله تعالی داسی یو دلیل پیدا کړی چې هغه دال شی پدی چې دا کلام الله دے. یا علم بدیهی په بنده کښې پیدا کړی.

دویم دلیل دا پیش کوی چې وحی جبرئیل علیه السلام راوړی اوس تپوس کوو چې جبرئیل جسم دے که مجرد عن الجسم دے؟ که جسم وی؛ نو پکار ده چې هر چا لیدلے او دا خو باطل ده. او که مجرد عن الجسم وی؛ نو د مجرد عن الجسم رؤیة خو محال دے؛ نو رسول به ئی هم رؤیة نه شی کولے، اوس چې رسول جبرئیل ونه لیدلو؛ نو هغه به څه یقین وکړی چې دا اواز د جبرئیل دے او د شیطان ندے. **جواب:** دا دے چې جبرئیل علیه السلام جسم دے خو خالق د رؤیة الله تعالی دے هغه داسی کولے شی چې د وحی فرشته رسول علیه السلام ته منکشف کړی او نور حاضرین ئی ونه وینی.

٤۔ براهمه وائی: چې ارسال الرسل خو محال ندے؛ ځکه چې براهمه د آدم علیه السلام د ارسال قائل دی. خو دوی وائی: چې د رسول د ارسال ضرورت نشته بلکه یو عبث کار دے؛ ځکه چې رسول چې کومه خبره کوی یا به د عقل سره موافق وی یا نه، که موافق وی؛ نو بنده به ئی په خپله معلوم کړی او عمل به پری اوکړی. او که خلاف العقل وی؛ نو عقل به ئی رد کوی اګر چې رسول ئی پیش کړی لهذا ارسال الرسل بهر صورت عبث کار شو. **جواب:** چې بعض امور داسی دی چې عقل د هغی د حسن او قبح په ادراک کښې مستقل نه دے بلکه قاصر دے لهذا ارسال الرسل ضروری دی.

٥۔ بعض اشاعره متکلمین وائی: چې ارسال الرسل ممکن دے پدی معنی چې عقل ته د دی طرفین مستوی دی یعنی وقوع او عدم وقوع د ارسال یوشان ده البته صرف د باری تعالی د ارادے په وجه جانب د وقوع ته ترجیح حاصله ده او افعال د الله تعالی چونکه معلل بالاغراض ندی هغه چې څه کوی؛ نو بغیر د څه غرض، حکمت، مصلحت، داعی او باعث نه ئی هم کوی. شارح رحمة الله علیه پدی تولو فرقو رد کوی علاوه د ماتریدیه نه؛ نو فرمائی «**و فی هذا اشارة**»

قوله: ثم اشار الی: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ حاصل د ما بعد ابحاث ذکر کوی او اغراض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی چې مونږه ئی مخکښې تعین کړے دے.

قوله: رسلا من البشر: ماتن رحمۃ اللہ علیہ وقوع الارسال ذکر کوی او دعوی ئی دا وکړه چې رسولان من البشر الی البشر مُرسَل شوی دی. دا خبره د ماتن رحمۃ اللہ علیہ بنا باعتبار الاکثر والاغلب ده؛ ځکه د رسول عَلَیْہِ السَّلَامُ بعثت عند اهل الحق عام دے انس و جن دواړو ته او د قرآن نه هم دا فهم کیږی.

اعتراض: الله تعالی فرمائی: **اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ** ﴿الحج: ۷۵﴾ د دی آیت نه خو معلومیږی چې ملائک هم رسول کیدے شی انسانانو ته لهذا دا دعوی غلطه شوه چې «**من البشر الی البشر**»؟ **جواب:** مراد د «**البشر**» نه عام بشر دی او ملائک رسول واقع کیږی خو صرف انبیاء ته نه چې عام انسانو ته.

اعتراض: د **يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ يَاْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ** ﴿الانعام: ۱۳۰﴾ آیت کریمه نه معلومیږی چې په جناتُ کښې هم رسولان واقع شوی دی؛ ځکه د «**مِنْكُمْ**» ضمیر د مخاطب جن او انس دواړو ته راجع دے؟ **جواب:** مراد زمونږه مصطلح رسول دے او په آیت کریمه کښې مراد د رسول الجن نه هغه رسول دے چې نبی عَلَیْہِ السَّلَامُ هغوی لره رسولان جوړ کړی وو کله چې هغوی قرآن واوریدلو؛ نو نبی عَلَیْہِ السَّلَامُ هغوی لره خپل قوم ته د دعوت دپاره ولیږل. **کما فی سورة الاحقاف، و سورة الجن.**

قوله: فانه تعالی خلق الجنة والنار: شارح رحمۃ اللہ علیہ د امور دینیه او دنیویه دپاره د ارسال الرسل د ضرورت څه لګ تفصیل کوی فرمائی: الله تعالی د ثواب دپاره جنت او عذاب دپاره جهنم پیدا کړے دے اوس اول ته رسیدل او د ثانی نه بچ کیدل به څنګه کیږی دا عقل نه شی معلومولے، دغه شان الله تعالی اجسام نافعه او ضاره پیدا کړی دی عقل د دی منفعت او مضرت بغیرالوحی نه شی معلومولے او اطباءُ هم د نبی عَلَیْہِ السَّلَامُ د وینا نه استفاده کړی ده او مستقل کتابونه ئی لیکلی دی په عنوان د «**طب نبوی**» باندی. دغه شان الله تعالی بعض احکام په قضایا کښې ودیعت کړی دی چې دغه احکام بعض ممکنات دی لکه صفات د باری تعالی شو، دغه شان سمعیات شو مثلا: حشر الاجساد، وجود د سدرة المنتهی، وجود د لوح محفوظ، وجود د پلِ صراط، وجود د حوضِ کوثر وغیره دا ټول اشیاء ممکن بالذات دی او عقل د دی د معرفت دپاره کافی ندے لهذا د دی ټولو قضایا او احکام د بیان دپاره ارسال الرسل ضروری او واجب دے. او دغه احکام بعض واجبات دی یعنی عقلًا د هغی وجود ضروری دے لکه وجود د صانع، حدوث د عالَم، او بعض ممتنعات دی لکه شریک الباری شو، د داسی احکامُ معرفت په نظر او استدلال سره حاصلیږی اوس که دا احکام مونږه نظر او استدلال ته حواله کړو؛ نو خامخا به په نظر او استدلال کښې مشغولیدل ضروری وی او چې انسان پدیکښې مشغول شو؛ نو د دی سره به نور کارونه ټول معطل او تپ شی لهذا دا د الله تعالی لوی فضل او کرم دے چې دپاره د بیان د دی امورو ئی ارسال الرسل وکړو؛ ځکه خو الله تعالی فرمائی: **وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ** ﴿الانبیاء: ۱۰۷﴾

بيانُ طريقِ اِثباتِ الرِّسالةِ

﴿وَاَيَّدَهُمْ﴾ اَيِ الْاَنْبِيَاءَ ﴿بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ﴾ جَمْعُ مُعْجِزَةٍ وَهِيَ اَمْرٌ يَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلٰى يَدِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحَدِّي الْمُنْكِرِيْنَ عَلٰى وَجْهٍ يُعْجِزُ الْمُنْكِرِيْنَ عَنِ الْاِتْيَانِ بِمِثْلِهٖ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّهُ لَوْ لَا التَّائِيْدُ بِالْمُعْجِزَةِ لَمَّا وَجَبَ قُبُوْلُ قَوْلِهٖ وَلَمَّا بَانَ الصَّادِقُ فِيْ دَعْوَى الرِّسَالَةِ عَنِ الْكَاذِبِ وَعِنْدَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ يَحْصُلُ الْجَزْمُ بِصِدْقِهٖ بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ بِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالصِّدْقِ عَقِيْبَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ وَ اِنْ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهٖ وَ ذٰلِكَ كَمَا ادَّعٰى اَحَدٌ بِمَحْضَرٍ مِّنْ جَمَاعَةٍ اَنَّهٗ رَسُوْلُ هٰذَا الْمَلِكِ اِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ لِلْمَلِكِ اِنْ كُنْتُ صَادِقًا فَخَالِفْ عَادَتَكَ وَقُمْ مِنْ مَكَانِكَ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ فَفَعَلَ يَحْصُلُ لِلْجَمَاعَةِ عِلْمٌ ضَرُوْرِيٌّ عَادِيٌّ بِصِدْقِهٖ فِيْ مَقَالَتِهٖ وَاِنْ كَانَ الْكِذْبُ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهٖ فَاِنَّ الْاِمْكَانَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى التَّجْوِيْزِ الْعَقْلِيِّ لَا يُنَافِيْ حُصُوْلَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَعِلْمِنَا بِاَنَّ جَبَلَ اُحُدٍ لَمْ يَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ اِمْكَانِهٖ فِيْ نَفْسِهٖ فَكَذَا هٰهُنَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهٖ بِمُوْجَبِ الْعَادَةِ لِاَنَّهَا اَحَدُ طُرُقِ الْعِلْمِ كَالْحِسِّ، وَلَا يَقْدَحُ فِيْ ذٰلِكَ اِمْكَانُ كَوْنِ الْمُعْجِزَةِ مِنْ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ كَوْنِهَا لَا لِغَرَضِ التَّصْدِيْقِ اَوْ كَوْنِهَا لِتَصْدِيْقِ الْكَاذِبِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ، كَمَا لَا يَقْدَحُ فِي الْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ الْحِسِّيِّ بِحَرَارَةِ النَّارِ اِمْكَانُ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لِلنَّارِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَوْ قُدِّرَ عَدَمُهَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مُحَالٌ.

ترجمه: او تائید ئې کړے دے د دوی، یعنی د انبیآء کرامؑ په معجزات سره چې شلوونکي دي عادات لره، «معجزات» جمع د معجزة، او دا داسې امر دے چې ظاهرېږي په لاس د مدعي د نبوت په وخت د چیلنج ورکولو د منکرین کښې په داسې طریقے سره چې عاجزه شي منکرین د راتګ نه په مثل د دې باندې. او دا پدې وجه که چرته تائید په معجزه باندې نه وو؛ نو نه به وے واجب قبولول د وینا د ده، او نه به وے جدا شوے په دعوی د نبوت کښې رشتونے د دروغجن نه، او په وخت د ظهور د معجزه کښې حاصلېږي یقین په صدق د ده باندې په طریقے د جریان العادة سره پدې شان چې الله تعالی پیدا کوی علم لره په رشتیاؤ باندې پس د ظهور د معجزے نه، اګر که علم نه پیدا کیدل هم ممکن فی نفسه دی، او د دې مثال داسې دے لکه یو سړے دعوی وکړی په مخامخ د یو تولګی کښې چې دے استاذے د دې بادشاه دے دوېته، بیا او وائی بادشاه ته چې که څه رشتیا یم په خپله خبره کښې نو ته خلاف وکړه د عادت خپل نه او پاسه د خپل ځائے نه درې ځله، پس هغه داسې وکړی؛ نو حاصلېږي د جماعت دپاره علم ضروری عادی په صدق د ده باندې په وینا د ده کښې، اګر چې دروغ هم ممکن فی نفسه دی؛ ځکه چې امکان ذاتی په معنی د جواز عقلی سره منافی ندے د حصول د علم قطعی سره، لکه علم زمونږه پدې خبره باندې چې د اُحُد غر ندے ګرځیدلے د سرو زرو، سره د امکان د دینه فی نفسه، پس دغه شان دلته هم حاصلېږي علم په رشتیا والے د نبي باندې په مقتضی د عادت سره؛ ځکه چې عادت هم د یو د طُرُقو د علم نه دے د حس په شان. او داغ نه لګوی پدې علم عادی باندې امکان د دې خبرې چې دا معجزه دې د غیرالله د طرف نه وی، او یا دا چې دا معجزه دې د تصدیق نه علاوه د بل څه غرض دپاره وی او یا دې وی دپاره د تصدیق د کاذب یا د دینه علاوه د نورو احتمالاتُ دپاره، لکه چې څنګه داغ نه لګوی په علم ضروری د تود والی د وُور امکان د نه تود والی د وُور، پدې معنی چې که فرض کړے شي نه تود والے د وُور؛ نو نه لا زمېږي د دینه څه محال.

تشریح: قوله: و ایدهم بالمعجزات: ماتن رحمة الله علیه څلورمه خبره د مسئلة الرسالة ذکر کوی چې بیان د طریقے د اثبات الرسالة دے فرمائی: «و ایدهم»

أغراض الشارح رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. تعین د صیغے د المعجزات به وکړی. «جمع معجزة» سره. ﴿۲﴾.. اصطلاحی تشریح د معجزه به وکړی «و هی امر خارق» سره. ﴿۳﴾.. دلیل د ضرورت د معجزی به ذکر کړی «و ذلک لانه» سره. ﴿٤﴾.. د دلیل دپاره به یو نظیر پیش کړی «و ذلک کما ادعی احدٌ» سره. ﴿۵﴾.. د منکرین د نبوت د دلائل تردید به وکړی «و لا یقدح فی ذلک» سره.

قوله: جمع معجزة: ۱۔ صیغوی تحقیق کوی چې «المعجزات» صیغه د جمع ده مفرد ئې «معجزةٌ» دے.

قوله: و هی امرٌ خارقٌ: ۲۔ د معجزے لغوی ، اصطلاحی معنی او اقسام د اُمور خارقه للعاده تفصیلاً مخکښې تیر شوی.

قوله: و ذلک لانه: ۳۔ د اثبات د رسالت دپاره معجزه ولې ضروری ده ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی قدری تفصیل کوی چې حاصل ئې دا دے چې هر رسول او نبی د الله تعالی د طرف نه سفیر وی او د سفیر دپاره یو امتیازی شان ضروری وی چې خلق ئې او پیژنی چې یقینا دا سفیر دے ، لهٰذا د انبیاء کرام دپاره معجزه هم هغه امتیازی شان دے پدی شان سره چې معجزه یو امر خارقه للعاده وی چې د عامو انسانانو د وس دس نه عادةً د دی ظهور بهر وی. کله چې دغه معجزه د لاس د مدعی النبوة نه صادر شی ؛ نو عادةً د دی د ظهور سره علم عادیه په صِدق د رسول باندی راځی ، او دا معلومه شی چې دا صادق دے او دا کاذب دے په دعوی د رسالت کښې ، اګر چې عدم علم هم ممکن فی نفسه وی خو دغه امکان د دغه علم ضروری عادیه سره څه منافات نه لری ، حاصل دا چې معجزه دلیل د نبوت دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ به د دی وضاحت په مثال سره وکړی.

قوله: و ذلک کما ادعی احد: ٤۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی دپاره یو نظیر پیش کوی چې مثلا: یو کس په یوه غونډه او پارلمینټ کښې دا دعوی وکړی چې څه تاسو ته استاذے د دی بادشاه یم ، خلقو چې دا خبره واوریده ؛ نو د ده نه ئې مطالبه وکړه د ثبوت د دی چې ستا سره څه دلیل دے ؟ هغه کس بادشاه ته متوجه شو چې که څه ستا د استاذی کیدو په دعوی کښې صادق یم ؛ نو ته د خپل ځائے نه دری ځله پاسه او بیا کینه ، بادشاه داسی وکړه ، د دینه خلقو ته علم عادی په رشیتا والے د دغه مدعی باندی حاصلیږی اګر چې کِذب هم فی نفسه ممکن دے چې بادشاه دا کار د څه بل مقصد دپاره کړے وی مثلاً: د تصدیق د کاذب دپاره چې دی سری په مجلس کښې دروغ او ویل چې د دی په وجه ئې حیثیت خرابیږی او د خلقو د نظره غورځیږی او څما په کیناستو پاسیدو هیڅ دنیا نه ورانیږی چلو پاسه کینه چې دے و نه شرمیږی. یا بادشاه دا خلقو ته ښکاره کول غواړی چې څه د خپل رعیت ډیر خیال ساتونکے یم چې څه د رعیت د یو دروغجن فرد هم خبره خکته نه اچوم بلکه څه ئې هره خبره عملی کوم اګر چې څما د حیثیت عرفی نه هم خلاف وی ، یا بل داسی څه غرض وی ، خو دا امکانات د علم یقینی عادی دپاره مضر ندی هغه خود بخود حاصلیږی او امکان عقلی په معنی د تجویز عقلی باندی د علم یقینی سره هیڅ قسم منافات نه لری. شارح رحمۃ اللہ علیہ د جبل اُحد مثال ورکړے دے چې د دی امکان ذاتی شته چې سره زر شی خو دا د علم یقینی زمونږه سره منافی ندے چې تر اوسه ترینه سره زر ندی جوړ شوی.

قوله: ولا یقدح فی ذلک: ۵۔ د منکرین رسالت مختلف اعتراضات دی چې په مسئلة الرسالة ئې هغوی کوی. شارح رحمۃ اللہ علیہ هغی ته اجمالا اشاره کوی او بیا ترینه جواب کوی. مثلا: هغوی وائی چې د

مدعی د نبوت د ید نه چې کوم امر خارقه للعاده صادر شي دا ضروري نده چې دا دي د تصدیق د هغه دپاره وي بلکه کیدے شي چې هغه دعاء کړی وي او هغه دعاء ئی الله تعالیٰ قبوله کړی وي په دنیا کښې؛ ځکه د کافر دعاء هم قبلیږي د امور دنیویه دپاره، یا پدې سره امتحان د انسانانو مقصود وي چې خلق سوچ فکر اجتهاد وکړي او د مدعی د نبوت د کذب پته ورته ولګي او د تسلیم ئی انکار وکړي چې پدې سره به دوی د ډیر ثواب مستحق شي، یا پکښې تصدیق د کاذب مقصود وي، او په الله تعالیٰ باندې څوک اعتراض نه شي کولے چې داسې ولې کوي؛ ځکه چې عند الاشاعره نه افعال د الله تعالیٰ معلل بالاغراض دي او نه په افعال د الله تعالیٰ کښې څه قباحت شته؟ جواب: شارح رحمۃ اللہ علیه د دې ټولو خبرو جواب ورکوی په «ولا يقدح» سره چې دا احتمالات او اشکالات اګر چې ممکن بالذات دي خو د علم عادي قطعي دپاره هیڅ مضر ندي او داغ پرې نه لګوي، لکه څنګه چې عدم حرارت د نار ممکن بالذات دے خو دا هیڅ مضر ندے د علم قطعي د حرارت د نار دپاره چې یو کس په دې ګمان چې عدم حرارت د نار ممکن دے ګرم وور ته ودانګي چې دا به سوزول نه کوي دا حرکت به هیڅ یو عقلمند ونکړي.

تَعِيْنُ بَعْضُ مَنْ ثَبَتَ رِسَالَتُهُ

﴿وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ﴾ أَمَّا نُبُوَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِالْكِتَابِ الدَّالِّ عَلَىٰ أَنَّهُ قَدْ أُمِرَ وَنُهِيَ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِيْ زَمَنِهِ نَبِيٌّ آخَرُ فَهُوَ بِالْوَحْيِ لَا غَيْرُ وَكَذَا السُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ، فَإِنْكَارُ نُبُوَّتِهِ عَلَىٰ مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ يَكُوْنُ كُفْرًا، وَ أَمَّا نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلِأَنَّهُ اِدَّعَى النُّبُوَّةَ وَ أَظْهَرَ الْمُعْجِزَةَ، أَمَّا دَعْوَى النُّبُوَّةِ فَقَدْ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ وَ أَمَّا إِظْهَارُ الْمُعْجِزَةِ فَلِوَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ أَظْهَرَ كَلَامَ اللهِ تَعَالَىٰ وَتَحَدَّىٰ بِهِ الْبُلَغَاءَ مَعَ كَمَالِ بَلَاغَتِهِمْ فَعَجَزُوْا عَنْ مُعَارَضَتِهِ بِأَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِنْهُ مَعَ تَهَالُكِهِمْ عَلَىٰ ذٰلِكَ حَتّٰى خَاطَرُوْا بِمُهْجَتِهِمْ وَ أَعْرَضُوْا عَنِ الْمُعَارَضَةِ بِالْحُرُوْفِ إِلَى الْمُقَارَعَةِ بِالسُّيُوْفِ وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِيْ الْإِتْيَانُ بِشَيْءٍ مِمَّا يُدَانِيْهِ فَدَلَّ ذٰلِكَ قَطْعًا عَلَىٰ أَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللهِ تَعَالَىٰ وَ عُلِمَ بِهِ صِدْقُ دَعْوَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِلْمًا عَادِيًا لَا يَقْدَحُ فِيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَىٰ مَا هُوَ شَأْنُ سَائِرِ الْعُلُوْمِ الْعَادِيَةِ. وَثَانِيْهِمَا أَنَّهُ نُقِلَ عَنْهُ مِنَ الْأُمُوْرِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ أَعْنِيْ ظُهُوْرَ الْمُعْجِزَةِ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَ إِنْ كَانَتْ تَفَاصِيْلُهَا آحَادًا كَشُجَاعَةِ عَلِيٍّ رضي الله عنه وَجُوْدِ حَاتِمٍ وَهِيَ مَذْكُوْرَةٌ فِيْ كُتُبِ السِّيَرِ. ترجمه: او اول د انبیاء نه آدم علیه السلام دے او آخر د دوینه محمد علیه السلام دے، هر چې نبوة د آدم علیه السلام دے پس ثابت دے په کتاب سره چې دال دے په دې چې ده ته حکم شوے دے او منع شوے دے سره د یقین د دې خبرې نه چې نه وو په دغه وخت کښې بل نبي پس دا په وحی سره وو نه په بل څه سره، دغه رنګې په سنت او اجماع د امت سره هم ثابت دے. پس انکار د نبوت د ده نه به کفر وي لکه چې منقول دي د بعض نه. او هر چې نبوة د محمد علیه السلام دے؛ نو پدې وجه «ثابت دے» چې ده د دعوی د نبوت وکړه او ښکاره ئی کړه معجزه، هر چې دعوی د نبوت ده؛ نو پس معلومه ده په تواتر سره. او هر چې اظهار د معجزے دے پس ثابت دے په دوه وجهو سره. یو د دې دواړو وجهو نه دا ده چې ده ښکاره کړو کلام د الله تعالیٰ او چیلنج ئی ورکړو «په راوړلو د مثل د دې» پدې باندې بلغاء ته سره د کمال بلاغت د دوینه، پس دوی عاجزه شو د معارضے د دینه په یو لنډ سورة باندې سره د ځان وژلو نه پدې باندې، تردې چې دوی په خطره کښې واچول خپل روحونو لره او مخ

ئی وارړو د مقابلے نه په حروف باندی کړنګولو ته په توړو باندی، او ندی نقل شوی د یو کس د دوینه سره د پوره والی د داعیه نه په راوړلو د یو شئ چې نیزدی وی دیته، پس یقینا دی دلالت وکړو چې دا د الله تعالی د طرف نه وو، او معلوم شو پدی باندی صدق د دعوی د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ په علمِ عادی سره چې داغ نه لګوی پدیکښې یو شئ د احتمالات عقلیه نه لکه څنګه چې شان د عامو علومِ عادیه دے، او دویمه وجه دا چې بیشکه نقل شوی دی د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ نه د امور خارقه للعاده نه هغه چې رسیدلے دے قدر مشترک د هغی یعني ظهور د معجزے حد د تواتر ته اګر چې دی تفاصیل د جزئیات د هغی اخبار آحاد، لکه څنګه چې شجاعت د علی رضی الله عنه او سخا د حاتم طائی "حد د تواتر ته رسیدلی دی اګر چې تفاصیل د جزئیاتْ ئی احادی دی" او دا مذکور دی په کتابونو د سیرت کښې.

تَشْرِیْح: ربط: غرض د ماتن رحمة الله علیه د دی ځائے نه د مسئلة الرسالة پنځمه خبره ذکر کوی چې تعین د بعض من ثبت رسالته دے. ماتن رحمة الله علیه دوه دعوی کوی. ۱۔ چې اول الانبیاء آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ دے. ۲۔ چې آخر الانبیاء محمد صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ دے. چې د دی دواړو نبوت ثابت شو؛ نو په مینځ کښې چې څومره انبیاء دی د هغوی نبوت بلاشبهه ثابت شو.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. د ماتن رحمة الله علیه د اولے دعوی دپاره په دلائل ذکر کړی «أما نبوة آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ» سره. ﴿۲﴾.. د ماتن رحمة الله علیه د دویمے دعوی دپاره به دلائل ذکر کړی «و أما نبوة محمد عَلَیْهِ السَّلَامُ/ و قد یستدل» سره.

ثُبُوْتُ نُبُوَّةِ آدَمَ عَلَیْهِ السَّلَامُ

قوله: أما نبوة آدم: ۱۔ شارح رحمة الله علیه دری دلائل پیش کوی په نبوة د آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ باندی. اول دلیل کتاب الله دے چې آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ ته امر شوے دے ارشاد باری تعالی دے: {یَآ اٰدَمُ اَنْۢبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ} ﴿البقرة: ۳۳﴾ او بیا فرمائی: {یَآ اٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ} ﴿البقرة: ۳۵﴾ او د نهی مخاطب شوے دے الله تعالی فرمائی: {وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ} ﴿البقرة: ۳۵﴾ دا واضح دلیل دے پدی باندی چې آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ نبی دے؛ ځکه په دغه وخت کښې بل نبی نه وو چې هغه ته دا وحی شوی ده او هغه آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ ته خودنه کړی ده لکه څنګه چې ذوا القرنین نبی نه وو او امر ورته شوے دے چې {یَا ذَا الْقَرْنَیْنِ اِمَّآ اَنْ تُعَذِّبَ وَاِمَّآ اَنْ تَتَّخِذَ فِیْهِمْ حُسْنًا} ﴿الکهف: ۸۶﴾ خو دا په هغه وخت کښې بل نبی وو هغه ته به وحی کیده او بیا به هغه ذوا القرنین ته وینا کوله. خو دا خبره په اجماع سره ثابت ده چې په زمانه د آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ کښې بل نبی نه وو لهذا دا امر او نهی په ذریعه د وحی شوی دی او وحی د نبوت خاصه ده پس آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ نبی شو.

اعتراض: نه منم دا خبره چې وحی د نبوت خاصه ده؛ ځکه که داسی شی؛ نو بیا خو بکار ده چې د موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ د مور دپاره هم نبوت ثابت شی؛ ځکه الله تعالی فرمائی: {وَاَوْحَیْنَآ اِلٰٓی اُمِّ مُوْسٰٓی اَنْ اَرْضِعِیْهِ} ﴿القصص: ۷﴾ پدی آیت کریمه کښې تصریح ده، دغه شان د مریم علیه السلام دپاره دی هم نبوت ثابت شی؛ ځکه هغی ته هم امر شوے دے ارشادی ربانی دے: {وَهُزِّیْٓ اِلَیْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ} ﴿مریم: ۲۵﴾ بلکه د مچئ دپاره به هم نبوت ثابت شی په نص د کتاب الله تعالی سره: {وَاَوْحٰی رَبُّكَ اِلَی

النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِيْ} ﴿النحل: ۶۸﴾ حلانکه په اجماع د امت سره دا عقیده باطله ده ؛ ځکه خزی او حیوانات، وحوش او طیور انبیآء نه شی جوړیدلے ؟

جواب: د جواب نه مخکښې یو تمهید ضروری دے هغه دا چې د وحی یوه معنی لغوی ده چې «الاشارة بسرعة» یا «**الاعلامُ فی خِفَآءٍ**» د معنی لغوی په اعتبار سره د وحی مفهوم عام دے هر هغه خبره چې په الفاظ یا په اشاره یا په کتابت یا په نقش نګار سره وکړے شی دی ټولو ته وحی ویلے شی، حتی چې د چا په زړه کښې یوه خبره واچولے شی په طریقے د الهام جدید سره لکه مور د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته کوم الهام شوے وو، یا په طریقے د الهام فطری سره لکه مچۍ ته چې کومه خودنه شوې ده، یا هر هغه خبره چې د چا په زړه کښې واچولے شی لکه د شیطانانو په باره کښې راځی: {**وَإِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَيُوْحُوْنَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ**} ﴿الأنعام: ۱۲۱﴾ دی ټولو ته وحی ویلے شی خو په اعتبار د معنی لغوی سره. دویم د وحی معنی اصطلاحی ده چې : «**هو الكلام المنزَّلُ على نَبِيٍّ من أنبيآئه لتَبليغِ الأَحْكَامِ**» پدی معنی سره وحې خاص ده تر انبیآء کرام پورې. اوس د جواب حاصل دا شو چې مطلق وحی د نبوت خاصه نده بلکه وحی په اعتبار د معنی اصطلاحی سره د نبوت خاصه ده لهذا **أُمّ موسی** عَلَيْهِ السَّلَامُ ته او مریم **علیها السلام** ته، دغه شان مچۍ ته وحی په اعتبار د معنی لغوی سره ده نه په اعتبار د معنی اصطلاحی سره لهذا د دوی د نبوت د ثبوت سوال نه پیدا کیږی.

دویم دلیل سنت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دے. اوړد حدیث دے په روایت د ابوذر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ چې مسند احمد، ابوداؤد طیالسی، امام بیهقی نقل کړے دے البته په مصنف ابن ابی شیبه کښې مختصرًا نقل دے: **عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُوْلِ اللهِ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ قُلْتُ: أَيُّ الأَنْبِيَاءِ أَوَّلُ، قَالَ: آدَمُ، قَالَ: قُلْتُ: وَهَلْ كَانَ نَبِيًّا ؟ قَالَ: نَعَمْ نَبِيٌّ مُكَلَّمٌ.** ﴿مصنف ابن أبي شيبة : ۱۴/ ۱۱۶﴾

دریم دلیل اجماع د امت ده. لهذا د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ د نبوة نه انکار کول کفر لکه چې د بعض خلقو نه نقل دی.

ثُبُوْتُ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قوله: و أما نبوة محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ: ۲- شاراح رحمة الله عليه د دویمے دعوی دپاره دلائل ذکر کوی په دوه طریقے سره، اول دلیل په نمط د قیاس اقترانی سره دے چې صغری ئې ذکر کړی ده او کبری به روسره مونږ تل کړو. هغه دا چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د نبوة دعوی کړی ده او اظهار د معجزے ئې کړے دے «**صغری**» او هر هغه سړے چې دا کارونه وکړی هغه نبی وی «**کبری**» پس محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ هم نبی شو «**نتیجه**». دلیل د کبری واضح دے او مسلم دے. هر چې دلیل د صغری دے ؛ نو چونکه صغری مشتمله وه په جزئینُ باندی شارح رحمة الله عليه د جزئین تفصیل کوی، جزء اول د صغری چې دعوی د

نبوت ده دا خو په تواتر سره ثابت ده چې مفيد د علم ضروري دے. هر چې دويم جزء د صغرى دے چې اظهار د معجزے دے ؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی دپاره دوه قسمه دليل ذكر كوي.

قوله: احدهما انه اظهر كلام الله تعالى: دا اول دليل دے حاصل او لنډيز ئې دا دے چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ پس د دعوى د نبوت نه خلقو ته يو كلام پيش كړو او دعوى ئې دا وكړه چې دا د الله تعالى كلام دے چې په ما نازل شوے دے ، اوس كه تاسو پديكښې شك كوئ چې ده د ځان نه دا جوړ كړے دے ؛ نو تاسو نران شئ او د دى مثل پيش كړئ خو د مثل د داسې كس نه "يعنى اُمّىْ" نه ، خلق عاجزه شو او د قرآن كريم د يو لنډى سوره مثل ئې هم پيش نه كړو ، سره د دينه چې دغه خلق په بلاغت كښې كمال ته رسيدلى وو ، كله چې دوى د حروفُ د مقابلے نه عاجزه شو ؛ نو د تورو مقابله ئې شروع كړه او خپل روحونه ئې په خطره كښې واچول.

تفصيل د دليل دا دے چې كه په تاريخ نظر واچولے شى ؛ نو هر پيغمبر له الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ هغه معجزه وركړې ده چې د هغه وخت خلق په څه ډير نازيدل ، او دا ظاهره ده. لكه : د موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ په وخت كښې د سحر او جادو چرچه وه نو الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ له داسې معجزه وركړه "عصا او يد بيضاء" چې د هغه وخت ماهرين ساحران د هغې د مقابلې نه عاجزه شو او شكست ئې قبول كړو. دغه شان د عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ په وخت كښې خلق په ډاكټرئ او طبابت كښې ماهره وو، جالينوس وغيره داسې ماهرين ډاكټران وو چې دا كوشش ئې هم كړے وو چې د بوډا نه ځوان جوړ كړى ، د خلقو د نبض نه به ئې معلومول چې ده څه خوړل دى. الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ له داسې معجزه وركړه "خلق الطير من الطين ، ابرآء الأكمه و الأبرص ، احياء الموتى وغيره" چې د وخت ډاكټران ورته حيران پاتې شو ، هغوى به د نبض په ذريعه د خوراك معلومات كول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ به بغير د نبض نيولو نه ويل چې تا فلانكے شئ خوړلے دے او دا دى په كور كښې ذخيره كړې دى. دغه شان د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په وخت كښې د فصاحت بلاغت چرچه وه په خپله ژبه ئې ډير ناز وو حتى چې غير عربو ته به ئې عجم "گونگيان" ويل. د تقرير او شعر شاعرئ په فن كښې ډير ماهر وو ، شاعرى د هغوى فطرت وو ، غټ خلق خو څه ماشومانُ هم په دى فن كښې يد طولى لرلو ، زنانو به غټو غټو شاعرانو له شكست وركوو ، خنسآء نومى زنانه وه د عُكاظ په بازار كښې به ئې جج مينى او د حَكَم په منصب خلقو له فيصلے كولے ، دى خلقو به قصيدے جوړ ولى او بيت الله شريف ته به ئې زوړندولى او خلقو ته به ئې پرى چيلنج وركوو "السبع المعلقات" هم د دغه قبيلے او كړئ آشعار دى ، الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ له داسې معجزه وركړه چې ټول فصحآء او بلغآء دست بدندان "گوته په خوله" پاتې شو. د دوى ټول فصاحت و بلاغت ، علمُ و ادب ، نظمُ و نثر د قرآن كريم مخے ته هيڅ شئ هم پاتې نه شو ، پرله پسې دوى ته چيلنج وركړے شو چې انسانان پيريان ټول جمع شئ او د قرآن كريم په شان كتاب پيش كړئ ، كه دا نه شئ كولے ؛ نو لس سروتونه پيش كړئ ، كه دا نه شئ كولے ؛ نو يو سورت دى داسې كس

پیش کړي چې په مثل د دې نبي «یعني امي» وي، که داسې نه شئ کولے ؛ نو هر څنګه کس چې وي خو یو سورت دې پیش کړي، او که دا هم نه شئ کولے ؛ نو یوه خبره یوه جمله د قرآن په مثل باندې پیش کړئ. (۱) د دې ټولو مطالبو نه دوی عاجزه شول ، حتی چې یو ځل یو مسلمان سورة الکوثر د کعبې دیوال ته د چیلنج په طور باندې زوړند کړو ، څو ورځې کفارُ دیته کتل خو په چا کښې په ادبي انداز باندې د دې سورت د مقابلے همت نه وو ، یوه ورځ د دوی بابا مشهور شاعر «لبید بن ربیعه عامري المتوفی ٦٦١ میلادي» د طواف دپاره راغے او دا هغه سړے وو چې په فصاحت بلاغت کښې د ده ثاني نه وو د عهدِ جاهلیت ممتاز شاعر او ادیب وو ، د «السبع المعلقات» د بزمِ مشاعرے رکن اعظم وو ، د ده قصیده چې په دغه سبعَ قصائدُ کښې یوه وه او په ۸۸ اشعارُ مشتمله وه کعبې ته زوړنده شوې وه ، د ده په باره کښې دا مشهوره وه چې دا یوه خبره یو ځل وکړي ؛ نو سمدست ئې لیکئ او محفوظوئ ئې ؛ ځکه د ده هره خبره قیمتي وي او دوباره به بیا دا خبره نه کوي. دې لبید بن ربیعه سورة الکوثر ته ډیر ساعت کتل خلق خوشحاله دي چې بابا به نن د دې مثل پیش کوي او مقابله به کښې ، بیا ئې د قلم او دوات مطالبه وکړه ، خلق نور خوشحاله شو چې بس بالفعل به جواب کښې شروع کوي ، خو چونکه بابا لوئ ادیب او صاحب فن وو ، هغه مجبوره شو او د سورت لاندې ئې ولیکل «ما هذا قول البشر» ځکه ډیر لنډ سورت دے او سمندر پکښې جمع شوے دے چې د پیغمبر مقام ، پروګرام او د مقابل انجام پکښې بیان شوے دے ، بیا روسته دے د ۱۳ کسانو سره په وفدِ بنوکلاب کښې په اسلام باندې مشرف شوے دے. ﴿اعجاز التنزیل ص۲۰۳﴾ وائي چې د دینه پس د عربو یو شاعر د طواف دپاره بیت الله ته راغے چې ویکتل ؛ نو د لبید بن ربیعه د جملے لاندې ئې ولیکل «هذا قول البشر» یعني د لبید دا جمله د انسان خبره ده د دې هغه وزن نشته کوم چې د بره سورت وزن دے. دا ټول دلیل د دې خبرې دے چې نبي عَلَیْهِ السَّلَامُ په دعوی د نبوت او په دلیل د نبوت کښې صادق دے او احتمالات عقلیه د دې دپاره مضر نه دي

مولانا رومي رحمة الله علیه فرمائي: شعـــــــــــر

صد هزاران نیزهٔ فرعون را — در شکست آں موسی با یک عصا

د فرعون په لکاوو نیزے شکت خورده شوے د موسی په یوه همسا سره

صد هزاران طب جالینوس بود — پیش عیسی و دمش افسوس بود

د جالینوس په لکاوو طبي نسخے د عیسی عَلَیْهِ السَّلَامُ د دم په مخکښې افسوس وګرځیدے

صد هزاران دفتر اشعار بود — پیش حرف امیش آن عار بود

په لکاوو دفترے د اشعارُ وې خو د نبي اُمي د کلام مخې ته شرمنده شوے

(۱)۔ د دې چیلنجونو په قرآن کښې بالترتیب بیان داسې شوے دے: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ ﴿الإسراء: ۸۸﴾ ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ ﴿هود: ۱۳﴾ ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ۲۳] ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ ﴿یونس: ۳۸﴾ ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾ ﴿الطور: ۳۴﴾

﴿از مثنوی المعنوی﴾

قوله: و ثانیها انه نقل: د صغری د دویم جزء دپاره چې اظهار د معجزے دے شارح رحمة الله علیه دویم قسم دلیل ذکر کوی. حاصل ئې دا دے چې د رسول کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نه د قرآن کریم نه علاوه داسې امور خارقه للعاده صادر شوی دی چې یوه یوه واقعه خو خبر واحد دے خو د هغې قدر مشترک حد د تواتر ته رسیدلے دے مثلاً: د کانړو بوټو رسول عَلَيْهِ السَّلَام ته سلام او خبرې کول، خواله ئې راتلل، لګ خوراک د ډیرو دپاره کافی کیدل، د ګوتے ایخودو سره اوبه جاری کیدل، د ځناورو شکایات او خبرې کول، د دینه علاوه بے شماره امور خارقه للعاده صادریدل. ځنګه چې د علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ دشجاعت واقعات او د حام طائی د سخاوت واقعات اخبار احاد دی خو قدر مشترک ئې حد د تواتر ته رسیدلے دے.

وَقَدْ يَسْتَدِلُّ اَرْبَابُ الْبَصَائِرِ عَلٰى نُبُوَّتِهٖ بِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا مَا تَوَاتَرَ مِنْ اَحْوَالِهٖ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَحَالَ الدَّعْوَةِ وَبَعْدَ تَمَامِهَا وَ اَخْلَاقِهِ الْعَظِيْمَةِ وَ اَحْكَامِهِ الْحِكَمِيَّةِ وَ اِقْدَامُهٗ حَيْثُ تُحْجِمُ الْاَبْطَالُ وَ وُثُوْقُهٗ بِعِصْمَةِ اللهِ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ وَثُبَاتُهٗ عَلٰى حَالِهٖ لَدَى الْاَهْوَالِ بِحَيْثُ لَمْ تَجِدْ اَعْدَاؤُهٗ مَعَ شِدَّةِ عَدَاوَتِهِمْ وَحِرْصِهِمْ عَلَى الطَّعْنِ فِيْهِ مَطْعَنًا وَ لَا اِلَى الْقَدْحِ فِيْهِ سَبِيْلًا، فَاِنَّ الْعَقْلَ يَجْزِمُ بِامْتِنَاعِ اِجْتِمَاعِ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ فِيْ غَيْرِ الْاَنْبِيَآءِ وَ اَنْ يَجْمَعَ اللهُ تَعَالٰى هٰذِهِ الْكَمَالَاتِ فِيْ حَقِّ مَنْ يَعْلَمُ اَنَّهٗ يَفْتَرِيْ عَلَيْهِ ثُمَّ يُمْهِلُهٗ ثَلَاثًا وَّعِشْرِيْنَ سَنَةً ثُمَّ يُظْهِرُ دِيْنَهٗ عَلٰى سَائِرِ الْاَدْيَانِ وَ يَنْصُرُهٗ عَلٰى اَعْدَائِهٖ وَ يُحْيِيْ اٰثَارَهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَثَانِيْهِمَا اَنَّهُ ادَّعٰى ذٰلِكَ الْاَمْرَ الْعَظِيْمَ بَيْنَ اَظْهُرِ قَوْمٍ لَا كِتَابَ لَهُمْ وَلَا حِكْمَةَ مَعَهُمْ وَبَيَّنَ لَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُمُ الْاَحْكَامَ وَالشَّرَائِعَ وَاَتَمَّ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ وَ اَكْمَلَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ فِي الْفَضَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ وَنَوَّرَ الْعَالَمَ بِالْاِيْمَانِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ وَاَظْهَرَ اللهُ دِيْنَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ كَمَا وَعَدَهٗ، وَلَامَعْنٰى لِلنُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ سِوٰى ذٰلِكَ. **ترجمه:** او کله کله دلیل نیسی خاوندان د عقل په نبوت د ده باندی په دوه طریقو سره، اول دلیل هغه څه چې په تواتر سره نقل دی د احوال د نبی عَلَيْهِ السَّلَام نه مخکښې د نبوت نه او په حال د دعوت کښې او پس د پوره کیدلو د دعوت نه، او لوئ اخلاق د ده، او د حکمت نه ډک احکام د ده، او مخکښې کیدل د ده په هغه ځائے کښې چې روسته کیږی غټ غټ پهلوانان، او اعتماد د ده په بچاؤ «حفاظت» د الله تعالی باندی په ټولو احوالو کښې، او ثابت قدم پاتې کیدل د ده په خپل حال باندی په خوا د حوادث کښې، په داسې شان سره چې ندے موندلے دشمنانُ د ده سره د سختی دشمنئ د دوینه د ده سره او د حرص «کوشش» د دوینه په طعن لګولو باندی په ده باندی څه ځائے د طعن، او نه عیب او داغ لګولو ته په ده باندی څه لار، بیشکه عقل یقین کوی په امتناع د اجماع د داسې امورُ په غیر د انبیاء کښې، او «د دې خبرې د امتناع هم یقین کوی» چې جمع کړی الله تعالی داسې کمالات په حق د هغه د چا کښې چې الله تعالی پوهه وی په هغې باندی چې دا به دروغ جوړوی په ده باندی، او بیا ورته مهلت ورکړی دیرش کاله، او بیا غالب کړی دین د ده په ټولو ادیانُ باندی، او امداد ورکړی د ده په خلاف د دشمنانُ باندی، او ژوندئ وساتی نخے د ده پس د مرګ د ده نه تر قیامته پورې. او دویم د دغه دلیلینُ نه دا دے چې ده دعوی د دې غټ کار «منصب» وکړه په مینځ د داسې قوم کښې چې نه وو څه کتاب د دوی سره او نه څه حکمت او پوهه وه د دوی سره، او بیان ئې کړو دوی ته کتاب او حکمت، او وښودل ورته احکام او شرائع، او پوره ئې کړه معزز اخلاق، او کامل ئې کړه ډیر خلق په فضائل علمیه عملیه باندی، او رڼا ئې کړو عالَم لره په ایمان او نیک عمل سره، او غالب کړو الله تعالی دین د ده په ټولو ادیان باندی لکه چې ځنګه ئې وعده کړی وه د ده سره، او نشته دے معنی د نبوت او رسالة علاوه ددینه.

تَشْرِیْح: قوله: و قد یستدل: شارح رحمة الله علیه په دویمه طریقه سره دلیل ذکر کوی، د دی او د اول دلیل بعض فرق نه کوی صرف د الفاظ او تعبیراتُ فرق دے، بعض وائی دغه اول دلیل په اعتبار د اکمال نفس النبی سره دے او دا دلیل په اعتبار د تکمیل الغیر سره دے یعنی رسول عَلَيْهِ السَّلَام پخپله

هم کامل دے او مکمّل د غیر هم دے ، او دا دواړه دلائل د نبوت ځکه دي چې په یو کس کښې دومره کمالات جمع کیدل او د هغې اضداد په ده کښې د یو مینټ دپاره هم نه واقع کیدل د امور خارقه للعاده نه دي. دغه شان په یو کس کښې دا ملکه پیدا کیدل چې په لګه موده کښې یو جاهل بدکرداره قوم لره په علم او عمل کښې کمال ته رسول او د هغوی په وجه د پوره عالَم تقدیر بدلول او معززین د امت کرځول دا هم امر خارقه للعاده دے چې ټول عالَم د هغې د مثل پیش کولو نه عاجز دي.

قوله: و اخلاقه العظیمة: د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ اخلاق په عظمت باندې موصوف دي ، او دا اعلی مرتبه د حسن اخلاق ده ؛ ځکه چې یو «خُلقِ کَرِیم» دي یعنی هغه اخلاق چې په مهربانۍ او فیاضۍ باندې بنا وي. دویم «خُلقِ اَحسَن» دي یعنی ډیر خه اخلاق ، او دریم «خُلقِ عَظِیم» دي یعنی د خه اخلاقُ اعلی مرتبه. بعض وائي چې «خُلقِ کَرِیم» دیته وائي چې څوک درسره بد وکړي ؛ نو کله ئې معاف کړې او کله ترینه بدله واخلې او د دې اخلاق غلبه په موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ وه ، او «خُلقِ اَحسَن» دیته وائي چې څوک درسره بد وکړي ؛ نو ته ئې معاف کړے او بدله نه اخلې د دې اخلاق غلبه په عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ وه ، او «خُلقِ عَظِیم» دیته وائي چې څوک در سره بد وکړي ؛ نو معاف ئې کړے او د معافۍ نه پس ورسره احسان هم وکړي ، د دې اخلاق غلبه په نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ وه لکه څنګه چې الله تعالی ویلي دي: {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ} ﴿القلم: ٤﴾ او دا اخلاق قرآن ذکر کړي دي فرمائي: {وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} ﴿آل عمران: ١٣٤﴾

قوله: و اقدامه حیث تحجم: یو طرف ته که د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د رحم ، نرمۍ او شفقت بے شماره واقعات دي خو بل طرف ته ئې د بهادرۍ او ځوان مردۍ او داسې مواقعُ ته مخکښې کیدل چې پهلوانان پکښې روسته پاتې شوي دي یوه منلے شوے حقیقت دے. بلکه د عربو مشهور پهلوان «رُکَانَة بن عَبدِ یَزِیدَ» د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په مخکښې هیڅ شئ نه وو حالانکه دا هغه پهلوان وو چې د دوه سوه کسانو مقابله به ئې په یو ځل کوله ، وائي چې دا به د اوښ په سرمن باندې ودریدلو او خلقو ته به ئې او ویل: دا سرمن ځما د ښپو نه راکاږۍ ، خلقو به زور کړو ټوله سرمن به تسمه تسمه شوه او د ده د ښپو ځائے به صرف روغ پاتې شو چا به ونه خوزوو ، رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ور سره یو ورځ مقابله وکړه چې رکانه ئې ناکام کړو. (۱)

(۱).. په روایات کښې راغي چې رکانه پهلوان د مدینې منورے په اطراف کښې په یوه کوهستاني علاقه کښې او سیدلو او ځانله ئې یوه ممنوع علاقه محصوره کړې وه چې خپلے بیزے او اوښان ئې پکښې ساتل ، نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ یو ځل د غرۍ په تیم کښې او وتلو او دغه ممنوع علاقے ته داخل شو د رکانه ورسره ملاقات وشو د تعارف نه پس نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ده ته دعوت د ایمان ورکړو ، ده جواب ورکړو چې څه خبر شوے بم چې ته زمونږه د معبودانُ لات او عزی توهین او تحقیر کوې او د خپل یو خدائے لوئي بیانوې ، که ځما ستا سره د خپلولۍ تعلق نه وو ؛ نو وژلے ی ، اوس که نه به حقه ئې ؛ نو راشه ځما سره پهلواني «پرزول/کشتي» وکړه څه به د لات عزی نه امداد طلب کړم او ته د خپل إله نه امداد طلب کړه ، نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ویل: صحیح ده خو د مغلوب کیدلو به څه تاوان مقرر کړو ، رکانه او ویل صحیح ده که څه مغلوب شوم ؛ نو «د بعض روایات مطابق» څه به دیرش بیزے درکوم او په دغه وخت کښې د ده سره درې سوه بیزے وې ، کله چې مقابله شروع شوه نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ رکانه لره په زمکه راواچوو او ملا ئې ورلره د زمکے سره جوخته کړه او په سینه ورته کیناستو ، رکانه ډیر زیات شرمنده شو چې تر اوسه پورې خو ځما ملا چا په زمکه پورې نده جوخته کړې دا څه وشو ، دوباره ئې مطالبه وکړه او وې ویل: کیدے شي ځما نه ځما خدایان لات او عزی خپه وي بیا مقابله کوو او دیرش بیزے ئې نورې مقرر کړې ، په دویم ځل بیا مغلوب شو. په دغه شرط ئې د دریم ځل بیا مطالبه وکړه خو مغلوب شو ، یو طرف ته کیناستو او سخت شرمنده او خپه شو چې د عربو سرو او خزو دپاره د پیغور سبب شوم او بل طرفته مې تاوان هم وشو ۹۰ بیزے رانه لاړې ، نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بیا دعوت ورکړو ، ده ورته او ویل: هله به دې خبره او منم چې دا مخامخ ونه چې د کیکر یا بل څه ونه وه خپلے مخې ته راولے نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ونې ته خطاب وکړو چې «أَقْبِلِي بِإِذْنِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ» ونه مخامخ راغله ، رُکانه او ویل: «مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ سِحْرًا أَعْظَمَ مِنْ هٰذَا» ویل ئې څه واپس ئې کړه ،

قوله: فان العقل یجزم: یعني دا تولے خبري دلائل د دی چې دا حق پیغمبر دے؛ ځکه که چرته دے دروغجن وو؛ نو الله تعالی به دا قسمه اوصاف نه ورکولے، او نه به ئې ورلره ۲۳ کاله مهلت ورکولے او نه به ئې ورلره دین او شریعت په تولو ادیانُ غالب کولے.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ خَتْمِ النُّبُوَّةِ

وَاِذَا ثَبَتَتْ نُبُوَّتُهٗ وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهٗ وَ كَلَامُ اللهِ الْمُنَزَّلِ عَلَيْهِ عَلٰى اَنَّهٗ خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ وَ اِنَّهٗ مَبْعُوْثٌ اِلٰى كَافَّةِ النَّاسِ بَلْ اِلَى الْجِنِّ وَالْاِنْسِ ثَبَتَ اَنَّهٗ اٰخِرُ الْاَنْبِيَاءِ، وَاَنَّ نُبُوَّتَهٗ لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النَّصَارٰى. فَاِنْ قِيْلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ نُزُوْلُ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَهٗ؟ قُلْنَا نَعَمْ لٰكِنَّهٗ يُتَابِعُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاَنَّ شَرِيْعَتَهٗ قَدْ نُسِخَتْ فَلَا يَكُوْنُ اِلَيْهِ وَحْيٌ وَنَصْبُ الْاَحْكَامِ بَلْ يَكُوْنُ خَلِيْفَةَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ثُمَّ الْاَصَحُّ اَنَّهٗ يُصَلِّيْ بِالنَّاسِ وَيَؤُمُّهُمْ وَيَقْتَدِيْ بِهِ الْمَهْدِيُّ لِاَنَّهٗ اَفْضَلُ فَاِمَامَتُهٗ اَوْلٰى. **ترجمه:** او کله چې ثابت شو نبوت د ده او بیشکه ښکیله دلالت کړے دے کلام د ده او کلام د الله تعالی چې نازل شوے دے په ده باندی پدی خبره چې دا خاتم النبیین دے، او دا چې دے لیګلے شوے دے تولو خلقو ته بلکه پیریانو او انسانانو ته پس ثابت شوه دا چې دا آخری د انبیاء دے، او دا چې د ده نبوت نُدے خاص تر عربو پوری لکه چې ګمان کړے دے بعض نصرانیانو. پس که او ویلے شي په اعتراض کښې چې بیشکه راغلے دے په حدیث کښې نزول د عیسی علیه السلام پس د ده نه؟ مونږه وایو په جواب کښې آو! لیکن هغه به تابعداری کوی د محمد علیه السلام؛ ځکه چې شریعت د هغه منسوخ شوے دے، پس نه به وی ده ته وحی جدیده، او نه به مقرر کول د احکامُ وی بلکه وی به دے خلیفه د رسول علیه السلام، بیا ډیره صحیح دا ده چې دے به مونځ کوی خلقو لره او امامت به کوی او اقتدا به کوی په ده پسی امام مهدی؛ ځکه چې دے افضل دے پس امامت د ده اولی دے.

تَشْرِيْح: قوله: و اذا ثبت: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره د متن د دویم جزء تشریح چې «و اخرهم محمد» او بیان د «مسئلة ختم النبوة» دے، په عقائد اسلامیه کښې مسئله د ختم نبوت د ډیر اهمیت حامله مسئله ده، د مسلمانانو د عقیدے موافق د ختم نبوت مقصد دا دے چې نبي علیه السلام د الله تعالی آخری پیغمبر او رسول دے پدی شان چې الله تعالی ده لره رسول او نبي مبعوث کړو او د نبوت سلسله ئې په ده باندی سر ته ورسوله، د رسول علیه السلام نه به روسته بل نبي او رسول نه مبعوث کیږی.، ثبوت د دی مسئلے په صریح نص د قرآن کریم، او سنت رسول علیه السلام سره او اجماع د امت سره دے، لهذا د رسول علیه السلام د بعثت نه روسته که چا د نبوت یا د رسالت دعوی اوکړه برابره ده که تاویلا وی یا بلا تاویله وی هغه بالاتفاق کافر، کاذب، مرتد او خارج عن الاسلام دے. او کوم

رسول علیه السلام حکم اوکړو «ارْجِعِيْ بِاِذْنِ اللهِ تَعَالٰى» رسول الله ورته او ویل: «اسلم» ده ورته او ویل: نه ترډی چې نیمی ونے ته حکم اوکړے چې تاله مخامخ راشی او نیمه په خپل ځائے پاتی شی. رسول علیه السلام نیمه ونه را اوبلله هغه راغله، خو رکانه هغه خبره اوکړه چې «مَا رَاَيْتُ كَالْيَوْمِ سِحْرًا اَعْظَمَ مِنْ هٰذَا» نبي علیه السلام بیا دعوت د اسلام ورکړو خو رکانه دیته جوړ نه شو د افسوس په طور ئې او ویل: چې مال رانه هم لاړو او شرمنده هم شوم، رسول علیه السلام ورته جواب ورکړو چې ستا بیزے دی هم تاته پاتی وی او را روان شو ترینه، دلته ابوبکر رضی الله عنه او عمر رضی الله عنه د نبي علیه السلام د کتلو دپاره را وتل رو چې رسول علیه السلام ته خوک تکلیف ونه رسوی. دوی چې په واپسۍ کښې رسول علیه السلام ولیدلو؛ نو ورته ئې او ویل: اے د الله رسوله ته ولې یواځې را وتلے ئې دی طرف ته خو رکانه پهلوان وسړی هسی نه چې په تکلیف دی کړی، نبي علیه السلام ورته توله قصه واورله دوی خوشحاله شو. ﴿الجامع الصحیح للسنن والمسانید: ۱۵/ ۲۱۲﴾ عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ رضی الله عنهما.

کس چې د دغه مدعی د نبوت په حق کښې عقیده د حقیت لري یا د ده په کفر او ارتداد کښې شک کوي، یا ئې مؤمن، مجتهد او مجدد گڼري یا ئې تعبیداري کوي دغه کس هم کافر، مرتد او جهنمي دے. د قرآن کریم د ۱۰۰ نه زیات آیاتونه داسې دي چې صراحتًا یا اشارةً، کنایةً د عقیده ختم نبوت تائید او تصدیق کوي، د الله تعالی صریح وینا ده: {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِنْ رَّسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ} ﴿الأحزاب: ۴۰﴾ **ترجمه:** ندے محمد پلار د یو کس د سړو ستاسو نه، لیکن رسول د الله تعالی دے او «سلسله د نبوت لره» ختمونکے د انبیاء دے.

پدی آیت کریمه کښې الله تعالی نبی علیه السلام ته د خاتم النبیین لقب ورکړو او اعلان ئې اوکړو چې هم دے آخری نبي دے تر قیامته به نه څوک په منصب د نبوت او نه په منصب د رسالت باندې فائز کیږي.

او نبي کریم صلی الله علیه وسلم په خپل اقوالِ مبارکه کښې هم د خام النبیین هم دغه مفهوم بیان کړے دے. د حضرت انس رضی الله عنه نه مرفوع روایت امام ترمذی نقل کړے دے: **إِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنُّبُوَّةَ قَدْ انْقَطَعَتْ فَلَا رَسُولَ بَعْدِي وَلَا نَبِيَّ.** ﴿سنن الترمذی: ۴/ ۵۳۳﴾ د حدیث مفهوم صریح دے پدی دعوی چې نبي علیه السلام آخری نبي دے. لهذا د نبي علیه السلام نه بعد که هر څوک د نبوت دعوی اوکړی هغه به دروغجن، ملعون او د ابلیس د گنده عزائمُ ترجمان وی، او په هر مسلمان به د ده قتل حلال وی. بلکه رسول علیه السلام دی مسئلے له دومره اهمیت ورکړے دے چې د مدعینُ د نبوت صرف نشاندیهی نه بلکه د دوی تعداد ئې خودلے دے، امام ترمذی رحمة الله علیه په روایت د حضرت ثوبان رضی الله عنه اورد حدیث نقل کړے دے د هغی په آخر کښې دي: **إنه سیکونُ فی أُمّتی کذّابون ثلاثونَ، کلُّهُمْ یزعُم أنه نبیٌّ، وأنا خاتَمُ النبیین لا نَبیَّ بعدی** ﴿سنن ابی داود: ۶/ ۳۰۶﴾ د ختم نبوت عقیده داسې **متفق علیها** او بے غباره عقیده چې د نبي علیه السلام په دور کښې مسیلمه د نبوت دعوی اوکړه با وجود د دې چې د نبي علیه السلام نبوت ئې تسلیم کړے وو خو بیا هم نبي علیه السلام د هغې په کذب کښې معمولی د تأمل او سوچ مظاهره نده کړې، او نه صحابه کرامُ څه سُستي کړې ده بلکه د ابوبکر رضی الله عنه په دور خلافت کښې ئې دغه کافر جهنم ته ورسولو او روسته خلقو ته ئې پل کیخودلو چې د مدعی د نبوت انجام هم دغه دے.

د دې سره د مسلمانانو به دا عقیده هم وی چې د نبي علیه السلام بعثت عام دے په مخ د زمکے چې څومره انسانان دي هر قوم او هرے طبقے د انسانیت ته بلکه د انسانیت نه اخوا طبقے د جناتُ ته هم دغه نبي مبعوث دے او د ده شریعت چې کامل او مکمل شریعت دے ټول ادیان او مذاهب منسوخ کړي دي. لهذا د نصرانیانُ دا عقیده چې نبي علیه السلام صرف عربو ته مبعوث شوے دے باطل او منکرت عقیده ده.

قوله: فان قیل قد ورد: حاصل داعتراض دا دے چې تا دعوی د ختم نبوت اوکړه حلانکه په صحیح احادیثُ سره نزول دعیسی علیه السلام ثابت دے او دا هم چې د هغه نبوت به برقرار وی؛ نو نبي علیه السلام څنگه خاتم النبیین شو؟

قوله: قلنا نعم لکنه: جواب دا دے چې د نزول د عیسی علیه السلام د ختم نبوت سره هیڅ قسم تعارض او منافات نشته؛ ځکه چې د ختم نبوت مقصد دا دے چې د نبي علیه السلام نه به روسته بل نبي نه پیدا کیږي چې هغی ته نوے شریعت ورکړے شی او شریعت محمدی منسوخ شی، باقی شو عیسی علیه السلام نو د هغی پیدایش خو مخکښې شوے دے او هم د هغه وخت نه نبي دے او نبوت ئې

سلب شوے ندے، او کله ئی چې نزول وشی؛ نو مستقل شریعت به د هغی نه وی بلکه د شریعت محمدی تابع به وی او هم پدی به فیصلے کوی.

قوله: ثم الاصح: پدی عبارت شارح رحمة الله علیه یو مسئلے اختلافیه ته اشاره کوی چې د امامت د مهدی او عیسی علیه السلام سره ئی تعلقه ده، دلته شارح رحمة الله علیه دعوی اوکړه چې اصح دا ده چې امامت به عیسی علیه السلام کوی، عقلی دلیل ئی دا دے چې عیسی علیه السلام افضل دے؛ ځکه چې نبی دے او امامت د افضل حق دے، او نقلی دلیل د دی دپاره روایت د مسلم شریف دے: **فَبَيْنَمَا هُمْ يُعِدُّونَ لِلْقِتَالِ، يُسَوُّونَ الصُّفُوفَ، إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، فَأَمَّهُمْ** ﴿صحیح مسلم: ۸/ ۱۷۵﴾، د جمهورُ رائی دا ده چې امامت به امام مهدی کوی، دلیل د دوی دپاره عام روایات دی چې په هغی کښې د مهدی د امامت تذکره ده او د دی سره د عیسی علیه السلام انکار د امامت نه ذکر دے اعزاز د دی امت دپاره لکه په دغه مسلم شریف کښې بل روایت دے: **فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، فَيَقُولُ أَمِيرُهُمْ: تَعَالَ صَلِّ لَنَا، فَيَقُولُ: لَا، إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ أُمَرَاءُ تَكْرِمَةَ اللهِ هٰذِهِ الْأُمَّةَ.** ﴿صحیح مسلم: ۱/ ۹۵﴾ قول فیصل دا دے چې د یو مونځ امامت به عیسی علیه السلام اوکړی، او بیا د باقی مونځونو امامت به امام مهدی کوی اعزازًا و تکریمًا لهذه الامة. ځکه پدی باره کښې روایات حد د تواتر ته رسیدلی دی چې امامت به امام مهدی کوی، او د شارح رحمة الله علیه دعوی د «الاصح» صحیح نده، ده چې کوم عقلی دلیل ذکر کړے دے دغه هم کمزورے دے؛ ځکه چې دا مسئله د سمعیاتُ ده پدیکښې دلیل نقلی چلیږی او مونږه مخکښې واضح کړه چې د امامت د امام مهدی دلائل حد تواتر ته رسیدلی دی. والله اعلم.

بَيَانُ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ

﴿وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ﴾ عَلَىٰ مَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ: مِائَةُ أَلْفٍ وَ أَرْبَعٌ وَّعِشْرُوْنَ أَلْفًا. وَفِيْ رِوَايَةٍ مِائَتَا أَلْفٍ وَ أَرْبَعٌ وَّعِشْرُوْنَ أَلْفًا. ﴿وَ الْأَوْلٰى أَنْ لَا يُقْتَصَرَ عَلٰى عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالٰى: مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ. وَلَا يُؤْمَنُ فِيْ ذِكْرِ الْعَدَدِ أَنْ يَّدْخُلَ فِيْهِمْ مَنْ لَّيْسَ مِنْهُمْ﴾ إِنْ ذُكِرَ عَدَدٌ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِهِمْ ﴿أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيْهِمْ﴾ إِنْ ذُكِرَ أَقَلُّ مِنْ عَدَدِهِمْ. يَعْنِيْ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلٰى تَقْدِيْرِ اشْتِمَالِهِ عَلٰى جَمِيْعِ الشَّرَائِطِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ أُصُوْلِ الْفِقْهِ لَا يُفِيْدُ إِلَّا الظَّنَّ وَلَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِيْ بَابِ الْاِعْتِقَادِيَّاتِ خُصُوْصًا إِذَا اشْتَمَلَ عَلٰى اخْتِلَافِ رِوَايَةٍ وَكَانَ الْقَوْلُ بِمُوْجَبِهٖ مِمَّا يُفْضِيْ إِلٰى مُخَالَفَةِ ظَاهِرِ الْكِتَابِ وَ هُوَ أَنَّ بَعْضَ الْأَنْبِيَاءِ لَمْ يُذْكَرْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَ يَحْتَمِلُ مُخَالَفَةَ الْوَاقِعِ وَ هُوَ عَدُّ النَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ أَوْ غَيْرِ النَّبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلٰى أَنَّ اسْمَ الْعَدَدِ خَاصٌّ فِيْ مَدْلُوْلِهٖ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ. **ترجمه:** او نقل شوے دے بیان د شمیره د انبیاء په بعض احادیث کښې، لکه چې مروی دی چې د نبی علیه السلام نه تپوس وشو د تعداد د انبیاء، پس ده او ویل: چې یو لاک خلیریش زره دی، او په یو روایت کښې چې دوه لکه خلیریش زره دی، او اولی دا ده چې اقتصار ونکړے شی د یو عدد په بیان کښې؛ ځکه چې

ویلی دی الله تعالی: ځینې د دوینه مونږه بیان کړی دی تاته او ځینې د دوینه مونږه ندی بیان کړی تاته. او امن نه شی راتلے په ذکر کولو د عدد د دوی کښې د دی خبری نه چې داخل شی په دوی کښې داسې څوک چې نه وی د دوینه. که چرته ذکر کړے شی عدد زیات د عدد د دوینه، او یا او وبستلے شی د دوینه هغه څوک چې وی د دوینه که ذکر کړے شی عدد چې کم وی د عدد د دوینه، یعنی بالفرض و التقدیر که خبر واحد په ټول هغه شرائط چې په اصول فقه کښې ذکر دی مشتمل وی، نه فائده کوی مګر ظن لره، او هیڅ اعتبار نشته ظن لره په باب د اعتقادیات کښې، خاص طور چې کله مشتمل وی دا په اختلاف د روایت باندی، او وی وینا په موجب د دی باندی داسې چې مفضی کیږی مخالفت ته د ظاهر د کتاب الله نه، او هغه دا چې بعض انبیآء کرام ندی بیان شوی نبیﷺ ته، او احتمال د مخالفت د واقع هم لری او هغه دا چې شمیرل د نبی دی د غیر انبیآء نه یا شمیرل د غیر نبی دی د انبیآء نه بنا پدی چې اسم عدد داسې اسم دے چې خاص دے په خپل مدلول پوری احتمال د زیادت او نقصان نه لری.

تَشْرِیْحْ: ربط: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره شپږمه خبره ذکر کوی د مسئلة الرسالة مطابق چې تعداد د انبیآء دے. حاصل ئی دا دے چې د انبیآء خاص متعین تعداد صرف یو الله تعالی ته معلوم دے، او رسولﷺ ته د دی بیان ندے شوے، اوس که خاص متعین تعداد مونږه مقرر کړو؛ نو کیدے شی دغه تعداد په نفس الامر کښې کم یا زیات وی، په دواړو صورتونو کښې به نقصان دا وشی چې یا به بعض پیغمبران د انبیآء د فهرست نه خارج شی، او یا به بعض داسې څوک چې نبی نه وی او د انبیآء په فهرست کښې داخل شی. اوس یو نبی د انبیآء نه وبستل یا په انبیآء کښې غیر نبی داخلول دواړه خبری د خطری دی.

قوله: یعنی ان خبر الواحد: غرض د شارح رحمة الله علیه د متن وضاحت کوی په عمده او اصولی طریقے سره. حاصل ئی دا دے چې دا مسئله د عقائدُ سره تعلق ساتی بل طرف ته تعداد د انبیآء په خبر واحد سره بیان شوے دے، او په خبر واحد کښې چې د صحت ټول شرائط موجود شی کوم چې په اصول فقه کښې بیان شوی دی (۱)؛ نو بیا هم افاده د یقین نه کوی بلکه افاده د ظن کوی او په باب د اعتقادیات کښې ظنیات نه چلیږی؛ ځکه عقیده وائی مضبوطے خبری ته لهذا د دی د اثبات دپاره به هم مضبوط او قوی دلیل پکار وی. لهذا د جمهورُ فقهآء په نیز باندی هغه خبر واحد چې په شرائط پوره وی په فروعی مسائلُ کښې حجت دے خو په باب د عقائدُ کښې حجت نه شی جوړیدلے البته روافض دی لره په باب د عقائدُ کښې هم حجت منی.

دویم دا چې تعداد د انبیآء په کوم خبر واحد سره ثابت دے هغه ځانله د اختلاف د روایت ښکار دے، په یو روایت کښې دغه تعداد ۱۲٤۰۰۰ دے، او په بل روایت کښې ۲۲٤۰۰۰ ذکر دے. د ابوذر رضی الله عنه روایت دے اورد حدیث دے د نبیﷺ نه ده تپوس کړے دے: **يَا رَسُولَ الله، كَمْ وَفَاءُ عِدَّةِ الْأَنْبِيَاءُ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفٍ، وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا.** ﴿الجامع الصحيح للسنن والمسانيد: ١/ ٣٩٦﴾ او روایة د «مِئَتَا أَلْفٍ» هم شته، او په روایت د امام مسند احمد رحمة الله علیه او مستدرک کښې د انبیآء تعداد ۱۰۰۰ یا څه دپاره زر ذکر دے: **قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: إِنِّي خَاتَمُ أَلْفِ نَبِيٍّ، أَوْ أَكْثَرَ.** ﴿مسند احمد: ٤/ ٢٣٥٤﴾ او په

---

(۱).. شروط الاخذ بخبر الواحد عند سادات الحنفية ما يلي: ﴿۱﴾.. ان لا يكون الخبر فيما تعم به البلوى. و لذلك ردوا حديث نقض الوضوء من مس الذكر لانه مما تعم به البلوى. ﴿۲﴾.. ان لا يعمل الراوى بخلاف ما رواه؛ لان مخالفة عمل الراوى ليس الا لأنه عثر على دليل قاطع ناسخ لما رواه، او علم بوجود علة تمنع العمل به. و لذلك رد الاحناف حديث الغسل سبعا من ولوغ الكلب فقد رواه ابو هريرة رضی الله عنه و خالف عنه وقال يغسل من ولوغه ثلث مرات. ﴿۳﴾.. أن يوافق القياس فيما اذا كان راويه غير معروف فى الفقه و الاجتهاد او كان مجهولا ويعنون بالمجهول من لم تطل صحبته لرسول ﷺ و لذلك رد الاحناف «حديث المصراة» لان الخراج بالضمان. والله اعلم.

مسند د ابو يعلی رحمه‌الله کښې دغه تعداد اته لکه بيان شوے دے: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَعَثَ اللهُ ثَمَانِيَةَ آلَافِ نَبِيٍّ: أَرْبَعَةَ آلَافٍ إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَأَرْبَعَةَ آلَافٍ إِلَى سَائِرِ النَّاسِ ﴿مسند أبي يعلى الموصلي: ٧/ ١٥٩﴾ او دا ټول روايات کمزوري دي.

دريم دا چې تعين د تعداد د واقع او خارج نه هم خلاف ده؛ ځکه چې که په متعين تعداد يقين اوکړے شي او په نفس الامر کښې دغه تعداد کم وي؛ نو بعض هغه انسانان چې په نفس الامر کښې انبياء دي غير انبياء به شي، او که دغه تعداد په نفس الامر کښې زيات وي؛ نو بعض غير انبياء به د انبياء نه شمار شي و هذا باطل.

څلورم دا چې يقين کول په يو متعين تعداد باندې د ظاهر د کتاب الله نه هم خلاف دي؛ ځکه کتاب الله خو وائي: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ} ﴿غافر: ٧٨﴾ او خبر واحد چې د ظاهر د کتاب الله نه خلاف وي؛ نو هغه قابل عمل نه دے، او نه به د صحت د حديث د پاره تاويل په ظاهر د کتاب الله کښې کولے شي لکه د بعض جُهَّالُ دا عادت دے.

حقه خبره دا ده چې په يو متعين تعداد يقين ونکړے شي؛ ځکه چې په قرآن کښې صرف د ٢٥ انبياء نمونه ذکر دي چې ١٨ په سورة انعام کښې په يو ځل ذکر دي او هغه دا دي: **ابراهيم، اسحاق، يعقوب، نوح، داؤد، سليمان، ايوب، يوسف، موسى، هارون، زكريا، يحيى، عيسى، الياس، اسماعيل، يسع، يونس، لوط. صلوة الله عليهم اجمعين** (١) او بقيه انبياء ٧ انبياء په مختلف سورتونو کښې ذکر دي چې هغه: **آدم، هود، صالح، شعيب، ادريس، ذو الكفل او محمد صلوة الله عليهم اجمعين** دي.

بيا پدې ٢٥ انبياء کرام کښې څلور عرب دي څنګه چې په مرفوع روايت د ابوذر رضي الله عنه کښې دي حديث صحيح د ابن حبان نقل کړے دے: «منهم أربعةٌ من العَرَبِ هُوْدٌ و صَالِحٌ و شُعَيْبٌ و نَبِيُّکَ يا أَبَاذَرّ» باقي غير عرب دي.

او بعض انبياء کرام هغه دي چې په قرآن کريم کښې ندي ذکر شوي البته په سنت مطهره کښې د هغوی اسماء شته لکه: شيث عَلَيْهِ السَّلَامُ، يوشع بن نون عَلَيْهِ السَّلَامُ و غيره شو. او څلور کسان داسې دي چې په قرآن کريم کښې ئې نمونه ذکر دي خو د هغوی په نبوت کښې د علماء اختلاف دے. هغه دا دي: «**خضر، لقمان، ذوالقرنين، تبع**» خو راجح دا ده چې ذوالقرنين او تُبَّع پيغمبران ندي؛ ځکه په مستدرک د حاکم کښې روايت دے رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: «**ما أدرى أتبعٌ نبيًّا أم لا، و ما أدرى أذالقرنين نبيًّا أم لا**» او دغه شان لقمان عَلَيْهِ السَّلَامُ هم نبي ندے لکه صاحب د أمالي وائي شعـــر:

وَ ذُو الْقَرْنَيْنِ لَمْ يُعْرَفْ نَبِيًّا ... كَذَا لُقْمَانُ فَاحْذَرْ عَنْ جِدَالِ

او هر چې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ دے نو دے پيغمبر دے؛ ځکه چې الله تعالى د ده په باره کښې فرمائی: {فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا} ﴿الكهف: ٦٥﴾ مراد د «رَحْمَةً، عِلْمًا» نه نبوت دے. او په آخر د قصه کښې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: {وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي} ﴿الكهف: ٨٢﴾ يعني دا کارونه ما د ځان نه ندي کړي بلکه دا ټول ما د وحي په ذريعه اوکړه. **والله اعلم و علمه اتم.**

(١)... {وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (٨٣) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٤) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ (٨٥) وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ} [الأنعام: ٨٣ - ٨٦]

عَمَلُ الْاَنْبِيَاءِ

﴿وَكُلُّهُمْ كَانُوْا مُخْبِرِيْنَ مُبَلِّغِيْنَ عَنِ اللهِ تَعَالىٰ﴾ لِاَنَّ هٰذَا مَعْنَى النُّبُوَّةِ وَ الرِّسَالَةِ ﴿صَادِقِيْنَ نَاصِحِيْنَ﴾ لِلْخَلْقِ لِئَلَّا تَبْطُلَ فَائِدَةُ الْبِعْثَةِ وَ الرِّسَالَةِ ، وَفِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلىٰ اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكَذِبِ خُصُوْصًا فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِاَمْرِ الشَّرَائِعِ وَتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ و اِرْشَادِ الْاُمَّةِ ، اَمَّا عَمَدًا فَبِالْاِجْمَاعِ وَ اَمَّا سَهْوًا فَعِنْدَ الْاَكْثَرِيْنَ ، وَ فِيْ عِصْمَتِهِمْ عَنْ سَائِرِ الذُّنُوْبِ تَفْصِيْلٌ ، وَ هُوَ اَنَّهُمْ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَ بَعْدَهُ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا عَنْ تَعَمُّدِ الْكَبَائِرِ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِّلْحَشْوِيَّةِ ، وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّ اِمْتِنَاعَهُ بِدَلِيْلِ السَّمْعِ اَوِ الْعَقْلِ ، اَمَّا سَهْوًا فَجَوَّزَهُ الْاَكْثَرُوْنَ. اَمَّا الصَّغَائِرُ فَيَجُوْزُ عَمَدًا عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِّلْجُبَّائِيِّ وَاَتْبَاعِهِ وَيَجُوْزُ سَهْوًا بِالْاِتِّفَاقِ اِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَى الْخِسَّةِ كَسَرِقَةِ لُقْمَةٍ وَ التَّطْفِيْفِ بِحَبَّةٍ ، لٰكِنَّ الْمُحَقِّقِيْنَ اشْتَرَطُوْا اَنْ يُّنَبَّهُوْا عَلَيْهِ فَيَنْتَهُوْا عَنْهُ هٰذَا كُلُّه بَعْدَ الْوَحْيِ ، وَ اَمَّا قَبْلَهُ فَلَا دَلِيْلَ عَلىٰ اِمْتِنَاعِ صُدُوْرِ الْكَبِيْرَةِ ، وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِلىٰ امْتِنَاعِهَا لِاَنَّهَا تُوْجِبُ النَّفْرَةَ الْمَانِعَةَ عَنِ اتِّبَاعِهِمْ فَتَفُوْتُ مَصْلَحَةُ الْبِعْثَةِ. وَ الْحَقُّ مَنْعُ مَا يُوْجِبُ النَّفْرَةَ كَعُهْرِ الْاُمَّهَاتِ وَ الْفُجُوْرُ وَ الصَّغَائِرُ الدَّالَّةُ عَلَى الْخِسَّةِ ، وَمَنَعَتِ الشِّيْعَةُ صُدُوْرَ الصَّغِيْرَةِ وَ الْكَبِيْرَةِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَ بَعْدَهُ لٰكِنَّهُمْ جَوَّزُوْا اِظْهَارَ الْكُفْرِ تَقِيَّةً. اِذَا تَقَرَّرَ هٰذَا فَمَا نُقِلَ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِمَّا يُشْعِرُ بِكِذْبٍ اَوْ مَعْصِيَةٍ فَمَا كَانَ مَنْقُوْلًا بِطَرِيْقِ الْاٰحَادِ فَمَرْدُوْدٌ وَمَا كَانَ بِطَرِيْقِ التَّوَاتُرِ فَمَصْرُوْفٌ عَنْ ظَاهِرِهِ اِنْ اَمْكَنَ وَ اِلَّا فَمَحْمُوْلٌ عَلىٰ تَرْكِ الْاَوْلىٰ اَوْكَوْنِهٖ قَبْلَ الْبِعْثَةِ وَتَفْصِيْلُ ذٰلِكَ فِي الْكُتُبِ الْمَبْسُوْطَةِ. ترجمه: او ټول انبيآء كرام وو خبر وركونكي او روسونكي د الله تعالى د طرف نه ؛ ځكه چې دا معنى د رسالت او نبوت ده. رشتوني او خير خواهي كونكي د مخلوق وو ؛ د دې دپاره چې باطله نه شي فائده د بعثت او رسالت ، او په دېكښې اشاره ده دېته چې انبيآء كرامٌ معصوم دي د دروغو نه خاص طور په هغه څه كښې چې متعلق وي د احكام شرعيه او د تبليغ د احكام او د خودنې د امت سره. هر چې دي قصدًا ؛ نو په اجماع د امت سره دوي معصوم دي ، او هر چې سهوًا دي ؛ نو په نيز د اكثرٌ باندي معصوم دي ، او په معصوم كيدلو د دوي كښې د عامُ گناهونو نه تفصيل دے. او هغه دا چې دوي معصوم دي د كفر نه مخكښې د وحي نه او پس د وحي نه په اجماع سره ، او دغه شان د قصدًا ارتكاب د كبائرُ نه هم په نيز د جمهورُ باندي معصوم دي خلاف ثابت دے حشويه ډلې لره ، البته اختلاف صرف پدېكښې دے چې امتناع د دې په دليل سمعي ، نقلي سره ده او كه په عقل سره ده. او هر چې سهوًا ارتكاب د كبائرُ دے ؛ نو جائز ، ممكن كړي دي دے لره اكثرٌ. هر چې ارتكاب د صغائرُ دے ؛ نو ممكن دے قصدًا په نيز د جمهورُ باندي خلاف ثابت دے جُبائي او متبعينُ د ده لره ، البته هغه چې دلالت كوي په كمزوري خوي باندي لكه غلا كول د يوے نوړئ او كمے كول په يوه دانه كښې ، ليكن محققينُ شرط لګولے دے چې دوېته به تنبيه وركولے شي په دغه باندي پس دوي به منع كيږي د هغې نه ، دا ټول تفصيل د وحي نه روسته دے ، او هر چې مخكښې د وحي نه دے ؛ نو نشته دے څه دليل په امتناع د صدور د كبيرے باندي ، او تګ كړے دے معتزلو امتناع د دېته ؛ ځكه چې دا واجبوي نفرت لره چې مانع ګرځي د اِتباع د دوينه پس فوت كيږي بدي سره مصلحت د بعثت ، او حقه دا ده چې منع دي هغه ګناهونه چې واجبوي نفرت لره لكه زنا كول د ميندو سره او بد كاري كول او صغائر هغه چې دلالت كوي په بے كارتيا باندي. او مَنَعُ كړي ده شيعګانو صدور د صغيرے او كبيرے مخكښې د وحي او پس د وحي نه ، ليكن دوي جائز ګنړلے دے ظاهرول د كفر د تَقِيَّه په طور باندي. كله چې ثابت شو دا تفصيل ؛ نو هغه چې نقل شوي دي د انبيآء كرامُ نه داسې څه چې خبردارے وركوي په دروغو او په ګناه باندي ؛ نو پس هغه چې منقول دي په طريقے د اخبارِ احادُ سره پس هغه مردود دي ، او هغه چې منقول دي په تواتر سره پس هغه به اړولے شي د ظاهر نه كه ممكن وه ، او كه نه وي ؛ نو هغه به محمول وي په ترک د اولى باندي ، او يا به وي مخكښې د بعثت نه ، او تفصيل د دې په اوږدو كتابونو كښې دے.

تَشْرِيْح: ربط: ماتن رحمة الله عليه ومه/٧ خبره د مسئلة الرسالة ذكر كوی چې عمل او ډيوټی د انبيآء ده.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. د دی دعوی دپاره به دليل ذكر كړی **«لان هذا/ لئلا تبطل»** سره. ﴿۲﴾.. مسئلة د عصمة الانبيآء به ذكر كړی **«و فی هذا اشارة»** سره.

قوله: لان هذا: دا د اولے خبری دليل دے چې انبيآء مخبرين او مبلغين پدی وجه دی چې د **«نبی»** معنی ده «پيغامبر» يعنی پيغام رسوونكے. او د **«رسول»** معنی ده «فرستاده شده» يعنی ليګلے شوے د دی دپاره چې د يو خبره بل ته ورسوی. لكه مخكښې ئې تفصيل شوے دے.

مَسْئَلَةُ عِصْمَةِ الْاَنْبِيَآءِ

قوله: و فی هذا اشارة الی: شارح رحمة الله عليه په باره د عصمةالانبيآء كښې مختلف مذاهب او اقوال بيان كړی دی، حاصل ئې دا دے چې انبيآء كرام د دروغ ويلو نه په تبليغ د احكام كښې منزه دی، بيا په نفی د تعمد الكذب خو اجماع د امت ده او هر چې سهوا دروغ وينا ده؛ نو د متكلمين رائی دا ده چې دوی پديكښې هم معصوم دی. بلكه قاضی عياض رحمة الله عليه په عصمة عن الكذب د انبيآء كرام قول كړے دے مطلقا، يعنی دوی د دروغ د وينا نه منزه دی په تبليغ د احكام كښې هم او په علاوه امورو دنيويه عاديه كښې هم، چې نه ترينه كذب عمدا واقع كيږی او نه سهوا خطاً؛ ځكه چې دروغجن كس په هيڅ صورت كښې هم قابل اعتماد نه وی، لهذا دروغ ركاوټ دے په اتباع د انبيآء كښې او دا د حكمة د ارسال الرسل سره منافی خبره ده.

پاتی شو د كذب نه علاوه نور معاصی؛ نو دغه علاوه ګناهونه په دوه قسمه دی: كبائر، صغائر، بيا هر يو د دی دواړو نه به يا عمدً وی يا سهوًا، قبل النبوة به وی يا بعد النبوة. دا لوئ مبحث دے شارح رحمة الله عليه د هغی تفصيل رانقل كړے دے چې د معنی نه واضح دے. (۱)

---

(۱).. مناسب ده چې اول د **«عصمة»** معنی لغوی او اصطلاحی معلومه كړو پس د هغی نه مسئله د عصمة الانبيآء واضح كړو. **«عصمة»** د باب د ضرب نه په لغت كښې په معنی د حفاظت، مجازً **«منع»** او نيولو **«إمساك»** سره راځی. قرآن كريم كښې په دواړو معنو سره مستعمل دے. په واقعه د نوح عَلَيْهِ السَّلَام كښې چې ده خپل ځوی كنعان ته وينا وكړه: **{لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ}** ﴿هود: ٤٣﴾ پديكښې اوله معنی مراد ده. او **{وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيْعًا}** ﴿آل عمران: ١٠٣﴾ كښې دويمه معنی مراد ده. په قرآن كښې لفظ د **«عصمة»** د خپلو مشتقات سره ديارلس ځله مستعمل دے.

په معنی اصطلاحی د **«عصمة»** كښې مختلف تعبيرات دی. محققين وائی: **«هی لُطفٌ من الله يفعله الله تعالی بالمكلف بحيث تمنع منه وقوع المعصية و ترک الطاعة مع قدرته عليهما»** او دی شارح تفتازانی رحمة الله عليه روسته په **«مسئلة الامامة»** كښې تعريف كړے دے **«هی لطفٌ من الله تعالی يحمله علی فعل الخير ويزجره عن الشر مع الاختيار تحقيقا للابتلاء»** د دواړو تعريفونو مقصد يو دے چې دا د الله تعالی د طرف نه د پاک بنده **«نبی»** سره يوه مهربانی ده چې خير طرف ته ئې توجه پيدا كړی او د شر نه ئې محفوظ كړی، سره د قدرت د عبد نه په شر باندی، يعنی طاقت د ګناه ئې وی خو الله تعالی ئې محفوظ ساتی د دی دپاره چې امتحان او ازمائش بر قرار باقی شی ددی دپاره چې درجات ئې او چت شی. مقصود پدی تعريف سره رد كول دی په هغه خلقو چې هغوی تعريف د عصمت كړے دے پدی الفاظ سره: **«انها خاصية فی نفس الشخص او فی بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه»** يعنی دا يو خاصيت او خصلت دے په نفس يا بدن د عبد كښې چې د دی په وجه ترينه صادريدل د ګناه ممنوع او محال وګرځی» دا تعريف ځكه غلط او باطل دے چې كه د نبی نه صدور د ګناه محال او ممنوع شی؛ نو بيا خو نبی په ترک د ذنب باندی مستحق د مدح فی الدنيا او مستحق د ثواب فی العقبی نه شی ګرځيدلے؛ ځكه چې كوم شی محال وی د هغی په ترک سره نه بنده د تعريف مستحق ګرځی او نه د ثواب؛ ځكه چې كول د ده په قدرت او اختيار كښې نشته او استحقاق د مدح او ثواب په اختياری امورو كښې وی نه په غير اختياری كښې.

پس د دینه شارح رحمه الله به مسئله د عصمة الانبیآء کښې مختلف مذاهب او اقوال ذکر کړی دی. مونږه به د دی تفصیل په سهل انداز کښې اوکړو چې مسئله واضح شی. اولًا دا چې د اهل السنة والجماعة اجماعی مسلک دا دے چې "عصمة" یعنی معصوم کیدل د معاصی نه خاصیت د انبیآء دے، یعنی په انسانانو کښې علاوه د انبیآء نه هیڅ څوک معصوم نه شی کیدے لهٰذا عام مسلمانان، اولیآء، صلحآء، خلفآء، تنه حتٰی چې صحابه کرام هم معصوم ندی. خلاف ثابت دے روافض لره هغوی وائی چې څنګه انبیآء معصوم دی؛ نو دولس إمامان هم معصوم دی. په دوی باندی روسته په خپل ځائی رد را روان دے.

اِختِلَافُ العُلَمَاءِ فِي عِصمَةِ الأَنبِيَاءِ

د عصمة الانبیآء متعلق د علمآء مختلفے رائی او اقوال دی.

۱۔ د حشویه ډلے رائی دا ده چې د انبیآء کرامُ نه عمدًا صدور د کبیره جائز دے.

۲۔ د اکثر معتزله وائی: چې د انبیآء کرام نه عمدًا صدور د کبائرُ ناجائز دے او د صغائرُ صدور ترینه عمدًا جائز دے، البته د هغه صغیره صدور ترینه جائز ندے چې خلق ترینه نفرت کوی.

۳۔ جُبائی او د هغه متبعین وائی: چې عمدًا خو صدور د کبائرُ او صغائرُ جائز ندے البته تاویلًا د دواړو صدور جائز دے.

۴۔ د بعض الناس رائی دا ده چې د انبیآء کرام نه عمدًا بالکل صدور د ګناه جائز ندے البته سهوًا او خطأً ترینه صدور کیدے شی او بدی باندی د دوی مؤاخذه هم کیږی.

۵۔ د روافضُ مذهب دا دے چې انبیآء کرام مکمل طور قبل النبوة و بعده معصوم دی د کبائرُ صغائرُ نه البته تقیةً اختیار د کفر کولے شی. ﴿تفسیر کبیر: ۱/ ۳۰۱﴾

۶۔ مذهب د فقهآء اربعه دے یعنی امام ابوحنیفة، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل **رحمهم الله تعالی**. دوی وائی چې انبیآء کرام قبل النبوة و بعده معصوم دی د کبائرُ او صغائرُ دواړو نه؛ ځکه چې مونږه ته حکم شوے دے د دی چې مونږه د انبیاء کرام د اقوالُ او افعالُ، سیرت او صورت، د عاداتُ اتباع او اطاعت اوکړو، او دا حکم مطلق دے څه استثنآء پکښې نشته، اوس که مونږه د انبیآء کرام نه وقوع د صغائرُ جائز کړو؛ نو بیا خو د دوی اقتدا مطلقًا ممکن نه شوه؛ پدی وجه چې دا پته به مونږه ته نه لګی چې دا فعل د نبی مستحب یا مباح دے او کنه ممتنع دے، دغه شان سنت دے یا معصیت دے؛ ځکه د انبیآء په افعال کښې د دی وضاحت او بیلتون خو شوے ندے لهٰذا د نبی اتباع هډو صحیح نه شوه. ﴿**الجامع لاحکام القرآن تفسیر قرطبی**: ۱/۲۹۱﴾

۷۔ بعض محققین لکه امام رازی رحمه الله په تفسیر کبیر کښې وائی: چې د انبیآء کرام نه په زمانه د نبوت کښې یقینًا چې هیڅ قسم ګناه نه صادرېږی نه کبیره او نه صغیره. د علامه تفتازانی رحمه الله رائی په "**شرح المقاصد**" کښې دا ده چې دانبیآء کرام نه پس د اعلان د نبوت نه صدور د کبیره مطلقًا ناجائز او صدور د صغیره ترینه عمدًا ناجائز ده، البته سهوًا ترینه صغائر صادرېږی خو نه په صغائرُ اصرار کوی او نه پری برقرار باقی کیدے شی بلکه تنبیه پری ورکولے شی. او تقریبًا دا رائی د میر سید سند الشریف جرجانی الحنفی رحمه الله هم ده په "**شرح المواقف**" کښې.

۸۔ جمهور علمآء فرمائی: چې د انبیآء کرامُ په اعتبار د عصمت سره دوه حاله دی. ۱۔ "**العصمة فی تبلیغ الدین و الاحکام**" ۲۔ "**العصمة من الاخطاء البشریة**" په حالت اولی کښې انبیآء کرام مطلقا معصوم دی پدی شان چې د الله تعالی د طرف نه چې دوی ته کوم تبلیغ حواله شوے دے په هغی کښې دوی نه څه دروغ ویلے شی او نه څه حکم د احکامُ پټولے شی، نه په کښې د ځان نه زیادت کولے شی او نه پکښې کمے کولے شی. نه ترینه عمدًا خطاء واقع کیدے شی او نه سهوًا. نه پکښې غټه غلطی کولے شی او نه معمولی غلطی. الله تعالی خپل نبی ته فرمائی: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ ﴿المائدة: ۶۷﴾ او بل ځائی کښې فرمائی: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (۴۴) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (۴۵) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (۴۶) فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ ﴿الحاقة: ۴۴ - ۴۷﴾ او په بل ځائی کښې فرمائی: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (۱) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (۲) وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ ﴿النجم: ۱ - ۴﴾ او فرمائی: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (۲۴) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ﴾ ﴿التکویر: ۲۴، ۲۵﴾ مفسرین د دی آیت په تفسیر کښې فرمائی: "**و ما هو علی ما اوحی الله الیه بشحیح، یکتم بعضه، بل هو** صلی الله علیه وسلم **امین اهل السمآء و امین اهل الارض الذی بلغ رسالات ربه البلاغ المبین، فلم یشح بشیء منه عن غنی ولا فقیر، و لا رئیس و لا مرؤوس، و لا ذکر و لا انثی، ولا حضری و لا بدوی**" هم دغه وجه ده چې الله تعالی داسی امت ته د ده بعثت اوکړو چې امیان وو او اجهل الجهلآء وو، بیا تر هغه وخته پوری ترینه رخصت نه شو تر څو ئی چې پکښې علمآء ربانیین، صلحآء، اتقیآء، بلغآء او ابدال جوړ نکړه. پس دا عقیده ضروریه شوه چې د عامُ انبیآء کرام نه او خصوصا د نبی علیه السلام نه په امر د تبلیغ کښې هیڅ قسم خطاء نه شی واقع کیدے. بلکه الله تعالی پخپله د دی ذمداری اغستی ده چې کوم څه تاته او ویلے شی د هغی جمع او حفاظت زمونږه په ذمه دے فرمائی: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (۱۶) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ ﴿القیامة: ۱۶، ۱۷﴾ او تاته د دی د ردو بدل څه اختیار نشته، البته که څه شریعت منسوخ کول وی؛ نو هغه د الله تعالی خوښه ده فرمائی: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ (۶) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ ﴿الأعلی: ۶، ۷﴾

هرچې حالت ثانیه دے، یعنی هغه امور چې د تبلیغ د رسالت او وحی سره ئې څه تعلقه نشته؛ نو پدیکښې انبیآء کرام د عامو انسانانو په شان دی، البته دا خبره ضروری ده بلکه اجماع د امت ده چې دوی د کبائرُ نه معصوم دی مطلقًا، یعنی قبل البعثة وبعده. پاتې شوے عامے بشری کوتاهئ او سهو؛ نو د جمهورُ علمآء په نیز باندی انبیآء کرام د دینه معصوم ندی دغه کوتاهئ، سهو او خطاګانی ترینه واقع کیدے شی بلکه واقع شوی دی، البته دومره ده چې په دغه کوتاهئ برقرار نه شی پاتی کیدے بلکه د تنبیه ورکولو نه روسته دوی رجوع کوی. د دی دپاره د کتاب الله

قوله: معصومون عن الكفر: يعنی انبیآء کرام د کفر نه معصوم دی قبل النبوة و بعدها باجماع الامة. لهذا د ماشوم والی نه کفر د انبیآء ممتنع او ایمان ئی واجب دے، پس بعض هغه علمآء چې هغوی وینا کړی ده چې ابراهیم عَلَیْهِ السَّلَام د نبوت نه مخکښې شرک کړے وو «نعوذ بالله» باطل قول دے او بهتان علی الانبیاء دے.

قوله: بدلیل السمع او العقل: د جمهورو اشاعرؤ رائی دا ده چې د کذب فی التبلیغ نه معصوم کیدل د انبیآء ثابت دی په دلیل عقلی سره او هغه دلیل عقلی ندے مګر معجزه ده. پاتې شو د کذب نه علاوه

او سنت رسول نه بے شمیره امثله موجود دی. مثلا: د آدم عَلَیْهِ السَّلَام په باره کښې {وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ} ﴿طه: ١٢١﴾ راغلی دی. خو برقرار بری ندے پاتې شوے بلکه: {ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ} ﴿طه: ١٢٢﴾ یعنی الله تعالی د رجوع توفیق ورکړے دے. دغه شان موسی عَلَیْهِ السَّلَام فرمائی: {رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ} ﴿القصص: ١٦﴾ د داؤود عَلَیْهِ السَّلَام په باره کښې راځی: {فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ (٢٤) فَغَفَرْنَا لَهُ ذَٰلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ} ﴿ص: ٢٤، ٢٥﴾ بلکه نبی پاک صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ ته الله تعالی په خوامورو باندی په قرآن کریم کښې تنبیه ورکوی، یو ځائے کښې تنبیه ورکوی د بدر د قیدیانو په باره کښې فرمائی: {مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٧) لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} ﴿الأنفال: ٦٧، ٦٨﴾ نبی پاک عَلَیْهِ السَّلَام د دی ځبله تشریح کړی ده په روایت د ابن العباس رَضِیَ اللهُ عَنْهُ باندی: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَلَمَّا أَسَرُوا الْأُسَارَى، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ: مَا تَرَوْنَ فِي هَؤُلَاءِ الْأُسَارَى؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا نَبِيَّ اللهِ، هُمْ بَنُو الْعَمِّ وَالْعَشِيرَةِ، أَرَى أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُمْ فِدْيَةً فَتَكُونُ لَنَا قُوَّةً عَلَى الْكُفَّارِ، فَعَسَى اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُمْ لِلْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا تَرَى يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؟ قُلْتُ: لَا وَاللهِ يَا رَسُولَ اللهِ، مَا أَرَى الَّذِي رَأَى أَبُو بَكْرٍ، وَلَكِنِّي أَرَى أَنْ تُمَكِّنَّا فَنَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ، فَتُمَكِّنَ عَلِيًّا مِنْ عَقِيلٍ فَيَضْرِبَ عُنُقَهُ، وَتُمَكِّنِّي مِنْ فُلَانٍ نَسِيبًا لِعُمَرَ، فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أَئِمَّةُ الْكُفْرِ وَصَنَادِيدُهَا، فَهَوِيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ، وَلَمْ يَهْوَ مَا قُلْتُ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ جِئْتُ، فَإِذَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبُو بَكْرٍ قَاعِدَيْنِ يَبْكِيَانِ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَخْبِرْنِي مِنْ أَيِّ شَيْءٍ تَبْكِي أَنْتَ وَصَاحِبُكَ؟ فَإِنْ وَجَدْتُ بُكَاءً بَكَيْتُ، وَإِنْ لَمْ أَجِدْ بُكَاءً تَبَاكَيْتُ لِبُكَائِكُمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَبْكِي لِلَّذِي عَرَضَ عَلَيَّ أَصْحَابُكَ مِنْ أَخْذِهِمِ الْفِدَاءَ، لَقَدْ عُرِضَ عَلَيَّ عَذَابُهُمْ أَدْنَى مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ، شَجَرَةٍ قَرِيبَةٍ مِنْ نَبِيِّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: {مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ} إِلَى قَوْلِهِ {فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا} فَأَحَلَّ اللهُ الْغَنِيمَةَ لَهُمْ. معلومه شوه چې د نبی پاک عَلَیْهِ السَّلَام نه په اجتهادی امورُ کښې سهو، خطاء کیدے شوه. دغه شان د روند صحابی عبد الله بن ام مکتوم رَضِیَ اللهُ عَنْهُ په باره کښې د تنبیه دپاره د سورة العبس نازیدل، او دغه شان نور نصوص د قرآن کریم نه موجود دی. او په سنت رسول صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کښې هم صریح روایات شته چې په دنیوی او بشری امورُ کښې د انبیآء کرام او نبی عَلَیْهِ السَّلَام نه سهو او خطأ ممکن نه بلکه واقع شوی ده. د ابوهریره رَضِیَ اللهُ عَنْهُ روایت دے چې نبی کریم عَلَیْهِ السَّلَام د یو نبی د انبیآء واقع بیان کړه او وی فرمایل: قَرَصَتْ نَمْلَةٌ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَأَمَرَ بِقَرْيَةِ النَّمْلِ، فَأُحْرِقَتْ، فَأَوْحَى اللهُ إِلَيْهِ: أَنْ قَرَصَتْكَ نَمْلَةٌ أَحْرَقْتَ أُمَّةً مِنَ الْأُمَمِ تُسَبِّحُ. ﴿صحيح البخاری: ٤/ ٦٢﴾ ترجمه: «وچیچلو میږی یو نبی د انبیآء نه پس هغه حکم اوکړو «د سوزولو» د کلی «سوړی» د میږو، پس وسوزل شو؛ نو وحی اوکړه الله تعالی ده ته دا چې ته چیچلے وې یو میږی او تا اُسوزولو یو امت د امتونو نه چې تسبیح ئی ویله»

د نبی عَلَیْهِ السَّلَام نه ځبله په امورُ دنیویه کښې خطأ واقع شوی ده لکه حدیث د انس رَضِیَ اللهُ عَنْهُ د دی شاهد دے چې امام مسلم نقل کړے دے: عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ، فَقَالَ: لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ قَالَ: فَخَرَجَ شِيصًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: مَا لِنَخْلِكُمْ؟ قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ. ﴿صحيح مسلم: ٧/ ٩٥﴾ ترجمه: «نبی عَلَیْهِ السَّلَام تیر شو په یو قوم باندی چې هغوی «په کجورو کښې» د تلقیح، قلم عمل کولو «د نر ماده ئی مؤنث ونے ته منتقل کوله» پس نبی عَلَیْهِ السَّلَام ورته او ویل که چرته دا کار تاسو نه کولے؛ نو خه به وے «هغوی پریخودو دا کار» راوی وائی: را اوتلے خه لګے کجورے، پس تیر شو په دوی باندی نبی عَلَیْهِ السَّلَام بس وی ویل دوئیته: څه شوی دی کجورو ستاسو لره؟ او ویل دوی ویلی وو تا داسی داسی، نبی عَلَیْهِ السَّلَام دوئیته او ویل چې تاسو خه پوهیږئ د دنیا په امورُ خپلو باندی» د دی حدیث نه واضح شو چې نبی عَلَیْهِ السَّلَام په خپل اجتهاد کښې سهو شوے وو.

دغه شان په حدیث د ذوالیدین کښې هم د نبی عَلَیْهِ السَّلَام په سهو او نسیان باندی تصریح ده فرمائی: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ ﴿سنن ابی داود: ١/ ٣٩١﴾ معلومه شوه چې انبیآء کرام په بشری امورُ کښې د عامُ انسانانو په شان دی البته داسی کارونه نه کوی چې په خساست او رزالت باندی دلالت کوی.

حاصل د کلام دا شو چې ١۔ انبیآء کرام په تحمل د رسالت او تبلیغ الاحکام کښې مکمل معصوم دی. ٢۔ د کبائرُ او هغه عاداتُ نه چې دلالت کوی په رزالت او خساست، په عیب او نقص باندی د هغی نه هم باجماع معصوم دی خلاف ثابت دے یهودُ لره. ٣۔ په عامُ عوارضُ انسانیه کښې انبیآء کرام د عامُ انسانانو په شان دی مثلا: عرض الخوف، عرض الغضب، عرض السهو و النسیان، عرض الخطأ فی الحروب والقضآء، عرض الخطأ فی الامور الاجتهادیة، عرض الخطأ فی مصالح الدنیا وغیره ذلک. والعلم عند الله تعالی.

نور معاصي ؛ نو د هغی نه معصوم کیدل ثاتب دلیل سمعي سره دي چې نصوص دي او اجماع د امت ده نه په دلیل عقلي سره. د دی بالمقابل د جمهورو معتزلؤ او د بعض اشاعره رائی ده ده چې د تعمد الکبائر نه عصمت د انبیآء په دلیل عقلي سره معلوم دے ، او هغه تنفر د خلقو دے ، چې کله د انبیآء نه کبیره واقع شي عمدا ؛ نو د خلقو نفرت به ترینه راشي او د اتباع نه به ئی انکار اوکړی او دا د حکمة ارسال الرسل سره مناف ده.

قوله: و أما سهوا فجوزه الاکثرون: دلته شارح رحمة الله علیه مذهب د صاحب المواقف اختیار کړے دے حلانکه ده په خپلو نورو کتابونو «تهذیب ، شرح المقاصد» کښې عدم جواز لره ترجیح ورکړی ده ، او شارح مواقف هم دی لره مذهب د اشاعرؤ کرځولے دے. قاضي عیاض رحمة الله علیه دلته هم مطلقا د عصمت د انبیآء عن الکبائر د اجماع دعوی قول کړے دے بغیر د قید د «عمدًا و سهوًا» نه او دعوی داجماع د امت ئی کړی ده پدیکښې او حق مذهب هم دا دے.

قوله: علی الخسة: یعنی هغه صغیره چې په رذالت او خساست باندی دلالت کوی لکه د یوے نوریٔ غلا کول شو ، یا په وزن کښې د یوے دانی په مقدار باندی کمے کول لیکن محققینُ د دی دپاره دا شرط لګولے دے چې دوی به اصرار په صغیره باندی نه کوی بلکه دوی ته به تنبیه ورکولے شي چې د هغی په وجه به دوی منع شي.

قوله: اظهار الکفر تقیة: شارح رضي الله عنه پدی عبارت سره د شیعه حضراتُ مذهب ذکر کوی په باب د عصمت کښې او د دوی حماقت او بے وقوفی ته اشاره کوی چې یو طرف ته خو دوی د انبیآء کرامُ نه قبل النبوة هم ارتکاب د صغائرُ ممکن نه ګنړی اګر چې سهوًا ولی نه وی دائی افراط دے ، خو بل طرف ته د انبیآء کرام نه بعد البعثت اظهار د کفر تقیةً جائز ګنړی او دا ئی تفریط دے.

«تقیه» د شیعه حضراتُ او د آغاخانیانو یوه خاصه اصطلاح ده. هغه دا چې د حق او حقیقت په خلاف باندی د غیر مذهبه خلقو د عقیدے مطابق عمل کول چې د هغوی د مضراتُ دینیه یا مضراتُ دنیویه نه ځان محفوظ وساتی. یعنی خپله عقیده پټول او د اغیارُ عقیده ښکاره کول. د «تقیه» د معنی لغوی سره ئی مناسبت ظاهر دے ؛ ځکه د «تقیه» معنی ده بچاؤ ، منع کول ، پرهیز کول. دوی وائی چې تقیه د مسلمان دپاره یوه پرده ده. دلیل ئی واقعه د عمار بن یاسر رضي الله عنه ده چې هغه اظهار د کفر کړے وو تقیةً. دوی وائی چې د علی رضي الله عنه ټول امور په تقیه باندی بنا وو مثلا: د شیخین یعنی ابوبکر رضي الله عنه او عمر رضي الله عنه تعریف کول ، د دوی د خلافت اقرار کول ، د هغوی سره په خلافت باندی نزاع نه کول ټول په تقیه باندی محمول وو. خو دا خبره د دوی سراسر غلطه ده ؛ ځکه چې اهم شخص او خاص طور د نبي د طرف نه د دشمنانُ د ضرر د یرے له وجی کفر او بی دینی اختیارول او د حق خلاف کول په ده اعتماد ختموی ، او کله چې اعتماد په نبي ختم شو ؛ نو د ده تعبیداری به هم څوک نه کوی او دا خلاف ده د حکمة ارسال الرسل نه. بل طرف ته د انبیآء کرام تاریخ ګواه دے پدی خبره چې هغوی سره د دینه چې ملګری به ئی کم وو او دشمنان به زیات وو ، او دغه دشمنانو جبابرؤ به په دوی قسم نا قسم ظلمونه کول خو هغوی بیا هم د حق اظهار کړے دے او خپله عقیده ئی نه ده پټه کړی.

قوله: و اذا تقرر هذا: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دفع د سوال ده: چې تا د انبیآء کرام د عصمت دعوی اوکړه او دا دی اویل چې د دوینه امکان او جواز د معصیت د ارتکاب نشته ؛

حلانکه څه به درته وښایم چې وقوع د معصیت به ترینه راغلي وي. مثلاً: د بخاري شریف په روایت کښې د ابراهیم «ثلاث کذبات» (۱) ذکر دی. دغه شان په قرآن کریم کښې د انبیاء متعلق د ظلم، ذنب او عصیان وغیره ذکر موجود دے مثلاً: د موسی عَلَيْهِ السَّلَام قول ذکر دے فرمائی: {رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي} ﴿القصص: ١٦﴾ او فرمائی: {وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ} ﴿الشعراء: ١٤﴾ او د آدم عَلَيْهِ السَّلَام په باره کښې راځي: {وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ} ﴿طه: ١٢١﴾؟ **جواب:** د انبیاء کرامُ په باره کښې چې کومه خبری منقول دی چې مشعر بالکذب وغیره دی؛ نو دا دوه قسمه دی: ۱ـ هغه چې په طریقے د اخبار احادُ سره نقل دی. ۲ـ هغه چې په طریقے د تواتر سره نقل دی. پس هغه چې په طریقے د اخبار احادُ سره نقل دی هغه مردود دی؛ ځکه چې راویانو ته د کذب او خطأ نسبت کول اولی او لایق دی د دینه چې انبیاء کرام ته د کذب او معصیت نسبت وشی، دویم دا چې خبر واحد افاده د ظن کوی او «الظن لایوجب الاعتقاد».

علاوه لا دا چې که دغه خبر واحد صحیح هم شی؛ نو بیا جواب دا دے د ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام دری خبرو ته د کذب نسبت په اعتبار د ظاهر سره شوے دے په حقیقت کښې دا رشتیا دی او دیته «توریه» ویلے شی. د «توریه» لغوی معنی ده پټول. او اصطلاحی معنی د توریه دا ده چې د یو لفظ دوه معنی وی: ۱ـ معنی قریب. ۲ـ معنی بعید. ته لفظ ذکر کړے او د څه خفیه قرینے په اعتبار سره ترینه معنی بعیده مراد کړے او سامع ترینه معنی قریبه فهم کړی، دیته «ایهام» هم وائی. د «توریه» او «ایهام» امثله په قرآن کریم او سنت رسول کښې موجود دی. (۲) اوس د ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام دری کذبات هم توریه ده. هغه دا

---

(۱)ـ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، ثِنْتَيْنِ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَوْلُهُ {إِنِّي سَقِيمٌ} وَقَوْلُهُ: {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} وَقَالَ: بَيْنَا هُوَ ذَاتَ يَوْمٍ وَسَارَةُ، إِذْ أَتَى عَلَى جَبَّارٍ مِنَ الجَبَابِرَةِ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ هَا هُنَا رَجُلًا مَعَهُ امْرَأَةٌ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنْهَا، فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَ: أُخْتِي، فَأَتَى سَارَةَ قَالَ: يَا سَارَةُ: لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرُكِ، وَإِنَّ هَذَا سَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ أَنَّكِ أُخْتِي، فَلَا تُكَذِّبِينِي، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَلَمَّا دَخَلَتْ عَلَيْهِ ذَهَبَ يَتَنَاوَلُهَا بِيَدِهِ فَأُخِذَ، فَقَالَ: ادْعِي اللهَ لِي وَلَا أَضُرُّكِ، فَدَعَتِ اللهَ فَأُطْلِقَ، ثُمَّ تَنَاوَلَهَا الثَّانِيَةَ فَأُخِذَ مِثْلَهَا أَوْ أَشَدَّ، فَقَالَ: ادْعِي اللهَ لِي وَلَا أَضُرُّكِ، فَدَعَتْ فَأُطْلِقَ، فَدَعَا بَعْضَ حَجَبَتِهِ، فَقَالَ: إِنَّكُمْ لَمْ تَأْتُونِي بِإِنْسَانٍ، إِنَّمَا أَتَيْتُمُونِي بِشَيْطَانٍ، فَأَخْدَمَهَا هَاجَرَ، فَأَتَتْهُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي، فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ: مَهْيَا، قَالَتْ: رَدَّ اللهُ كَيْدَ الكَافِرِ، أَوِ الفَاجِرِ، فِي نَحْرِهِ، وَأَخْدَمَ هَاجَرَ" قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ تِلْكَ أُمُّكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ ﴿صحيح البخاري: ٤/١٤١﴾

(۲)ـ په قرآن کریم کښې د ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام وینا: {إِنِّي سَقِيمٌ} ﴿الصافات: ٨٩﴾ هم بدی معنی سره ده چې مخاطبینُ د دینه جسمانی بیماری مراد کړه، او ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام د دینه روحانی او قلبي بیماری مراد کړه چې ستاسو د شرک په وجه څه بیماریم یعنی زړه می درد کوی. او په سنت رسول کښې د دی مثال موجود دے چې نبی عَلَيْهِ السَّلَام یوے بوډئ ته ویلی وو چې بوډئ کانے به جنت ته نه ځی، هغه بوډئ خفه شوه نبی عَلَيْهِ السَّلَام ورته او ویل چې بوډئ د بوډئ په صفت باندی جنت ته نه ځی بلکه ځوانه کیږی به او جنت ته به داخلیږی. عَنِ الحَسَنِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَدْخُلُ الجَنَّةَ عَجُوزٌ، فَبَكَتْ عَجُوزٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَخْبِرُوهَا أَنَّهَا لَيْسَتْ يَوْمَئِذٍ عَجُوزٌ إِنَّهَا يَوْمَئِذٍ شَابَّةٌ، إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: {إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً} ﴿البعث والنشور للبيهقي: ٢١٧﴾ دغه شان یو سړے راغے د نبی عَلَيْهِ السَّلَام نه ئې د اُخ مطالبه اوکړه، نبی عَلَيْهِ السَّلَام ورته او ویل څه به دی د اُخ په بچی باندی سور کړم، هغه کس خفه شو ویل ئې څه د اُخ په بچی باندی څه کوم؟ نبی عَلَيْهِ السَّلَام ورته اوویل چې اُخ اخان پیدا کوی. فقهاء کرام او علماء کرام فرمائی: چې د توریه استعمال په شریعت کښې مطلقا جائز ندے البته د ضرورت په طور جائز ده چې د دینی یا دنیوی. مالی یا جانی نقصان یا بے عزتئ نه پری ځان بچ کړے یا بل مسلمان بچ کړی. د نبی عَلَيْهِ السَّلَام د بعض ویناگانو نه د دی جواز د ضرورت په بنا باندی ظاهریږی. مثلاً: نبی عَلَيْهِ السَّلَام فرمائی چې په مونځ کښې د چا اودس مات شی؛ نو هغه دی خپله پوزه ونیسی او بهر ته دی ووځی. اوس دا کیفیت اختیارول هم د دی دپاره دی چې دغه کس د بے شرمئ نه بچ شی او خلق دا متصور کړی چې ګنی د ده پوزه ماته شوی ده. دغه شان د مزاح په طور هم جائز ده لکه نبی عَلَيْهِ السَّلَام چې د بوډئ سره مزاح کولو ځنګه چې بره بیان شو. دغه شان نبی عَلَيْهِ السَّلَام یو زنانه ته ویلی وو چې «ستا د خاوند په سترګو کښې سپین والے دے» او دغه بل صحابی ته ئې ویلی وو چې «څه به دی د اُخ په بچی باندی سور کړم» البته په هر ځائے کښې توریه کول بے ضرورته جائز ندی خاصکر چې کله پکښې د بل حق ضائع کول یا په حرامُ کښې واقع کیدل وی بیا حرامه ده.

د «سَقِيمٌ» نه مراد روحاني او د زړه بيماري ده چې خفګان دے په شرک د قوم باندې. او د «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» معنى بعيده مراد ده چې د «كبير» نه مراد الله تعالى دے ، يا ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَام پخپله دے ، او معنى قريبه نده چې بُت دے. دغه شان د «هٰذا أُختي» نه مراد اخت اسلامي ده نه چې اخت نسبي ، لهذا د ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَام په اقوالُ كښې هيڅ قسم دروغ نشته دے.

او کوم چې په طريقے د تواتر سره نقل دي ؛ نو په هغې کښې به يا تأويل کوو که ممکن وه ، کنه په خلاف اولى به حمل کولے شي مثلا : د آدم عَلَيْهِ السَّلَام په باره کښې چې رازي : {وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} ﴿البقرة: ۳۵﴾ دلته آدم عَلَيْهِ السَّلَام ته د ظلم نسبت شوے او په قرآن کښې شوے دے چې قابل رد ندے البته تأويل ئې ممکن دے چې دلته به د ظلم معنى معروفه نه کوو بلکه د دې معنى لغوي به اخلو چې کموت دے ، پس د آيت کريمه معنى شوه «او مه نيزدے کيږئ دې ونې ته که نه شې به تاسو کمي کونکو نه په نعمتونو خپلو کښې» اوس دا معنى ډيره مناسبه ده ؛ ځکه چې آدم عَلَيْهِ السَّلَام چې په جنت کښې وو ؛ نو د نعمتونو پراواني وه او هغه نعمتونه قرآن کريم ذکر کړي دي چې : {إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿۱۱۸﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ} ﴿طه: ۱۱۸، ۱۱۹﴾ «بيشکه وی به ستا دپاره چې نه به وږے کيږې ته په دې جنت کښې او نه به بربنډ کيږې ، او بيشکه نه به تږے کيږې ته په دې جنت کښې او نه په غرمو کيږې» که چې آدم عَلَيْهِ السَّلَام د ونې نه خوراک اوکړو ؛ نو دغه نعمتونه ترينه سلب شو او لوږه تنده ، ګرمي يخنى ، بربنډ کيدل وغيره ورته لاحق شو ؛ نو دا کمي شو په نعمتونو کښې ، د موسى عَلَيْهِ السَّلَام په باره کښې چې د «ظلم» اطلاق دے د هغې هم دغه معنى ده.

دغه شان د ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَام په باره کښې چې راځي چې هغه ستورو ، سپوږمۍ ، نور ته وکتل او وې ويل : {هٰذَا رَبِّي} ﴿الأنعام: ۷۶﴾ اوس دا هم قابل رد خبره نده ځکه چې قرآن کريم لاريب کتاب ذکر کړي ده. البته تأويل به کوو چې د آيت کريمه معنى په حذف د حرف استفهام سره ده چې «أَهٰذَا رَبِّي فِي زَعْمِكُمْ» او يا به دا تاويل کوو چې دا استفهام برائے تحقير دے او په قرآن کريم استفهام برائے تحقير مستعمل دے چې شيطان عليه اللعنة د آدم عَلَيْهِ السَّلَام په باره کښې مستعمل کړے دے وائي : {أَهٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ} ﴿الإسراء: ۶۲﴾ د دينه علاوه نور توجيهات هم شته. او د «{وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ} ﴿طه: ۱۲۱﴾» په باره کښې به دا او وايو چې مراد د عصيان نه دلته خلاف اولى کار دے. او د «غَوَىٰ» نه مراد په تکليف کښې واقع کيدل دي ، پس د آية کريمه معنى شوه «په بے سوچۍ سره کار اوکړو آدم بس په تکليف کښې واقع شو» او د موسى عَلَيْهِ السَّلَام د «ذنب» نه به هم خلاف اولى کار مراد کړو. وَاللهُ أَعْلَمُ وَعِلْمُهُ أَتَمُّ.

مَقَامُ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

﴿وَأَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ الْآيَةَ وَلَا شَكَّ أَنَّ خَيْرِيَّةَ الْأُمَّةِ بِحَسَبِ كَمَالِهِمْ فِي الدِّينِ وَ ذٰلِكَ تَابِعٌ لِكَمَالِ نَبِيِّهِمُ الَّذِي يَتَّبِعُونَهُ. وَ الْإِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَا سَيِّدُ

وُلْدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ لِيْ ضَعِيفٌ لِأَنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِهٖ أَفْضَلَ مِنْ آدَمَ بَلْ مِنْ أَوْلَادِهٖ. ترجمه: او افضل د ټولو انبیاء نه محمد عَلَيْهِ السَّلَام دے ؛ ځکه وینا د الله تعالی ده: بیږ تاسو غوره امت "آیت کریمه ولوله" او شک نشته په دې کښې چې خیریت د امت په وجه د کامل کیدو د دوی دے په دین خپل کښې ، او کامل کیدل په دین کښې تابع دی د کامل کیدلو د نبي د دوی هغه چې دوی ئې تابع داری کوی. او دلیل نیول په قول د نبي عَلَيْهِ السَّلَام چې "زه سردار د اولاد د آدم یم او هیڅ فخر نشته ځما دپاره پدې باندې" ضعیف دے ؛ ځکه چې دا دلالت نه کوی په کیدلو د نبي عَلَيْهِ السَّلَام افضل د آدم عَلَيْهِ السَّلَام نه بلکه دلالت کوی په افضل کیدلو په اولاد د آدم باندې.

تَشْرِيْح: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیہ اتمه خبره ذکر کوی د مسئلة الرساله چې مقام او مرتبه د نبي آخر الزمان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ده په انبیاء کرام کښې. حاصل ئې دا دے چې ټول انبیاء کرام او رسولان د الله تعالی چې مبعوث دی ؛ نو د عقیدے په اعتبار سره په دوی کښې هیڅ فرق نشته ځکه چې قرآن کریم فرمایلی دی: {لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ} ﴿البقرة: ۱۳۶﴾ البته په اعتبار د مرتبے سره په کښې افضل مفضول شته او دا هم قرآن کریم واضح کړی ده فرمائی: {وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّيْنَ عَلٰى بَعْضٍ} ﴿الإسراء: ۵۵﴾ بیا په اجماع د مسلمانانو دا عقیده مسلمه ده چې په انبیاء کښې د ټولو نه افضل خاتم النبیین محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دے.

قوله: لقوله تعالی: شارح رحمۃ اللہ علیہ دلیل د دعوی د ماتن رحمۃ اللہ علیہ دپاره ذکر کوی. چې الله تعالی په قرآن کریم دی امت ته په ټولو امتونو افضل امت ویلے دے فرمائی: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ} ﴿آل عمران: ۱۱۰﴾ اوس افضلیت د امت په وجه د کمالِ دیني باندې وی او کمالِ دیني تابع دے د کمال د نبي هغه چې دوی ئې تابعداری کوی او دا امت تابعداری د محمد عربي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کوی ، لهذا خاتم النبیین د ټولو نه افضل شو.

قوله: و الاستدلال بقوله: بعض خلقو د دعوی مذکوره دپاره دلیل حدیث پیش کړے دے چې امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ او امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ وغیره نقل کړے دے په روایت د ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ باندې فرمائی: أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ، وَبِيَدِي لِوَاءُ الْحَمْدِ وَلَا فَخْرَ، وَمَا مِنْ نَبِيٍّ يَوْمَئِذٍ آدَمَ فَمَنْ سِوَاهُ إِلَّا تَحْتَ لِوَائِي ، وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ تَنْشَقُّ عَنْهُ الْأَرْضُ وَلَا فَخْرَ: ﴿سنن الترمذی: ۵/ ۳۰۸﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې د دینه استدلال نیول ضعیف دی وجه ئې ورلره دا ویلی ده چې عقیده دا ده چې نبي عَلَيْهِ السَّلَام افضل دے د هر چانه په شمول د آدم عَلَيْهِ السَّلَام باندې او د دی حدیث نه معلومیږی چې نبي عَلَيْهِ السَّلَام د اولاد د آدم نه افضل دے خو د آدم عَلَيْهِ السَّلَام نه افضل ندے. خو شارح رحمۃ اللہ علیہ ته جواب دا دے چې استدلال نیول د حدیث مذکور نه په دعوی مذکوره صحیح دے ضعیف ندے ؛ ځکه مراد د "وُلْدِ آدَمَ" نه صرف اولاد ندے بلکه نوعِ انساني د دینه مراد ده ، خلق وائی: "بني آدم فلان صفت لری" او مراد ئې ترینه نوعِ انساني وی په شمول د آدم عَلَيْهِ السَّلَام باندې.

فُقْتَ الْخَلَائِقَ فِيْ خَلْقٍ وَ فِيْ خُلُقٍ »«»« وَ الْمُرْسَلِيْنَ عَلٰى مَا هُمْ بِهٖ صَعَدَا
قَدْ فُقْتَهُمْ كُلَّهُمْ قُرْبًا وَّ مَنْزِلَةً »«»« وَ فُقْتَهُمْ زَمَنًا وَّ فُقْتَهُمْ بَلَدَا
وَ فُقْتَهُمْ أَدَبًا وَّ فُقْتَهُمْ حَسَبًا »«»« وَ فُقْتَهُمْ نَسَبًا وَ فُقْتَهُمْ وَلَدَا
وَ فُقْتَهُمْ شِرْعَةً جَاءَ الْكِتَابُ بِهَا »«»« مُهَيْمِنًا نَاسِخًا بِالْحِفْظِ مُنْفَرِدَا

اَلْاِیْمَانُ بِالْمَلَائِکَةِ

﴿وَالْمَلَائِکَةُ عِبَادُ اللهِ تَعَالیٰ عَامِلُوْنَ بِاَمْرِهٖ﴾ عَلیٰ مَا دَلَّ عَلَیْهِ قَوْلُهٗ تَعَالیٰ: لَا یَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ یَعْمَلُوْنَ. وَ قَوْلُهٗ تَعَالیٰ: لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَا یَسْتَحْسِرُوْنَ ﴿وَلَا یُوْصَفُوْنَ بِذُکُوْرَةٍ وَّلَا اُنُوْثَةٍ﴾ اِذْ لَمْ یَرِدْ بِذٰلِکَ نَقْلٌ وَّلَا دَلَّ عَلَیْهِ عَقْلٌ. وَمَا زَعَمَ عَبَدَةُ الْاَصْنَامِ اَنَّهُمْ بَنَاتُ اللهِ مُحَالٌ بَاطِلٌ وَ اِفْرَاطٌ فِیْ شَانِهِمْ، کَمَا اَنَّ قَوْلَ الْیَهُوْدِ اِنَّ الْوَاحِدَ فَالْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدْ یَرْتَکِبُ الْکُفْرَ وَ یُعَاقِبُهُ اللهُ بِالْمَسْخِ تَفْرِیْطٌ وَ تَقْصِیْرٌ فِیْ حَالِهِمْ. فَاِنْ قِیْلَ: اَلَیْسَ قَدْ کَفَرَ اِبْلِیْسُ وَ کَانَ مِنَ الْمَلَائِکَةِ بِدَلِیْلِ صِحَّةِ اِسْتِثْنَائِهٖ مِنْهُمْ ؟ قُلْنَا: لَا بَلْ کَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ لٰکِنَّهٗ لَمَّا کَانَ فِیْ صِفَةِ الْمَلَائِکَةِ فِیْ بَابِ الْعِبَادَةِ وَ رِفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَکَانَ جِنِّیًّا وَاحِدًا مَغْمُوْرًا فِیْمَا بَیْنَهُمْ صَحَّ اِسْتِثْنَاؤُهٗ مِنْهُمْ تَغْلِیْبًا. وَ اَمَّا هَارُوْتُ وَ مَارُوْتُ فَالْاَصَحُّ اَنَّهُمَا مَلَکَانِ لَمْ یَصْدُرْ عَنْهُمَا کُفْرٌ وَّلَا کَبِیْرَةٌ وَ تَعْذِیْبُهُمَا اِنَّمَا هُوَ عَلیٰ وَجْهِ الْمُعَاتَبَةِ کَمَا یُعَاتَبُ الْاَنْبِیَاءُ عَلَی الزَّلَّةِ وَ السَّهْوِ، وَ کَانَا یَعِظَانِ النَّاسَ وَ یَقُوْلَانِ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَکْفُرْ وَلَا کُفْرَ فِیْ تَعْلِیْمِ السِّحْرِ بَلْ فِیْ اِعْتِقَادِهٖ وَ الْعَمَلِ بِهٖ. **ترجمه:** او ملائک بندګان د الله تعالی دی عمل کونکی دی په حکم د الله تعالی باندی بنا په هغه چې دلیل پری کوی وینا د الله تعالی: چې «نه مخکښې کیږی د الله تعالی نه په وینا کښې او دوی په حکم د الله تعالی عمل کوی» او د الله تعالی وینا ده: «لوئی نه کوی ملائک د عبادت د الله تعالی نه او نه ستړی کیږی» او نه موصوف کیږی دوی په نارینه والی او نه په خزه والی باندی؛ ځکه چې ندے وارد شوے پدی باندی څه نقل او نه دلالت کوی پدی باندی عقل. او هغه چې ګمان کوی بت پرست چې دوی د الله تعالی لونړه دی مُحال او باطل خبره ده، او زیاتے دے په شان د دویکښې، لکه چې وینا د یهودُ چې یوه پس د بلے نه «نمبر په نمبر» په دویکښې کله ارتکاب د کفر کوی او عذاب ورکوی دوی لره الله تعالی په شکل ورانولو باندی کمے او کوتاهے دے په حال د دویکښې. پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې ولی کفر ندے کړے ابلیس او دے وو د ملائکونه په دلیل د صحت د استثناء د ابلیس د دوینه ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې نه، بلکه دے د پیریانو نه دے پس او وتلو دے د حکم د رب خپل نه، لیکن کله چې وو دے په صفت د ملائکو باندی په باب د عبادت کښې او په اوچت والی د مرتبه کښې او دے وو یو پیرے چې پټ وو په فرشتو کښې پس صحیح شوه استثناء د ده د ملائکو نه تغلیبًا. او هر چې دی هاروت او ماروت پس ډیره صحیح دا ده چې دا دواړه ملائک دی ندے صادر شوے د دوینه څه کفر او کبیره ګناه، او په عذاب کیدل د دی دواړو یقینا دی په وجه د ملامتیا باندی لکه چې ملامتیا ورکوی الله تعالی انبیاء ته په لغزش او سهو باندی، او وو دوی چې نصیحت به ئی کوو خلقو ته او ویل به ئی چې بیشکه مونږه د امتحان دپاره یو پس مه کافر کیږئ، او نشته دے کفر په تعلیم د سحر کښې بلکه کفر دے په اعتقاد کولو او عمل کولو کښې پدی باندی.

تَشْرِیْح: ربط: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله مسئله او عقیده حقه ذکر کول دی چې دیته وائی: «**مسئلة الایمان با الملائکة**» یعنی په ملائک دا ایمان لرل چې دا د الله تعالی بندګان دی، ماتن رحمة الله علیه د دی متعلق عقائد ذکر کوی پس وائی: «**و الملائکة عباد الله**»

«**ملائک**» جمع د «**مَلْاَکٌ**» ده چې په اصل کښې «**مَأْلَکٌ**» دے مأخوذ دے د «**اَلْوْکَةٌ**» نه بیا پکښې د همزه او لام قلب شوے دے، په معنی د «فرستاده شده» لیکلے شوی سره، چونکه ملائک د مختلف امورُ دپاره انبیاء کرامُ ته او د دینه علاوه لیکلے کیږی پدی وجه دا نوم ورکړے شوے دے.

د اهل السنة والجماعة اجماعي عقيده ده چې ملائک هغه لطيف اجسام دي چې د «نور» نه پيدا دي. د دې تعريف کوي په «جِسْمٌ نُورِيٌّ يتشكَّلُ باشكالٍ مختلفةٍ سِوَى الْكَلب والخنزير» سره. حديث ذ مسلم شريف وغيره د دې تائيد کوي: **عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ، وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ، وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ.** ﴿صحيح مسلم: ۸/ ۲۲۶﴾ حديث کښې د ملک، جن او انس په مينځ کښې په اعتبار د ماده سره امتياز هم معلوم شو چې ملک او جن دواړه لطيف مخلوق د الله تعالى دي خو ملائک د «نور» او جنات د «نار» نه پيدا دي، او انسانان د «طين» نه پيدا دي. په ملائکو دا ايمان واجب دے چې دا د الله تعالى هغه بندګان دي چې د خير او طاعت صلاحيت پکښې الله تعالى پيدا کړے دے او شر فساد پکښې هډو راتلے نه شي. نه په نارينه والى موصوف کيږي او نه په خزه والى، نه څه خوري او نه څه څکي، او نه پکښې د توالد تناسل څه پروګرام شته، هميشه د الله تعالى په عبادت کښې مشغول وي، تعداد ئې الله تعالى ته معلوم دے، دوي معصوم دي د کبائرُ او صغائرُ نه، په مختلف اوصاف باندې موصوف دي او مختلف خدمات دوي ته حواله دي، د دوي دپاره وزرے هم شته چې په هغې باندې رفتار کوي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. د ماتن رحمة الله عليه د دعوى دليل به ذکر کړي «**على ما دل**» سره. ﴿۲﴾.. د منکرين دعوى به ذکر کړي او په هغې به رد اوکړي «**و ما زعم**» سره. ﴿۳﴾.. اعتراض به رانقل کړي «**فان قيل اليس**» سره. ﴿٤﴾.. جواب به اوکړي د هغې نه «**قلنا لا بل**» سره.

قوله: على مادل: ماتن رحمة الله عليه په متن کښې دوه دعوى کړې دي دا دليل د اولے دعوى دے.

قوله: اذ لم يرد بذلک: دا د دويمے دعوى دليل دے چې ملائک څکه په نارينه والى يا خزه والى ندي موصوف چې پدې نه دليل نقلي شته او نه پرې څه دليل عقلي شته، او د منفي دعوى دپاره عدم د دليل کافي دے.

اعتراض: دليل نقلي شته پدې باندې چې ملائک موصوف دي په نارينه والى باندې. **قال تعالى:** **{وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ}** ﴿الزخرف: ۱۹﴾ په آيت کريمه کښې په «**الَّذِيْنَ**» سره ملائک موصوف شوي دي او دا صيغه د اسم موصول ده دپاره د **مذکرين**؟ **جواب:** د ملائک دپاره صيغه د مذکر استعمالول برائے تشريف ده دا نه چې دوي موصوف دي په تذکير باندې.

قوله: وما زعم عبدة الاصنام: ۲ـ د دويمے دعوى نه منکرين بت پرست دي د دوي عقيده دا ده چې ملائک **بنات الله** دي «**و العياذ بالله**» لکه چې د اولے دعوى نه منکرين يهودِ **عليهم اللعنة** دي، دوي وائي چې د ملائک نه نمبر په نمبر ګناه بلکه کفر صادريږي او الله تعالى دوي له باقاعده سزا ورکوي او دوي معصوم ندي. شارح رحمة الله عليه په دواړو ډلو رد کوي چې بت پرستو په حق د ملائکو کښې افراط او د حد نه تجاوز کړے دے، او يهودُ د دوي په حق کښې تفريط او کمے کړے دے، لهذا دا دواړه عقيدے باطل او مُحال دي.

قوله: فان قيل اليس: ۳ـ منشأ د اعتراض داده چې تاسو په يهودُ رد اوکړو چې د ملائکو نه ګناه او کفر نه صادريږي حلانکه د **ابليس عليه اللعنة** نه ګناه او کفر صادر شوے دے او دے د ملائکو نه دے. دليل ئې دا دے چې الله تعالى فرمائي: **{وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا**

إِبْلِيسَ} ﴿البقرة: ٣٤﴾ پدی آیت کریمه کښې استثنآء شوی ده د ابلیس د ملائکو نه ، او اصل په استثنآء کښې استثنآء متصله ده او مستثنی متصله دیته وائی: چې مستثنی د جنس د مستثنی منه نه وی ، لهذا ابلیس هم د جنس د ملائکو نه شو ، بل طرف ته ابلیس انکار کړے دے د سجدے نه قرآن وائی: «أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ» او دا ئی گناه شوه ، بل طرف ته پری الله تعالی تاپه د کفر لگولی ده فرمائی: «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» ؟

قوله: قلنا لا بل كان: ٤ـ د دی اشکال نه مختلف جوابات شوی دی. د شارح رحمة الله عليه د جواب نه مخکښې دوه جوابونه دی. ١ـ نه منم دا خبره چې دا استثنآء متصله ده بلکه استثنآء منقطع ده په مثل د «جاءنی القوم الا حمارا» ځکه چې ابلیس د جناتُ نه دے په نص د کتاب الله سره: {كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ} ﴿الكهف: ٥٠﴾ او که ته وائی چې اصل په مستثنی کښې متصله ده ؛ نو منم خو هله چې صحیح کیږی. دا جواب بهتر دے ځکه چې د دی تائید کتاب الله دے.

٢ـ منم چې مستثنی متصله ده خو داسی نه چې ابلیس د جنس د ملائکو نه دے بلکه ابلیس د ملائکو سره په امر بالسجده کښې یو شان وو ، حاصل دا چې دا استثنآء فی الحکم ده ، د دی جواب حاصل دا دے چې مراد د مستثنی متصله ده عند المحققین ؛ ځکه د محققین به نیز باندی مستثنی متصله دیته وائی چې مستثنی مخکښې د اخراج نه داخله وی په حکم د مستثنی منه کښې اگر که د جنس د مستثنی منه نه ، نه وی بنا پدی «جائنی القوم الا حمارا» مستثنی متصله ده که چرته حمار مخکښې د استثناء نه په حکم د مجیئت کښې د قوم سره شامل وی ، او مستثنی منقطع محققین دیته وائی چې مستثنی پخوا د اخراج نه په حکم د مستثنی منه کښې نه وی دا خل وی اگر که د جنس د مستثنی منه نه وی ، بنا پدی «جاءنی القوم الا زیدا» به مستثنی منقطع وی که چرته زید مخکښې د استثناء نه په مجیئت کښې د قوم سره شامل نه وی. لهذا په «إِلَّا إِبْلِيسَ» کښې استثناء متصله ده ؛ ځکه ابلیس په امر بالسجود کښې د ملائکو سره پخوا د استثناء نه داخل وو په دلیل د دی قول د الله تعالی: {مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ} ﴿الأعراف: ١٢﴾ دا جواب هم بهتر دے.

٣ـ جواب شارح رحمة الله عليه کړے دے چې ابلیس د ملائکو نه ندے بلکه دا د جناتُ نه دے او د ملائکو نه چې ئی استثنآء شوی ده ؛ نو دا استثنآء تغلیبًا ده پدی شان چې کوم جماعت ته د سجدے کولو حکم شوے وو په هغی کښې د جناتُ نه صرف ابلیس وو چې په جماعت د ملائکو کښې د وصف د عبادت په وجه شامل وو ، بیا چونکه دے یواځی وو ؛ نو د ملائکو په جماعت کښې د وحدت په وجه پټ وو ، پدی وجه د ټول جماعت نه ئی تعبیر په ملائکو سره اوکړو او بیا ئی ترینه ابلیس مستثنی کړو.

حَقِيقَةُ قِصَّةِ هَارُوتَ وَمَارُوتَ

قوله: و أما هاروت وماروت: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره دویم اعتراض دفع کول دی چې منکرین د عصمت الملائکة کړے دے. حاصل د اعتراض دا دے چې تاسو وائی د ملائکو نه

گناه نه صادریږي حلانکه د «هاروت، ماروت» دوه ملائکو نه صدور د گناه شوے دے. یو دا چې د کعب الاحبار په روایت باندې کتابونو نقل کړې دي چې فرشتو یو ځل د الله تعالی مخې ته په خپل عبادت د فخر اظهار اوکړو او د انسانانو د عبادتُ او گناهونو تذکره ئې اوکړه، الله تعالی ورته او وئیل: چې ما د انسانانُ سره شهوات، خواهشات او علائق، موانع لګولي دي او د هغې باوجود هغوی څما په عبادت کښې مشغول وي لهذا بنو آدم ستاسو نه غوره دي. فرشتو او وئیل: که په مونږه کښې شهوات او خواهشات پیدا شي؛ نو مونږه به هم معصیت نه کوو بلکه ستا عبادت به کوو، الله تعالی ورته او وئیل: چلو تاسو په خپل جنس کښې څوک منتخب کړئ څه ورسره خواهشات لګووم چې څه کوي. دوی «هاروت او ماروت» نومي دوه فرشتے منتخب کړے، الله تعالی په دویکښې شهوات پیدا کړه او د عراق «بابل» نومي ښار ته ئې د حاکم په طور راکوزي کړے، دوی د قضاوت او عدل انصاف فیصلے کولے، لگ وخت نه وو تیر شوے چې دوی په «زُهَرَهْ» نومي خزه باندې عاشقان شوی، دا مملکت فارس یوه حسینه جمیله خزه وه چې دوی ته ئې د خپل خاوند په خلاف باندې مقدمه راوړې وه، د عشق نه روسته هغې دوی لره په زنا او شراب څکلو باندې مجبوره مبتلا کړے، د دې گناه کولو نه پس الله تعالی دوی ته او وئیل: چې د دنیا او آخرت په عذاب کښې ځان له یو خوښ کړئ، دوی د دنیا عذاب غوره کړو؛ نو الله تعالی دوی لره د بابل ښار په یو کوهی کښې زوړندې کړې دي او ژبې ئې بهر ته راوتلې دي او هر چې «زهره» وه؛ نو هغه الله تعالی بره اسمان ته اوچته کړه او ستورے ئې ترینه جوړ کړو.(۱)

دویم دا چې د سحر تعلیم ورکول کفر دے څنګه چې الله تعالی وئیلي دي: {وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ} ﴿البقرة: ۱۰۲﴾ او دوی خلقو ته تعلیم د سحر ورکړے وو، معلومه شوه چې ملائک معصوم ندي بلکه د دوینه گناه او کفر صادریږي؟

قوله: فالأصح انها: دا جواب دے او د جواب دوه طریقې دي یو دا چې په {وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ} ﴿البقرة: ۱۰۲﴾ آیت کریمه کښې «عَلَى الْمَلِكَيْنِ بکسر اللام» قرآءت شي، د دې قرآءت په بنیاد باندې به معنی شي: «او هغه چې مونږه رالیږلې وو په دوه بادشاهانو باندې په بابل ښکار کښې چې هاروت او ماروت نامے ئې وې» پدې صورت کښې خو د عدم عصمت د ملائکو هیڅ قسم اشکال پاتې نه شو؛ څکه چې دا دواړه بادشاهان انسانان وو او د انسانانُ نه گناه او کفر کیږي لهذا د ملائکو عصمت په خپل ځائے باندې پاتې شو، خو دا د بعض رائې ده او دا قراءت شاذ دے.

دویم مشهور قرآءت دے چې «عَلَى الْمَلَكَيْنِ بفتح اللام» شي او معنی ئې فرشتې شي، شارح رحمه الله وائي: چې دا اصح قراءت دے او د جمهورُ رائې ده. بنا پدې قرآءت د اول شق نه جواب دا دے چې دا دوه فرشتے وې خو د دوینه نه کفر صادر شوے دے او نه گناه، او کومه قصه چې بره بیان شوه دا منکرته قصه ده چې د ناول او افسانے نه علاوه بل شے ندے، هیڅ حقیقت ئې نشته بلکه دا د بني اسرائیل بهتان دے په ملائکو باندې، د دې په باره کښې مرفوع صحیح حدیث هډو سته نه. بلکه

(۱)۔ عَنْ كَعْبِ الْأَحْبَارِ قَالَ: ذَكَرَتِ الْمَلَائِكَةُ أَعْمَالَ بَنِي آدَمَ وَمَا يَأْتُونَ مِنَ الذُّنُوبِ فَقِيلَ لَهُمْ اِخْتَارُوا مِنْكُمْ اِثْنَيْنِ فَاخْتَارُوا هَارُوتَ وَمَارُوتَ فَقَالَ لَهُمَا إِنِّي أُرْسِلُ إِلَى بَنِي آدَمَ رُسُلًا وَلَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ رَسُولٌ اِنْزِلَا لَا تُشْرِكَا بِي شَيْئًا وَلَا تَزْنِيَا وَلَا تَشْرَبَا الْخَمْرَ قَالَ كَعْبٌ فَوَاللّٰهِ مَا أَمْسَيَا مِنْ يَوْمِهِمَا الَّذِي أُهْبِطَا فِيهِ حَتَّى اِسْتَكْمَلَا جَمِيعَ مَا نُهِيَا عَنْهُ ﴿تفسیر ابن کثیر ت مجموعة: ۱/ ۵۲۵﴾

علامه ابن کثیر رحمه الله علیه فرمائي: چې د دی د حاصل رجع اخبار د بنی اسرائیل ته ده صحیح حدیث پدیکښې نشته.(۱)

او د دویم شق نه جواب دا دے چې تعلیم د سحر کفر ندے بلکه اغتقاد ساتل د سحر او په عمل کول کفر دے، او بیا خو دغه فرشتو مخکښې اعلان کړے وو چې زمونږه تعلیم د سحر هغې ورکول ستاسو دپاره امتحان دے پدی شان چې چرته عقیده د سحر ونه لرئ یا پری عمل ونکړئ ګنی کافر به شئ، او هغه امتحان دا دے چې مونږه تعلیم د سحر پدی بنیاد ورکوو چې د سحر او معجزه په مینځ کښې فرق ظاهر شی، بیا دا د خلقو غلطی وه چې هغوی ترینه غلط سبق واغستو.

قوله: و تعذیبهما: شارح وائی: چې هر چې تعذیب د دغه ملکینُ دے؛ نو دا بطور عتاب او ملامتیا دے لکه چې انبیآء کرامُ ته په زَلَّاتُ او سهو باندی عتاب ورکولے شو. خو د شارح رحمه الله علیه نه پدی مقام کښې سنګینه غلطی شوی ده؛ ځکه یو طرف ته د هاروت او ماروت نه د کفر او ګناه صادریدلو نه انکار کوی، او بل طرف ته د تعذیب تسلیم ئی کوی. حلانکه په کومه روایت کښې چې د معاشقے د زهره او د زنا او شرابُ تذکره او بیان دے؛ نو بعینه په هغه روایت کښې د تعذیب هم بیان دے. اوس که دغه روایت غلط او منکرت شی «لکه چې داسی ده هم» نو داوره خبری پکښې غلطے شوے، او که صحیح وی؛ نو بیا خو دواړه خبری صحیح کیدل پکار دی.

مَسْئَلَةُ الْإِيمَانِ بِالْكُتُبِ

﴿وَلِلّٰهِ كُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰى اَنْبِيَآئِهٖ وَبَيَّنَ فِيْهَا اَمْرَهٗ وَنَهْيَهٗ وَ وَعْدَهٗ وَ وَعِيْدَهٗ﴾ و كُلُّهَا كَلَامُ اللهِ تَعَالٰى، وَهُوَ وَاحِدٌ وَ اِنَّمَا التَّعَدُّدُ و التَّفَاوُتُ فِى النَّظْمِ الْمَقْرُوِّ الْمَسْمُوْعِ، وَ بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ كَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْاٰنُ ثُمَّ التَّوْرَاةُ وَ الْاِنْجِيْلُ وَ الزَّبُوْرُ، كَمَا اَنَّ الْقُرْاٰنَ كَلَامٌ وَّاحِدٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ تَفْضِيْلٌ ثُمَّ بِاِعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَ الْكِتَابَةِ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ بَعْضُ السُّوَرِ اَفْضَلُ كَمَا وَرَدَ فِى الْحَدِيْثِ، وَحَقِيْقَةُ التَّفْضِيْلِ اَنَّ قِرَاءَتَهٗ اَفْضَلُ لِمَا اَنَّهٗ اَنْفَعُ اَوْ ذِكْرُ اللهِ تَعَالٰى فِيْهِ اَكْثَرُ. ثُمَّ الْكُتُبُ قَدْ نُسِخَتْ بِالْقُرْاٰنِ تِلَاوَتُهَا وَكِتَابَتُهَا وَ بَعْضُ اَحْكَامِهَا. **ترجمه:** او د الله تعالی دپاره کتابونه دی چې نازل کړی ئی دی په خپلو انبیآء کرامُ باندی، او بیان کړی ئی دی پدیکښې امر، نهی، وعد او وعید خپل. او دا ټول کلام د الله تعالی دے، او دا کَلَامُ الله یو دے او بیشکه تعدد او تفاوت پدیکښې په اعتبار د لفظ لوستلے شوی اوریدلے شوی سره دے. او هم پدی اعتبار سره دیر افضل قرآن دے بیا تورات او انجیل او زبور دی. لکه چې قرآن یو کلام د الله تعالی دے نه متصور کیږی پدیکښې تفضیل، بیا د قرآءت او کتابت په لحاظ سره جائز ده چې بعض سورتونه افضل شی، لکه څنګه چې وارد شوی دی په حدیث کښې، او حقیقت د تفضیل دا دے چې د دی قرآءت

(۱)... وحاصلها رَاجِعٌ فِى تَفْصِيلِهَا إِلَى أَخْبَارِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، إِذْ لَيْسَ فِيهَا حديثٌ مَرْفُوعٌ صَحِيحٌ متصلُ الْإِسْنَادِ إِلَى الصَّادِقِ الْمَصْدُوقِ الْمَعْصُومِ الَّذِي لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. وظاهرُ سِيَاقِ الْقُرْآنِ إجمالُ الْقِصَّةِ مِنْ غَيْرِ بَسْطٍ وَلَا إطنابٍ فِيهَا، فَنَحْنُ نؤمن بِمَا وَرَدَ فِى الْقُرْآنِ عَلَى مَا أَرَادَهُ اللهُ تَعَالَى ﴿تفسير ابن كثير: ۱/ ۳۲﴾ او امام الوسی رحمه الله علیه نقل کړی دی: ونص الشهاب العراقى، على أن من اعتقد فى هاروت وماروت أنهما ملكان يعذبان على خطيئتهما مع الزهرة فهو كافر بالله تعالى العظيم، فإن الملائكة معصومون لا يَعْصُونَ الله ما أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ [التحريم: ٦] لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ. يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ [الأنبياء: ۱۹، ۲۰] والزهرة كانت يوم خلق الله تعالى السماوات والأرض، والقول بأنها تمثلت لهما فكان ما كان وردت إلى مكانها غير معقول ولا مقبول. ﴿تفسير الألوسى = روح المعانى: ۱/ ۳٤۰﴾

افضل دے؛ ځکه چې دا ډير فائده مند دے او يا ذکر د الله تعالى پديکښې ډير دے. بيا نور کتابونه يقينا چې منسوخ شوى دى په قرآن کريم سره تلاوت د هغى او کتابت د هغى او بعض احکام د هغى.

تَشْرِيْحْ: **ربط:** ماتن رحمة الله عليه پدى عبارت سره يوه مسئله او عقيده حقه ذکر کوى چې ديته «**مسئلة الايمان بالكتب السماوية**» وائى. حاصل ئى دا دے چې اسمانى کتابونه ټول يو سل څلور دى. پديکښې څلور «قرآن کريم ، تورات ، انجيل ، زبور» غټ کتابونه دى ، او باقى واړه کتابونه دى چې هغى ته صحائف / صحيفه وائى. دا ټول الله تعالى نازل کړى دى په انبياء کرامُ باندى چې په امر ، نهى ، وعد او عيد باندى مشتمل دى.

قوله: و كلها كلام الله تعالى: شارح رحمة الله عليه پدى عبارت سره حيثيت د اسمانى کتابونو ذکر کوى چې دا ټول صفتِ کلام د الله تعالى دے. **اعتراض:** دا يو خو يوسل څلور کتابونه دى او چې دا ټول کلام الله شو ؛ نو دا خو تعدد او تفاوت راغے په صفتِ کلام د الله تعالى کښې او دا باطله ده ؛ ځکه چې مخکښې دا خبره واضح شوى ده چې کلام نفسى د بارى تعالى صفت ازلى حقيقى دے چې پديکښې په ازل کښې تعدد او تکثر نشته «**امر ، نهى ، استفهام ، ندا ، خبر**» ته بلکه دا په ازل کښې واحد حقيقى او جزى حقيقى دے البته په لايزال کښې په اعتبار د تعلقاتُ سره پکښې کثرت او تعدد راتلے شى لکه چې په علم ، قدرت وغيره صفاتُ کښې هم دغه کثرت باعتبار التعلقات والاضافات راځى ؟ شارح رحمة الله عليه جواب کوى چې «**و هو واحد**» ـ يعنى ـ صفتِ کلام چې اسمانى کتابونه دى يقينا چې واحد حقيقى دے ، تعدد او تکثر پکښې په اعتبار د نظم مقروء سره دے ، چې مثلا د دغه کلام نفسى نه په عربئ سره تعبير وشى ؛ نو دا قرآن شو ، او چې په عبرانئ سره وشى پس دا تورات شو دغه شان د غه نور کتابونه واخله ، هم دغه وجه ده چې د لفظ او نظم مقروء په وجه د ټولو نه افضل قرآن دے بيا تورات ، بيا انجيل او بيا زبور دے. حلانکه دا خو يو کلام نفسى دے د صفتيت په وجه پکښې د فضيلت او غوره والى څه سوال نشته ، لکه څنګه چې قرآن کريم واحد حقيقى دے د کلام الله کيدلو په وجه باندى هيڅ سورت يا آيت ته په بل سورت او آيت باندى هډو فضيلت ندے حاصل ، البته د قرآءت او کتابت په وجه باندى چې د هغى تعقله د نظم مقروء سره ده بعض سورتونه او آياتونه په بعض نورو باندى افضل کيدے شى لکه چې د نصوصُ نه ثابت دى.(۱)

قوله: و حقيقة التفضيل: شارح رحمة الله عليه د قرآن کريم د تفضيل د حقيقت تذکره کوى چې د دى د فضيلت څه مقصد او حقيقت دے ؟ چونکه پدى مسئله کښې اختلاف دے چې د قرآن کريم بعض سورتونو او آيتونو لره په بعض نورو باندى فضيلت شته او که نشته ، بعض علماء وائى چې نشته بلکه ټول قرآن کريم په اعتبار د فضيلت سره مساوى دے. حق مذهب او د جمهورُ مذهب دا دے چې قرآن کريم پدى حيثيت سره چې کلام او صفت د الله تعالى دے مساوى دے هيڅ يو سورت او آيت په بل سورت او آيت باندى فضيلت نه لرى ، البته په اعتبار د قرآءت او الفاظ سره په صحيح رواياتُ

---

(۱).. لکه په احاديث کښې فضيلت د سورة الاخلاص ، او د معوذتين ، دغه شان د سورة البقرة ، آل عمران وغيره سورتونو ثابت دے. دغه شان د آية الكرسى فضيلت هم په صحيح حديث سره ثابت دے لکه په روايت د مسلم شريف کښې راځى: عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا أَبَا الْمُنْذِرِ ، أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ ؟ قَالَ : قُلْتُ : اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ . قَالَ : يَا أَبَا الْمُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ ؟ قَالَ : قُلْتُ : {اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} قَالَ : فَضَرَبَ فِي صَدْرِي ، وَقَالَ : وَاللهِ لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ. ﴿صحيح مسلم: ۲/ ۱۹۹﴾

کښې تفضیل د بعض سورتونو او آیتونو په بعض نورو باندې ثابت دے، لهذا د دینه انکار صحیح ندے او نه تاویلاتُ ته چندان ضرورت شته دے.

البته د دې تفضیل حقیقت څه دے؟ یعنې چې دا سورت او آیت غوره دے د بل نه؛ نو د دې غوره والې معنې او حقیقت څه دے؟ پدیکښې د علماء اقوال مختلف دي، خو دا خبره قابل غور ده چې دا اختلاف د الفاظُ او عباراتُ او تَنَوُّعْ دے نه چې اختلاف د تضاد، هغه وجوه دا دي:

۱۔ د تفضیل نه مراد **عظم الاجر** او **مضاعفة الثواب** دے، پدې حیثیت چې بعض سورتونه او آیتونه داسې دي چې د هغې نه نَفَس تأثُّر زیات اخلي، پدې شان چې د هغې په ویلو اوریدلو سره نفس ته خشیت الهي زیات سرایت کوي او بیا نفس په هغې کښې تدبر او تفکر شروع کړي چې د نفس د اصلاح دپاره سبب وګرځي. یا دا چې الله تعالى د یو سورت په یو ځل قرآءت باندې دومره ډیر اجر او ثواب ورکوي چې د نورو سورتونو په بار بار وینا باندې هغه میلاویږي. لکه د سورة الاخلاص د یو ځل قرآءت ثواب د ثُلث القرآن برابر دے.

۲۔ دا چې بعض سورتونه او آیتونه داسې دي چې د هغې په لوستلو سره قارئ ته فوائد او منافع نقد په دنیا کښې میلاویږي او د آخرت هغه ئې لا علاوه وي، مثلاً: په نفس قرآت د سورة الفاتحه، سورة الاخلاص، معوِّذتین او آیة الکرسي باندې په دنیا کښې هغه څه میلاویږي چې الله تعالى پکښې ایخودې دي چې شفاء الامراض او حفاظت د دشمن، غل، ډاکو وغیره نه دي. په خلاف د آیة الاحکام چې د دې په نفس قرآءت سره اقامة الحکم فی الدنیا نه راځي بلکه صرف علم بالاحکام راځي. شارح رحمه الله دې وجه ته اشاره کړې پدې عبارت سره چې «**لما انّهٗ انفع**».

۳۔ دا چې دا تفضیل راجع دے ذات د لفظ ته او هغه دا چې دغه لفظ متضمن دے معاني کثیره لره، مثلاً: د آیة الکرسي، سورة الاخلاص او د أواخِرُ د سورة الحشر فضیلت په صحیح روایاتُ سره ثابت دے، دا ځکه چې پدیکښې دلالات په وحدانیت د الله تعالى او صفاتُ د هغه باندې دومره ډیر دي چې په «**تَبَّتْ يَدَآ أَبِيْ لَهَبٍ**» کښې هغه نشته؛ ځکه دغه مذکور آیتونه د رسالت محمدیه صلی الله علیه وسلم خلاصه او نچوړ دے او د الله تعالى ذکر پکښې ډیر دے، لهذا دا آیتونه پدې معنی سره افضل او اعظم شو مثلا د دې آیت نه چې {**إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ**} ﴿البقرة: ٦﴾ ځکه پدیکښې د الله تعالى ذکر او د وحدانیت دلائل نشته. شارح رحمه الله دې وجه ته اشاره کړې ده پدې قول سره «**أو ذكر الله تعالى فيه اكثر**»

۴۔ دا چې عمل په یو آیت باندې اولى وي د عمل نه په بل آیت باندې، مثلا: هغه آیتونه چې په هغې کښې امر، نهي، وعد او وعید دے غوره دي د هغه آیتونو نه چې په هغې کښې قصص دي؛ ځکه چې په امر، نهي، وعد او وعید کښې داسې څه دي چې خلق د هغې نه مستغني نه شي ګرځیدلے؛ ځکه دا په امر بالمعروف او نهي عن المنکر باندې مشتمل دي، البته د قصصُ نه ډیر کرته خلق مستغني ګرځي پس معلومه شوه چې امر، نهي، انذار او تبشیر اصل شو او قصص ئې فرعَ شوه او اصل غوره وي د فرع نه.

قوله: ثم الكتب قد نسخت: مرتبه د قرآن کریم ذکر کوي چې څنګه دا د نورو کتابونو نه افضل دے هم پدې وجه دا د نورو کتابونو دپاره ناسخ دے، پدې شان د دې تلاوت او کتابت او عمل په

احکامُ د دی باندی موجب د ثواب دے. په خلاف د نورو اسمانی کتابونو ؛ ځکه د هغوی تلاوت او کتابت هډو موجب د ثواب دے نه ، او احکام ئی هم اکثر منسوخ شوی دی.

بَيَانُ مِعْرَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

﴿وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْيَقْظَةِ بِشَخْصِهٖ اِلَى السَّمَآءِ ثُمَّ اِلٰى مَا شَآءَ اللهُ مِنَ الْعُلٰى حَقٌّ﴾ اَیْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ حَتّٰى اِنَّ مُنْكِرَهٗ يَكُوْنُ مُبْتَدِعًا وَ اِنْكَارُهٗ و اِدِّعَآءُ اِسْتِحَالَتِهٖ اِنَّمَا يَبْتَنِیْ عَلٰى اُصُوْلِ الْفَلَاسِفَةِ وَ اِلَّا فَالْخَرْقُ وَ الْاِلْتِيَامُ عَلَى السَّمٰوٰتِ جَائِزٌ وَ الْاَجْسَامُ مُتَمَاثِلَةٌ يَصِحُّ عَلٰى كُلِّ مَا يَصِحُّ عَلَى الْاٰخَرِ والله تَعَالٰى قَادِرٌ عَلَى الْمُمْكِنَاتِ كُلِّهَا ، فَقَوْلُهٗ: فِي الْيَقْظَةِ اِشَارَةٌ الى الرَّد عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ كَانَ فِی الْمَنَامِ عَلٰى مَا رُوِیَ عَنْ مُعَاوِيَةَ اَنَّهٗ سُئِلَ عَنِ الْمِعْرَاجِ فَقَالَ: كَانَتْ رُؤْيَا صَالِحَةً ، وَ رُوِیَ عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا اَنَّهَا قَالَتْ مَا فُقِدَ جَسَدُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ ، وَ قَدْ قَالَ تَعَالٰى: وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِیْ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ. وَ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الرُّؤْيَا بِالْعَيْنِ ، وَ الْمَعْنٰى ما فُقِدَ جَسَدُهٗ عَنِ الرُّوْحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوْحِهٖ وكَانَ الْمِعْرَاجُ لِلرُّوحِ وَ الْجَسَدِ جَمِيْعًا ، وَ قَوْلُهٗ بِشَخْصِهٖ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ كَانَ لِلرُّوحِ فَقَطْ ، وَلَا يَخْفٰى اَنَّ الْمِعْرَاجَ فِی الْمَنَامِ اَوْ بِالرُّوحِ لَيْسَ مِمَّا يُنْكَرُ كُلَّ الْاِنْكَارِ ، والْكَفَرَةُ اَنْكَرُوْا اَمْرَ الْمِعْرَاجِ غَايَةَ الْاِنْكَارِ بَلْ كَثِيْرٌ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ قَدِ ارْتَدُّوْا بِسَبَبِ ذٰلِكَ ، وقولُهٗ اِلَى السَّمَآءِ اشَارَةٌ الى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ المعراج فی الْيَقْظَةِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا اِلٰى بَيْتِ الْمَقْدِسِ عَلٰى مَا نَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ ، وقَوْلُهٗ ثُمَّ اِلٰى مَا شَآءَ الله تَعَالٰى اِشَارَةٌ اِلَى اخْتِلَافِ اَقْوَالِ السَّلَفِ فَقِيْلَ: اِلَى الْجَنَّةِ ، وَقِيْلَ: اِلَى الْعَرْشِ ، وَقِيْلَ: اِلٰى فَوْقَ الْعَرْشِ ، وقِيْلَ: اِلٰى طَرَفِ الْعَالَمِ ، فَالْاِسْرَآءُ وهُوَ من الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلٰى بَيْتِ الْمَقْدِسِ قَطْعِیٌّ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ والمعراجُ من الْاَرْضِ اِلَى السَّمَآءِ مَشْهُوْرٌ ومن السَّمَآءِ الى الْجَنَّةِ اَوِ الْعَرْشِ اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ اٰحَادٌ ، ثُمَّ الصَّحِيْحُ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا رَاٰى رَبَّهٗ بِفُؤَادِهٖ لَا بِعَيْنِهٖ. **ترجمه:** او معراج د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاره په ویخه باندی په خپل جسم سره تر اسمان پورې او بیا ځومره چې د الله تعالی خوښه وه په بره باندی حق دے۔ یعنی ـ ثابت دے په خبر مشهور سره تردی چې انکار کونکے د دینه ګرځی بدعتی ، او انکار کول د دینه او دعوی د امتناع «استحاله» د دی بیشکه بنا ده په اصول د فلاسفو باندی ورنه شلیدل او واپس جوختیدل په اسمانونو کنبې جائز دی ، او اجسام د یو بل سره یو شان دی صحیح کیږی په هر یو باندی هغه چې صحیح کیږی په هغه بل باندی ، او الله تعالی قادر دے په ممکناتُ ټولو باندی. پس دا قول د ماتن رحمۃ اللہ علیه چې «فی الیقظة» پدیکښې اشاره ده رد ته په هغه چا باندی چې هغوی ګمان کړے دے چې بیشکه معراج وو په خوب کښې ، بنا په هغه چې روایت شوے دے د معاویه رضی اللہ عنہ نه چې د ده نه تپوس وشو په باره د معراج کښې پس ده او ویل چې دا نیک خوبونه وو ، او روایت کړے شوے د عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا نه چې بیشکه دی ویل: ندے ورک شوے جسد د محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ په شپه د معراج کښې ، او بیشکه ویلی دی الله تعالی: او مونږه ندے ګرځولے خوب هغه چې مونږه خودلے دے هغې لره تاته مګر فتنه «ازمایش» دپاره د خلقو. او جواب ورکړے شوے دے چې بیشکه مراد «د رؤیا نه په حدیث د معاویه کښې» د سترږو لیدل دی ، او «د حدیث د عائشه» معنی دا چې ندے ورک «جدا» شوے جسم د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د روح نه بلکه وو د روح سره او وو معراج د روح او جسم دواړو دپاره ، او دا وینا د ماتن رحمۃ اللہ علیه چې «بشخصه» اشاره ده رد ته په هغه چا باندی چې هغوی ګمان کړے دے چې وو معراج د صرف د روح دپاره ، او پته نده دا خبره چې معراج که په خوب کښې شی یا په روح سره شی ندے داسی څیز چې انکار ترینه وکړے شی مکمل انکار ، او کافرانو انکار کړے دے د واقعے د معراج نه

انتهائی انکار، بلکه ډیر مسلمانان په سبب د دې سره مرتد شوي دي. او دا قول د ماتن رحمۃ اللہ علیہ چې «الى السماء» اشاره ده رد ته په هغه چا باندې چې هغوی ګمان کوي چې بیشکه معراج په ویخه باندې نه وو مګر تر بیت المقدس پورې وو بنا په هغه چې ګویا دے په دې باندې کتاب د الله تعالی. او دا قول د ماتن رحمۃ اللہ علیہ چې «ثم الى ماشآء الله تعالى» اشاره ده اختلاف د اقوال د سلف ته، پس چا ویلي دي چې تر جنت پورې، او چا ویلي دي چې تر عرش پورې، او چا ویلي دي تر فوق العرش پورې، او چا ویلي دي تر طرف د عالم پورې. پس «اسرآء» چې دا د مسجد حرام نه تر بیت المقدس پورې ده قطعي ده ثابت ده په کتاب الله سره، او معراج د زمکے نه تر اسمان پورې «ثابت دے» په حدیث مشهور سره. او د اسمان نه تر جنت او یا تر عرش پورې یا علاوه د دینه «ثابت دي» په احاد سره. بیا صحیح دا ده چې بیشکه نبي علیه السلام لیدلے دے رب خپل لره په زړه سره نه په سترګے سره.

تَشْرِيْح: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیہ د دینه ځائے نه یوه بله عقیده حقه ذکر کوي چې دیته وائي: «مسئلة معراج النبي صلی اللہ علیہ وسلم» «مِعْرَاج» صیغه د اسم آله ده په معنی د «آلے د ختلو» چې پورې او زینه ورته وائي. او عروج ختلو ته وائي جانب د فوق ته. د هجرت نه مخکښې د رسول علیه السلام دا سفر شوے دے چې اقوال پکښې مختلف دي. په احادیث کښې د دې سفر پوره تفصیل بیان شوے دے، او د قرآن کریم په دوه سورتونو کښې د دې تذکره ده «سورة الاسراء، سورة النجم»

ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدې مسئله کښې د جمهور اهل السنة والجماعة موقف ذکر کوي او رد کوي په منکرین باندې. حاصل ئې دا دے چې د اهل السنة والجماعة عقیده مسلمه ده چې د رسول علیه السلام روح مع الجسد لره معراج په ویخه د مسجد حرام نه تر بیت المقدس او بیا د بیت المقدس نه تر اسمان او د هغې نه په بره تر کومه چې د الله تعالی خوښه وه ثابت دے. بیا د دې سفر درې پړاوه دي. ۱۔ د مسجد حرام نه تر بیت المقدس پورې چې دا د زمکے سفر وو د جبرئیل علیه السلام په معیت کښې نبي علیه السلام په «بُرَاق» نومې سورلۍ باندې سور شو او بیت المقدس ته ورسیدلو هلته کوز شو او ټولو انبیآء کرام لره ئې مونځ ورکړو او سورلۍ د مسجد د دروازے په کړۍ پورې وتړله، دې سفر ته «اسرآء» وائي چې په نص د کتاب الله: ﴿سُبْحَانَ الَّذِیْ أَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَی الْمَسْجِدِ الْأَقْصٰی﴾ ﴿الإسراء: ۱﴾ سره ثابت دے او منکر ترینه کافر دے. ۲۔ د بیت المقدس نه تر اسمانونو پورې د پورۍ «سُلَّم» په ذریعه سره دیته معراج وائي، دا صراحتًا ثابت دے په احادیث مشهوره مستفیضه سره چې منکر ترینه بدعتي دے، په قرآن کریم کښې د دې سفر تصریح نشته البته د سورة النجم د آیتونو نه دا سفر فهم ته راځي: ﴿وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً أُخْرٰی (۱۳) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی﴾ ﴿النجم: ۱۳، ۱۴﴾. ۳۔ د اسمانونو نه بره عالَم نه سفر بنا په اختلاف د روایات تر جنت، یا عرش یا فوق العرش پورې څومره چې د الله تعالی خوښه وه، دا هم د معراج حصه ده او ثبوت ئې په اخبار احاد سره دے چې منکر ئې فاسق دے.

قوله: اى ثابتٌ: شارح رحمۃ اللہ علیہ د متن وضاحت کوي پدې شان چې منکرین د دې عقیدے به ذکر کړي، په هغوی به رد وکړي، بیا فوائد د قیودات به ذکر کړي.

قوله: على اصول الفلاسفة: منکرین د دې عقیدے مشرکین او فلاسفه دي. مشرکین د دې عقیدے خلاف ضدًا و عنادًا کوو او فلاسفۇ د دلیل په بنیاد باندې خلاف کړے دے، هغه دلائل د فلاسفۇ دا دي: ۱۔ معراج او اسمانونو ته تګ مستلزم دے خرق «شلیدلو» او التیام «واپس جوړنتیدلو» د افلاک لره، او دا محال دے لهذا معراج هم محال شو. ۲۔ د فلاسفۇ عقیده دا ده چې د افلاک نه لاندې طبقه ناریه ده چې څه هم ورشي؛ نو سوزوي ئې؛ پدې وجه د دغه طبقه ناریه نه تیریدل محال دي، پس

معراج هم محال شو. ۳۔ دومره مسافت بعيده شاقه په دومره لږ وخت کښې عقلاً محال دے؛ نو معراج هم محال شو. **جواب:** دا ټول دلائل بنا دي په اصول د فلاسفۀ باندې مونږه د دوی اصول نه منو؛ نو په هغې بنا خبره به ئې څه او منو. علاوه لا دا وايو چې اول دليل ئې پدې بنياد بيکاره دے چې اجسام ټول متماثل او يو شان دي؛ ځکه ټول اجسام عندنا جوړ دي د اجزاء لا تتجزی نه او عندهم جوړ دي د هيولی او صورت نه، لهذا د يو جسم دپاره چې څه ممکن وي هغه به د بل دپاره هم ممکن وي. اوس زمکه، غرونه، اوبه، ونې، وسپنه وغيره خرق او التيام قبلوي؛ نو افلاک به ئې هم قبلوي پديکښې هيڅ قسم استحاله نشته. دويم دليل هم ندے صحيح؛ ځکه که د اسمان نه لاندې کره او طبقه ناريه موجود هم شي؛ نو د الله تعالی قدرت شته چې هغه د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاره «بَرْدًا وَسَلَامًا» کړي لکه چې د ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاره ئې آتش نمرود «بَرْدًا وَسَلَامًا» کړځولے وو. دريم دليل ئې پدې بنياد بيکاره دے چې په هغې کښې د قدرت الهی نه انکار لازميږي؛ ځکه قدرت د الله تعالی شته چې په لږه موده کښې مسافت بعيده اسان کړي، لکه چې ملائک په قليل مدت کښې د اسمان نه راکوزيږي او خيژي. البته دا اشکال راځي چې دا کارونه د عادت موافق عام خلق ولې نه شي کولے؛ نو د هغې جواب دا دے معراج د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ معجزه ده او معجزه وي خارق العادة کار چې صادر شي په لاس د مدعی النبوة باندې **كما مرّ**.

قوله: فقوله في اليقظة اشارة: په مسئله د معراج النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې اتفاق دے د اهل السنة والجماعة چې دا شوے دے او دا معجزه د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ده. البته د دوی په يو څو مواضعُ کښې اختلاف دے. اول دا چې دا «**في اليقظة**» شوے دے او که نه «**في المنام**» شوے دے. دوه مذهبه دي:

۱۔ جمهور وائي چې په ويخه شوے دے. ۲۔ بعض الناس وائي چې مَنَامِي دے. د فريق اول دپاره بيشماره دلائل دي مونږه به هغه ذکر کړو چې د قرآن کريم سره تعلق ساتي: د سورة اسرآء آيت کريمه {**سُبْحَانَ الَّذِيْ أَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا**} ﴿الإسراء: ۱﴾ نه دري ځايه دليل دے پدې خبره چې معراج في اليقظة وو:

﴿۱﴾.. لفظ د «**سُبْحَانَ**» دليل د دې امر دے چې دا د خوب يا د کشف يا يوائي د روح معمولي سفر نه وو بلکه دا غټه واقعه وه؛ ځکه تسبيح د امورُ عظامُ دپاره ويلے کيږي په خوب کښې خو ما او تا هم اسمان ته ختلے شو.

﴿۲﴾.. لفظ د «**أَسْرٰى**» واضح دليل دے د معراج في اليقظة هغه دا چې «**اسرآء**» په ويخه د شپې سفر ته وائي لکه لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ ته الله تعالی فرمائي: {**فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ**} ﴿الحجر: ۶۵﴾ دغه شان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته فرمائي: {**وَأَوْحَيْنَا إِلٰى مُوسٰى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِيْ**} ﴿الشعراء: ۵۲﴾ دا دواړه تلل په خوب کښې نه وو بلکه په ويخه وو.

﴿۳﴾.. لفظ د «**بِعَبْدِهٖ**» هم د دے دليل دے؛ ځکه علامه ابن کثير رحمة الله عليه فرمائي: «**فانَّ العبد عبارةٌ عن مجمُوعِ الرُّوحِ والجسَد**» د جمهورُ دپاره د دينه علاوه نور دلائل هم د کتاب الله نه شته دا بطور نمونه بيان شو چې د يو آيت سره تعلق وو. او د احاديث نه خو لا تعداد دلائل دي.

د فريق ثاني دري دلائل دي. ۱۔ مستدل ئې روايت د معاويه رضی الله عنه دے چې د هغه نه د معراج په باره کښې تپوس وشو؛ نو د هغه جواب دا وو: «**كانت رؤيا صالحة**» يعنې دا نيک خوبونه وو، دا ښکاره دليل دے د دې چې معراج منامي وو. ۲۔ مستدل قول د ام المؤمنين عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا دے چې هغه وائي: «**ما**

فقد جسد محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ ليلة المعراج» يعنی د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ جسم د بستری نه ، نه وو ورک شوے د معراج په شپه کښې دا هم صریح دلیل دے چې معراج منامی وو. ۳۔ مستدل ئی د قرآن کریم د رسوة الاسراء آیت کریمه دے {وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِیْ أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ} ﴿الإسراء: ۶۰﴾ دوی وائی چې په آیت کریمه کښې مراد د رؤیت نه رؤیت منافی دے.

قوله: و اجیب بان المراد: د مذکوره دلائل نه مختلف جوابات علمآء کړی دی شارح رحمة الله علیه د هغی نه یو یو جواب نقل کړے دے. هغه دا چې د قرآن کریم د آیت او معاویه رضی الله عنه د روایت نه استدلال تام پدی وجه ندے چې مراد د رؤیت نه رؤیت حُلمی ندے بلکه رؤیت بصری دے. پس معنی د آیت دا شوه چې «مونږه ندی کړخولې ستا د سترږو لیدل هغه چې مونږه تاته خودلی دی مګر فتنه دپاره د خلقو» او د حدیث د معاویه رضی الله عنه معنی دا شوه چې «وو دا بهترینه نظاره او لیدل». د ام المؤمنین د حدیث نه جواب دا دے چې د عائشه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مطلب دا دے چې «ما فُقِدَ جَسَدُ مُحمد عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الروح» یعنی په لیلة المعراج کښې جسم د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د روح نه جدا نه وو بلکه روح مع الجسد وو پدی سفر کښې.

۲۔ جواب بعض علمآء دا کړے دے چې معراج د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ مرارًا شوے دے کله په ویخه او کله په یقظت کښې ، پدی دری نصوص کښې د معراج منامی تذکره ده او په نورُ نصوص کښې په یقظت تصریح ده.

۳۔ جواب د حدیثین نه دا دے چې دغه دواړه روایات شاذ دی ؛ ځکه چې د معراج د تاریخ په باره کښې اختلاف دے او ۲۵ اقوال دی پکښې ، خو ډیر صحیح قول دا دے چې دا په اتم کال دنبوت باندی شوے دے د هجرت نه پنځه کاله مخکښې ، او د هجرت په وخت د عائشه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عمر اته کاله وو ؛ نو د معراج په کال د عائشه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عمر دری کاله شو چې په دغه وخت کښې دا د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ سره هدو موجود نه وه ، او نه په دومره عمر کښې څوک روایت ضبط کولے شی. دغه شان معاویه رضی الله عنه د فتح مکه په موقع باندی مسلمان شوے دے ؛ نو د معراج په کال باندی دے هم مسلمان نه وو ؛ نو ده څنګه ضبط کړے دے ، حلانکه په دغه وقت کښې چې کوم مشران صحابه کرام موجود وو هغوی د معراج فی الیقظه قائل دی لکه: ابوبکر رضی الله عنه عمر رضی الله عنه عبد الله بن مسعود رضی الله عنه وغیره صحابه کرام ، لهذا د معاویه رضی الله عنه قول د دوی د قول په مقابله کښې یقینًا چې مرجوح دے.

پاتې شو آیت کریمه ؛ نو امام بخاری رحمة الله علیه د دی آیت کریمه په تفسیر کښې د رئیس المفسرین قول رانقل کړے دے فرمائی: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضی الله عنه فِی قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: {وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِیْ أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ} قَالَ: «هِیَ رُؤْيَا عَيْنٍ، أُرِيَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ أُسْرِیَ بِهِ ﴿صحیح البخاری: ۵/ ۵۴﴾ علاوه لا دا وایو چې که دغه معراج منامی شی ؛ نو د «فِتْنَةً لِّلنَّاسِ» هیڅ معنی نه جوړیږی ؛ ځکه چې په خوب لیدلو کښې د خلقو څه ازمایش دے اسمان ته خو په خوب کښې هر څوک ختلے شی. هم دغه وجه ده چې کفارُ د معراج نه په سختۍ سره انکار کړے وو بلکه ډیر کمزوری مسلمانان د دی واقعه په اوریدو سره مرتد شو دا ټول دلائل د دی دی چې معراج منامی ندے.

قوله: وقوله بشخصه: دا بل قید دے شارح رحمة الله علیه فائده ذکر کوی چې پدی سره مقصود رد کول دی په هغه خلقو چې د معراج روحانی قائل دی بغیر الجسد.

قوله: ثم الصحيح انه: دا یوی مسئلے اختلافیه طرف ته اشاره کوی او قول راجح پکښې ذکر کوی ، هغه دا چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د معراج په سفر کښې رؤیت د باری تعالی کړے دے کنه ؟ چې کړے ئی دے ؛ نو رؤیة بصری دے که قلبی دے ؟ پدی مسئله کښې د صحابه کرامُ د دور نه اختلاف را روان دے. راجح قول دا دے چې رؤیت ئی کړے دے او بالقلب ئی کړے دے نه په بصر سره ؛ ځکه چې د رؤیت بصری دپاره څه صریح نص نشته ، او کوم حدیث چې د دی په باره کښې وارد دے د ابوذر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ چې دے فرمائی: **سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللهِ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ ؟ قَالَ : نُوْرٌ أَنّٰى أَرَاهُ.** ﴿صحیح مسلم: ۱/ ۱۱۱﴾ د دی ضبط او تفصیل مخکښې تیر شوے دے په مسئله د رؤیت د باری تعالی کښې. «**فانظر هناک**»

مَسْئَلَةُ كَرَامَاتِ الْاَوْلِيَاءِ

﴿**وَكَرَامَاتُ الْاَوْلِيَاءِ حَقٌّ**﴾ **وَ الْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ بِاللهِ تَعَالٰى وَصِفَاتِهٖ حَسَبَ مَا يُمْكِنُ الْمَوَاظِبُ عَلَى الطَّاعَاتِ الْمُجْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِي الْمُعْرِضُ عَنِ الْاِنْهِمَاكِ فِي اللَّذَّاتِ وَ الشَّهَوَاتِ ، وَ كَرَامَتُهٗ ظُهُوْرُ اَمْرٍ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قِبَلِهٖ غَيْرُ مُقَارِنٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ فَمَا لَايَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِالْاِيْمَانِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ يَكُوْنُ اِسْتِدْرَاجًا وَمَا يَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِدَعْوَى النُّبُوَّةِ يَكُوْنُ مُعْجِزَةً ، وَالدَّلِيْلُ عَلٰى حَقِّيَّةِ الْكَرَامَةِ مَا تَوَاتَرَ مِنْ كَثِيْرٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ اِنْكَارُهٗ خُصُوْصًا الْاَمْرُ الْمُشْتَرَكُ وَاِنْ كَانَتِ التَّفَاصِيْلُ اٰحَادًا وَاَيْضًا الْكِتَابُ نَاطِقٌ بِظُهُوْرِهَا مِنْ مَرْيَمَ وَمِنْ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ** عَلَيْهِ السَّلَامُ **، وَ بَعْدَ ثُبُوْتِ الْوُقُوْعِ لَا حَاجَةَ اِلٰى اِثْبَاتِ الْجَوَازِ.** **ترجمه:** او کرامات د اولیآء حق دی. او ولی هغه کس دے چې معرفت ورته حاصل وی د الله تعالی او د صفاتُ د هغه څومره چې ممکن وی. هیمش کیری کونکے وی په طاعاتُ باندی ، ځان ساتونکے وی د ګناهونو نه ، مخ اړونکے وی د نن وتلو نه په خوندونو او شهواتُ کښې ، او کرامت د ده ښکاره کیدل د داسی کار دی د ده د طرف نه چې شلونکے وی عادت لره چې نه وی مقارن د دعوی د نبوت سره ، پس هغه «**امر خارقه للعاده**» چې نه وی مقارن د ایمان او عمل صالح سره ؛ نو هغه استدراج دے ، او هغه چې مقرون وی د دعوی د نبوت سره ؛ نو هغه معجزه وی او دلیل په حقیقت د کرامت باندی هغه «کارونه» دی چې په تواتر سره ثابت دی د ډیرو صحابه کرامُ او د هغه چانه چې روسته دی د دوینه په داسی شان سره چې ندی ممکن انکار کول د هغی نه ، خاص طور د امر مشترک د هغی نه اګر چې تفاصیل د هغی «اخبار» احاد دی ، او دغه شان کتاب د الله تعالی ګویا دے په ظهور د کرامت د مریم **علیها السلام** نه ، او د ملګری د سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ، او پس د ثبوت د وقوع د دینه نشته دے حاجت اثبات د جواز «**امکان**» د دیته.

تَشْرِيْح: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ یوه بله عقیده حقه ذکر کول دی چې دیته وائی: «**مَسْئَلَةُ كَرَامَاتِ الْاَوْلِيَاءِ**» او مقصود پدی سره رد دے په معتزلؤ باندی چې هغوی انکار کوی د کرامات الاولیآء نه. ماتن رحمۃ اللہ علیہ به اول نفس عقیده ذکر کړی «**و كرامات الاولياء حق**» سره. بیا به تَشْرِيْح د کرامت او څه بعض جزئیات د کرامت ذکر کړی «**فتظهر الكرامة**» سره. او بیا به رد اوکړی په دلیل د منکرین باندی «**و يكون ذلک**» سره.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. تعریف د ولي به وکړي «**و الولي هو العارف**» سره. ﴿۲﴾.. تعریف د کرامت به وکړي «**و کرامته ظهور امر**» سره. ﴿۳﴾.. دلیل د حقانیت د کرامت به ذکر کړي «**و الدلیل علی**» سره.

قوله: وَ الْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ: ۱ـ مقام د تعریف دے او په تعریف کښې جمع محتاج وي معرفت د مفرد خبل ته لهذا «اَوْلِيَآءِ» جمع د «وَلِيٌّ» ده «فَعِيْلٌ» وزن دے په لغت کښې «ضِدُّ الْعَدُوِّ» ته وائي. چونکه «فعیل» کله بمعنی الفاعل راځي او کله بمعنی المفعول راځي. «ولي» هم بمعنی الفاعل مستعمل دے لکه: {اللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا} ﴿البقرة: ۲۵۷﴾ په معنی د نصرت، اعانت، محبت، دوستۍ سره. او هم بمعنی المفعول مستعمل دے په حق د مطیع کښې لکه ویلے کیږي: «**المؤمن ولي الله**» او په اصطلاح کښې د ولي مختلف تعریفات شوی دي چې شارح رحمة الله عليه د هغې نه عمده تعریف رانقل کړے دے. چې «**العارف بالله الخ**» اصل کښې تعریف د ولي قرآن کریم پخپله کړے دے چې ولي هغه دے چې موصوف وي په صفتین باندې چې «**ایمان، تقوی**» دی ځکه چې الله تعالی په سورۃ یونس کښې د اولیاء الله. اول حکم ذکر کوي او بیا ئې تعریف کوي فرمائي: {اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ (۶۲) اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَكَانُوْا يَتَّقُوْنَ} ﴿یونس: ۶۲، ۶۳﴾ شارح رحمة الله عليه د دې تعریف تَشْرِیْح کړې ده چې د ایمان معنی ده حاصلول د معرفت د الله تعالی او صفات د هغه، او د تقوی معنی ده «**المواظب علی الطاعات الخ**» او دا تعریف اصل کښې ملاعلي قاري رحمة الله عليه نقل کړے دے د «**فقه الاکبر ص: ۹۵**» نه. (۱)

---

(۱)ـ او امام رازي رحمة الله عليه د ولي تعریف او صفات څه پدې الفاظ ذکر کوي: **فَالْقُرْبُ مِنْهُ إِنَّمَا يَكُوْنُ إِذَا كَانَ الْقَلْبُ مُسْتَغْرِقًا فِي نُوْرِ مَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالٰى سُبْحَانَهُ، فَإِنْ رَأٰى رَأٰى دَلَائِلَ قُدْرَةِ اللهِ، وَإِنْ سَمِعَ سَمِعَ آيَاتِ اللهِ، وَإِنْ نَطَقَ نَطَقَ بِالثَّنَاءِ عَلَى اللهِ، وإن تحرك تَحَرَّكَ فِي خِدْمَةِ اللهِ، وَإِنِ اجْتَهَدَ اجْتَهَدَ فِي طَاعَةِ اللهِ، فَهُنَالِكَ يَكُوْنُ فِي غَايَةِ الْقُرْبِ مِنَ اللهِ، فَهٰذَا الشَّخْصُ يَكُوْنُ وَلِيًّا لله تَعَالٰى ﴿تفسیر الرازی = مفاتیح الغیب أو التفسیر الکبیر: ۱۷/ ۲۷۶﴾** معلومه شوه چې بعض جهال صوفیه چې د ولي کوم مفهوم ذکر کوي چې "ولي هغه دے چې په توره شپه کښې د کوه قاف د غر نه اخوا دتور میږی په خپه کښې مازغه او ویني" دا یقینا چې غلط دے ا ځکه ولي عالم الغیب نه کیدے شي، دغه شان ولي هغه څوک هم نه شي کیدے چې د خپل خواهش مطابق جوند تیروي په شهواتُ او لذاتُ کښې اخته وي د چرسو او نشو تماشو سره ئې کار وي. نه روژه نیږئي او نه مونځ، او نه ئې سیرت صورت د شریعت مطابق وي، د اجنبیات سره اختلاط کوي. ځکه اصل په ولایت کښې اتباع د شریعت ده امام شاطبي رحمة الله عليه د ابویزید بسطامي رحمة الله عليه نه نقل کوي فرمائي: "**وقال أبو یزید البسطامي عملت في المجاهدة ثلاثین سنة فما وجدت شیئا اشد من العلم ومتابعته**" بیا د دغه ابویزید بسطامي رحمة الله عليه یوه واقعه نقل کوي: چې ده خپلو مریدانو ته یو ځل او ویل: چې راځئ څو د یو سړي خواله چې په ولایت سره هغه ځان مشهور کړے دے یعني داسې کس وو چې مشهور وو په زهد او ځان ته ئې ولي ویلو، راوي وائي چې مونږه لاړو او دغه ولي د کور نه را بهر شو او جمات ته ننوتلو، نو قبلے طرف ته ئې لاړې توک کړے، ابویزید بسطامي رحمة الله عليه سیده واپس شو او سلام ئې پرې هم وانه چولو، او وې ویل: "**هذا غیر مأمون علی أدب من آداب رسول الله صلی الله علیه وسلم فکیف یکون مأمونا علی ما یدعیه**" اتباع د شریعت ضروري ده، بیا امام شاطبي رحمة الله عليه د سهل بن عبد الله تستري رحمة الله عليه نه نقل کوي: **کل فعل یفعله العبد بغیر اقتداء طاعة کان أو معصیة فهو عیش النفس**" بیا په باب د ولایت کښې اصول سبعه د ولایت نقل کوي سهل تستري رحمة الله عليه فرمائي: **و أصولنا سبعة أشیاء: التمسك بکتاب الله، والاقتداء بسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم، وأکل الحلال، وکف الأذی، واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق. ﴿الاعتصام للشاطبي: ۱/ ۹۱﴾** ځکه خو شاعر وائي: شعـــــــر

کار شیطان می کند نامش ولی — گر ولی این است لعنت بر ولی

کار رحمان می کند نامش ولی — گر ولی این است رحمت بر ولی

بعض خلق پدې دوکه شي چې پره فلان کرامت ئې ظاهر کړو او فلان کرامت ئې ظاهر کړو، دا خبره هم ضروري ده چې ولي به کرامت ظاهروي نه بلکه پټوي به ئې او کوم کس چې ظهور د کراماتُ کويُ او کړه وړه ئې د شریعت موافق ندي نو پوهه شه چې دا ولي.

قوله: و كرامته ظهور: ۲۔ «کَرَامَۃٌ» (۱) صیغه د مصدر ده د باب د کرم یکرم نه، په لغت کښې په معنی د عزت او احترام باندی راځی چې ضد د إهَانت او خُذلان دے. اصطلاحی معنی ئې شارح کړی ده چې «**ظهور أمر خارج للعادة الخ**» حاصل د تعریف دا دے چې «**کَرَامَۃ**» دیته وائی چې د یو صالح بنده د لاس نه یو امر خارقه للعادة ظاهر شی چې نه وی مقارن د دعوی د نبوت سره او نه مقدمه د نبوت وی. لهذا پدی تعریف سره استدراج، معجزه، ارهاصات وغیره خارج شو؛ ځکه چې په استدراج کښې ایمان نه وی، او معجزه پس د عوی د نبوت نه وی، او ارهاصات مقدمه د نبوت وی چې د عوی د نبوت نه مخکښې امرخارقه للعادة وی. د دی ټولو تفصیل مخکښې تیر شوے دے په بحث د تفصیل د «**خبر الرسول**» کښې. (۲) شارح رحمۃ اللہ علیه هم فوائد د قیودات ذکر کوی پدی عبارت سره چې «**فما لا یکون مقرونا الخ**»

قوله: و الدليل على: ۳۔ شارح رحمۃ اللہ علیه د حقیت د کرامت دپاره په اجمالی طریقے سره دلیل ذکر کوی. چې هغه امور خارقه للعاده چې د صحابه کرامُ نه «چې یقینًا اولیآء وو» صادر شوی دی او د هغوی نه روسته د نورو صالحین نه نقل دی. اګر چې هره یوه واقعه خو د قبیلے د خبر واحد نه ده خو قدر مشترک ئې حد د تواتر ته رسیدلے دے چې انکار ترینه ممکن ندے. دویم دلیل د کتاب الله نه اجمالا نقل کوی چې د مریم **علیها السلام** او د سلیمان عَلَیْهِ السَّلَامُ د ملګری نه هم صدور د خوارقُ شوے دے. دا دلائل روسته تفصیلًا ذکر کیږی. اوس چې وقوع د کرامت ثابته شوه؛ نو په امکان کښې هډو بحث نه کوو چې آیه کرامت د اولیآء ممکن دے که نه.

بَيَانُ بَعْضِ اَمْثِلَةِ الْكَرَامَاتِ

ثُمَّ اَوْرَدَ كَلَامًا يُشِيْرُ اِلىٰ تفسيرِ الكَرَامَة وَ اِلىٰ تفصِيْلِ بَعْضِ جزئيَّاتِهِ الْمُسْتَبْعَدَةِ جدًّا فقال: ﴿فَتَظْهَرُ الْكَرَامَةُ عَلىٰ طَرِيْقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قَطْعِ الْمَسَافَةِ الْبَعِيْدَةِ فِى الْمُدَّةِ الْقَلِيْلَةِ﴾ كَاِتْيَانِ صَاحِبِ سليمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ندے بلکه ساحر دے، ابایزید بسطامی رحمۃ اللہ علیه فرمائی: لو نظرتم إلى رجل اعطى من الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الامر والنهى وحفظ الحدود وآداب الشريعة. ﴿الاعتصام للشاطبى: ۱/ ۹۴﴾ او ابو على الجوزجانى رحمۃ اللہ علیه فرمائی: كُن طالبا للاستقامة لا طالبا للكرامة لان الاستقامة فوق الكرامة. او ملا على قارى رحمۃ اللہ علیه په مرقات کښې فرمائی: «و يجب كتمان الكرامة كما يجب اظهار المعجزة» او بیا فرمائی: وَأَمَّا الْكَرَامَةُ فَعِنْدَهُمْ حَيْضُ الرِّجَالِ فَهَيْهَاتَ هَيْهَاتَ بَيْنَ الْمُبِيْنَاتِ ﴿مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: ۱/ ۳۲۴﴾

(۱).. «الكَرَامَةُ» الغِطَاء يوضع على رأس الجَرَّةِ او القِدْرِ، وكرامة الانسان احترام المرء ذاته، وهو شعور بالشرف و القيمة الشخصية يجعله يتأثر و يتألم اذا ما انتقص قدره. «المعجم العربى»

(۲) ﴿تنبیه﴾ دا خبره د یاد قابله ده چې عدم حصول د کرامت د بعض مؤمنانُ دپاره دلالت نه کوی په نقص د ایمان د دوی باندی بلکه ضروری نده چې کرامت د ولی دی ظاهر شی؛ ځکه کرامت د بعض اسباب په وجه واقع کیږی لکه: ۱۔ کله ظهور دکرامت د بنده د ایمان د مظبوطولو دپاره وی، هم دغه وجه ده چې د ډیرو صحابه کرامُ نه هډو ظهور د کرامت شوے ندے د قوة د ایمان او کمال یقین د وجه نه. ۲۔ کله ظهور د کرامت دپاره د اقامت د حجت وی په دشمن باندی لکه: خالد بن ولید رَضِيَ اللهُ عَنْهُ چې زهر وڅکل وو؛ ځکه چې هغه یوه قلعه محاصره کړی وه چې د هغی نه ئې منع کړے وو مګر پدی شرط چې زهر وڅکی، کله چې هغه زهر وڅکل؛ نو قلعه فتح شوه. ۳۔ کله کرامت د امتحان او ازمایش دپاره وی چې ډیر خلق د کرامت د ظهور په وجه نیک بخته او بعض نور بدبخته شی. ۴۔ کله د صاحب کرامت دپاره سبب د سعادت شی چې شکریه بری ادا کړی، او یا ئې سبب د هلاکت شی که په عُجب او تکبر کښې واقع شی. وغیره وغیره.

وهو آصفُ بنُ بَرْخِيَا عَلَى الاَشهُرِ بِعَرْشِ بَلْقِيس قَبْلَ اِرْتِدَادِ الطَّرْفِ مَعَ بُعْدِ المَسَافَةِ ﴿وَظُهُوْرُ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الحَاجَةِ﴾ كما فى حق مَرْيَم فانَّهُ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ الله ﴿وَالْمَشْيُ عَلَى المَاءِ﴾ كما نُقِلَ عن كَثِيرٍ مِّنَ الاَوْلِيَاءِ ﴿والطَّيَرَانُ فى الهَوَاءِ﴾ كما نُقِلَ عن جَعْفَرِ بْنِ ابى طَالِبٍ ولُقْمَانَ السَّرَخْسِى وغيرِهِمَا ﴿وكَلَامُ الجَمَادِ و العَجْمَاءِ﴾ اَمَّا كلام الجمادِ فكما رُوِىَ اَنَّهُ كان بين يدىْ سَلْمَانَ رضي الله عنه وَ اَبِى الدَّرْدَاءِ رضي الله عنه قَصْعَةٌ فَسَبَّحَتْ وسمعا تَسْبِيحَهَا ، وامَّا كَلَامُ العَجْمَاءِ فتكلّم الكَلْبُ لاصْحَابِ الكَهْفِ ، و كما رُوِىَ انَّ النَّبِىَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قال بَيْنَمَا رَجُلٌ يَسُوْقُ بقرةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا اِذَا التَفَتَتِ البَقَرَةُ اِلَيْهِ وقالَ اِنّى لَمْ اُخْلَقْ لهٰذا و اِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ فقال النَّاسُ سبْحَانَ الله تَتَكَلَّمُ البَقَرَةُ ؟ فَقَالَ النَّبِىُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اٰمَنْتُ بِهٰذا. ﴿وَ اِنْدِفَاعُ المَتَوَجِّهِ مِنَ الْبَلَاءِ وكِفَايَةُ المهمّ عَنِ الاعْدَاءِ وغَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الاَشْيَاءِ﴾ مثل رُؤْيَةِ عُمَرَ رضي الله عنه و هُو على المِنْبَرِ بالمدِيْنَةِ جَيْشَهُ بِنهاوَنْد حتّى قَالَ لِاَمِيْرِ جَيْشِه يَاسَارِيَةُ الجَبَلَ الجبلَ تَحْذِيرًا لَهُ من وَّرَاءِ الجَبَلِ لِمَكْرِ العدوِّ هُنَاكَ وسَمَاعُ سَارِيَةَ كَلَامَهُ مع بُعْدِ المَسَافَةِ ، و كَشُرْبِ خَالِدٍ رضي الله عنه السَّمَّ من غير تَضَرُّرٍ به ، وكَجَرَيَانِ النَّيْلِ بِكِتَابِ عُمَرَ رضي الله عنه ، واَمْثَالُ ذٰلك اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى. **ترجمه:** بيا ماتن رحمة الله عليه راوړو يو كلام لره چې اشاره كوى تفسير د كرامت ته او تفصيل د بعض جزئياتُ هغه ته چې ډير لرى ګنړلے شى پس او ويل ده: پس ظاهر ولے شى كرامت په طريقے د خلاف العاده سره دپاره دولى. د قطع كولو د لرى سفر نه په لږه موده كښې ، لكه: راوړل د ملكرى د سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ او دا دے آصف خوى د برخيا بنا په مشهور قول سره تخت د بلقيس لره مخكښې د راګرځيدلو د نظر نه سره د لرى والى د سفر نه ، او ظاهريدل د خوراك ، څكاك او لباس په وخت د حاجت كښې لكه په حق د مريم عليها السلام كښې بيشكه وه دا كله چې به ورننوتلو د دى خواته زكريا عَلَيْهِ السَّلَامُ عبادت خانے ته ؛ نو موندلو به ئى د دى سره خوراك لره ، پس ويل به ده: اے مريم ! د كوم ځائے نه دى دا ستا دپاره ؟ هغى ويل: دا د الله تعالىٰ د طرف نه دى. او تلل په اوبو باندى ، لكه: چې نقل شوى دى دا د ډيرو اولياء نه ، او الوتل په هوا كښې لكه: چې نقل دى د جعفر بن ابى طالب او لقمان سرخسى وغيره نه ، او خبرى كول د جمادات «كانړو لوټو او نور ګلك څيزونو» او حيوانات ، هر چې دى خبرى د جماداتُ لكه: چې روايت شوے دے چې د سلمان رضي الله عنه او ابوالدرداء رضي الله عنه مخى ته يوه كاسه پرته وه پس تسبيح ئى اوويله او دى دواړو د هغى تسبيح واوريدله ، او هر چې خبرى د حيواناتُ دى پس خبرى كړى دى سپى د اصحابِ كهف سره ، او لكه چې روايت شوے دے چې بيشكه نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ ويل: دى مينځ كښې يو سړى شرله غوا لره چې بار ئى اچولے وو په هغى باندى ، ناسافه وكتل غوا ده ته او وى ويل: څه نه يم پيدا د دى دپاره بيشكه څه پيدا يم د ګز ګرځندے دپاره ، پس او ويل خلقو: سبحان الله خبرى كوى غوا ، نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ او ويل: ما ايمان راوړے دے پدى باندى «يعنى څه تصديق كوم د دى» او دفع كيدل د هغه مصيبت چې مخامخ شى ، او پوره كيدل د مهماتُ د دشمنانو نه ، او علاوه د دينه د نورو اشياء نه ، لكه: ليدل د عمر رضي الله عنه او دے په ممبر باندى وو په مدينه منوره كښې خپل فوج لره په نهاوَند كښې تر دى چې وى ويل امير د لښكر خپل ته: اے ساريه غر «طرف ته توجه وكړه» غر ته دپاره د يرولو ده لره د شاته د غر نه د چل د دشمن نه ، او اوريدل د ساريه رضي الله عنه خبرى د عمر رضي الله عنه لره سره د لرى والے د مسافت نه ، او لكه څكل د خالد رضي الله عنه زهرو لره بغير د ضرر رسولو نه ده ته ، او لكه جارى كيدل د نيل درياب په خط د عمر رضي الله عنه باندى او د دى امثال ډير زيات دى د شمير نه.

تَشْرِيْح: قوله: ثُمَّ اَوْرَدَ كَلَامًا: غرض د شارح رحمة الله عليه تمهيد دے متن آتى ته ، او دفع د سوال ده. چې مسئلة الكرامة واضح شوه ؛ نو ماتن رحمة الله عليه په متن آتى كښې د دى دوباره تذكره ولې كوى دا خو استدراك دے ؟ **جواب:** دا استدراك ندے بلكه د كرامت مزيد وضاحت دے او بطورِ تمثيل څه بعض جزئيات ذكر كول دى چې عقل ئى بعيد ګنړى خو هغه واقع شوى دى.

قوله: و هو آصف بن برخيا: مشهورے واقعي طرف ته اشاره ده کومه چې په سورة النمل کښې ذکر ده په واقعه د بلقيس کښې، کله چې په آيت ۳۸ کښې سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ د خپلې دبدبې او د شوکت ښکاره کولو دپاره د سردارانو خپلو نه مطالبه وکړه چې: { أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ} ﴿النمل: ۳۸﴾ په ۴۰ آيت کښې دی: {قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ} ﴿النمل: ۴۰﴾ د محققينُ قول دا دے چې مراد د «الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» نه خودِ سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ دے او راوړل د تختِ بلقيس هم معجزةً وو نه چې کرامةً، خو مشهور قول دا دے چې دا د سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ يو نيک او متقي وزير عالِم بالکتاب آصف بن برخيا وو، او راوړل د تخت کرامةً وو.

قوله: جعفربن ابی طالب: دا علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ رور دے چې د ده نه لس کاله مشر وو، يو د نجباء د نبي کريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نه وو، قديم الاسلام صاحب الهجرتين صحابي دے اشبه د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وو خَلقًا و خُلقًا، مشهور وو په جعفر الطيار او ذو الجناحين باندې؛ ځکه چې په ۸ هجري کښې په غزوه موته کښې شهيد شو چې پخپله امير د دغه غزوه هم وو، دواړه لاسونه ئې غوس شوی وو نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ او ويل: **رَأَيْتُ جَعْفَرًا يَطِيرُ فِي الْجَنَّةِ مَعَ الْمَلَائِكَةِ.** ﴿سنن الترمذی: ۵/ ۶۵۴﴾. محشي عبيد الله قندهاري ويلي دي چې د جعفر طيران بعد الممات دے او خبره زمونږه په کرامت قبل الممات کښې ده، څه خبره ئې کړې ده.

قوله: فتکلّم الکلبُ: وائي چې دا سپے په دوی پسې شاته روان وو دوی د واپس کولو دپاره کوږې کوږو چې سپي ورته او ويل «**لا تطردوني فاني احب اولياء الله**» ما مه شړئ بيشکه څه د الله تعالى د دوستانو سره مينه لرم.

قوله: بنهاوند: دا د ايران مشهور ښار دے چې د همدان نه د ۷۰ کلوميټرو په مسافت کښې جنوب طرف ته واقع دے، وائي چې دا ښار د طوفان نوح نه مخکښې هم موجود وو، د عمر فاروق په زمانه کښې د مسلمانانو او ايرانيانو «فارسيانو» په مينځ کښې چې کوم تاريخي جنګونه شوی دی په هغې کښې اول د قادسيه جنګ دے چې دا د عمروبن العاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُ په مشرئ کښې وشو، او دويم د نهاوند جنګ وو چې په ۲۳ هـ کښې شوے وو د دې جنګ د فوج د يوے قومندي مشري د سارية بن زُنيم الدّئلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سره وه چونکه دا يو باهمته جنګجو انسان وو؛ ځکه پرې عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اعتماد کړے وو، دې په آخرې مراحلُ د فتح کښې وو چې دُښمن «فارس او کرد» د هر طرفه د حملے منصوبے تياری کړی وی حتی چې د نهاوند د غر طرف نه په مسلمانانو راتاويدل او د مسلمانانو ډير لوی نقصان ئې کولو دا د جمعې ورځ وه عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ خطبه ويله چې ناسافه د خطبے په مينځ کښې ئې په خوله باندې جاري شو «**يَا سَارِيَةُ، الْجَبَلَ الْجَبَلَ**» ﴿البداية والنهاية: ۷/ ۱۴۷﴾ خلق حيران شو چې امير المؤمنين څه وائي، تردې چې بعض پرې دا ګمان اوکړو چې په دماغو ئې څه اثر وشو، خلقو علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ته وکتل چې دا سړے څه وائي؟ علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او ويل: چې دا کلام څه معنی لری عبث کلام ندے. هلته ساريه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ خبرې واوريدلے او غر طرف ته متوجه شو او الله تعالی ورله فتح ورکړه، پوره يوه مياشت پس چې مدينے منورے ته د فتح زيرے ورکونکے راغے؛ نو د دې خبرې انکشاف وشو چې مونږه خو دښمن ګير کړی وو خو ستا د آواز غوندے آواز راغے چې غر طرف ته متوجه شئ، امير د جنګ چې غر طرف ته توجه اوکړه؛ نو فتح ميلاو شوه او که تا

اواز نه وے کړے ؛ نو مونږه فتح نه شوه موندلے. پدی جنګ کښې د مسلمانو شمیره دیرش زره او د ایرانیانو شمیره یونیم لاک جنګجو وو ، د معتبر معلومات په بنا باندی پدی جنګ کښې د دښمن یو لاک شل زره کسان د جهنم خوراک ګرځیدلی وو ، د یزدګر د بچ کولو دا آخری حربه وه چې ناکام شوه او د ایرانیانو د ځلورو صدو نه د را روان ساسانی حکومت او د دی سره د زرتشیت خاتمه وشوه.

د دی واقعې نه معلومه شوه چې دلته دوه کرامته دی چې د دوه کسانو نه صادر شوی دی. ۱۔ کرامت عمر رضی الله عنه چې لیدل د جیش دی. ۲۔ کرامت د ساریه رضی الله عنه چې اواز اوریدل دی سره د بعد مسافت نه.

قوله: الجبلَ الجبلَ: منصوب دے په تقدیر د «**إتق**» فعل مقدر سره ، او دیته په اصطلاح د نحو کښې «**تحذیر**» وائی. چې په لغت کښې «**تنبیهُ المخَاطَب علیٰ مکرُوهٍ یجب الِاحترازُ عنه**» ته وائی. او په اصطلاح کښې «**هُو معمُول بتقدیرِ اِتَّقِ تحذیرًا مما بعدَهُ**» ته وائی.

قوله: و کشرب خالد: البدایة والنهایة ، ابن خلدون ، التاریخ الکامل ، تاریخ دمشق وغیره نورو مؤرخینُ دا واقعه تفصیلا بیان کړی ده چې کله خالدبن ولید رضی الله عنه د یمامے د جنګ نه فارغ شو نو سیده د کشتو په ذریعه سره لاړو «**حیره**» نومی مقام ته ، کله چې اهل حیره د مسلمانانو د راتګ واوریدل ؛ نو هیبت او یره پری طاری شوه او په خپلو قلعه ګانو کښې پټ شو ، خالد رضی الله عنه ورته څه وخت صبر اوکړو او جنګ ئی نه کولو چې کیدے شی دوی اسلحه او غورزوی او مسلمانان شی ، لیکن د هغوی د طرف نه هیڅ قسم تحریک مخی ته رانغلو ، مجبورا مسلمانانو جنګ شروع کړو او اهمے قلعه ګانے او عبادت خانے ئی ورلره قبضه کړے ، د یوے سپینی مانړئ نه چې لا تر اوسه نه وه فتح شوی د عسایانو پادری عبد المسیح بن قیس را او وتلو چې دا یو معمر سړے وو ، په بعض روایاتُ کښې راځی چې دغه وخت د ده عمر «۳۵۰» دری نیم سوه کاله وو مسلمانانو ونیولو او د حضرت خالد رضی الله عنه خواته ئی حاضر کړو ، ده ترینه تپوس د عمر اوکړو ، هغه جواب ورکړو چې ځما عمر په سلونو کښې چلیږی ، خالد بن ولید رضی الله عنه د ده د خادم په لاس کښې تیلئ ولیدله تپوس ئی ترینه اوکړو چې دا څه دی ؟ پادری ورته او ویل: چې دا خو زهر قاتل دی ما د دی دپاره را وړی دی چې که ته ځما د قوم سره بے انصافی اوکړی ؛ نو څه به دا ځکم او ځان به وژنم ؛ ځکه څه د خپل قوم ذلت ته نه شم کتلے او ځما عمر هسی هم ختم دے ته داسی اوکړه چې اول نورے تولے قلعه ګانے فتح کړه ؛ نو هله به څه دا مانړئ درکومه ورنه څه خودکشی کوم. حضرت خالد رضی الله عنه ورته او ویل: چې مرګ په نیټه دے د نیټے نه مخکښې څوک نه مری ، بوډا ورته او ویل: چې چلو ته ئی وځکه چې ستا دومره یقین دے ، حضرت خالد رضی الله عنه ترینه زهر واغستل او د تیلئ نه ئی را بهر کړه او په ورغوی کښې ئی کیخودل او دا کلمات ئی او ویل: «**بسم الله و بالله رب الارض و رب السماء الذی لا یضر مع اسمه داء**» زهر ئی وځکل ، خالد رضی الله عنه په اول کښې لګ کدوډ شو او زَنَه ئی د سینے سره وجنګیدله او خَوَلَهٔ پری راغله خو ځانله ئی یو مظبوط سوک ورکړو او نیغ پاسیدلو لکه چې د ترلو نه پس چې څوک ازاد شی د دینه پس هشاش بشاش شو ، کله چې عبد المسیح دا حالت ولیدلو ؛ نو بے اختیاره ئی د خولے نه او وتل: «**لتبلغنّ ما أردتم ما دام أحد منکم هکذا**» تاسو به خپل مقصود ته رسیږئ تر څو چې په تاسو کښې د دی کس په شان یو کس وی. د دینه پس ئی د خالد رضی الله عنه سره په

۲۹۰ درهم صلح وکړه او قلعه ئې ورته پریښوده ، او راغے خپل قوم ته ئې او ویل: چې تاسو د داسې قوم مقابله نه شئ کولے چې د هغوی د مرګ څه پروا نشته بلکه د هغوی کار نور وژل دی. ﴿تاریخ ابن خلدون: ۲/۵۱۰﴾ ﴿البدایة والنهایة: ۹/ ۵۲۳﴾ ﴿الکامل فی التاریخ: ۲/ ۲۴۴﴾

قوله: و کجریان النیل: دا مشهوره قصه ده چې د عمر رضی الله عنه په خط سره دریائې نیل روان شوے وو. (۱)

وَلما اسْتَدَلَّتِ المعتزِلَةُ المنكِرَةُ لِكَرامَةِ الأَولِيَاءِ بِأَنَّهُ لَوْ جازَ ظُهُورُ خَوارِقِ العَادَاتِ من الأَوْلِيَاءِ لَاشْتَبَهَ بالمعْجِزَةِ فَلَمْ يَتَمَيَّزِ النَّبِيُّ من غَيرِ النَّبِيِّ اَشَارَ اِلَى الجوَاب بِقَوْلِه: ﴿وَيَكُوْنَ ذٰلِكَ﴾ اَیْ ظُهُوْرُ خَوارِقِ الْعَادَاتِ من الوَلِيِّ الَّذِیْ هُوَ مِنْ اٰحَادِ الاُمَّةِ ﴿مُعْجِزَةً لِّلرَّسُوْلِ الَّذِیْ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِّنْ اُمَّتِه لِاَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا﴾ اَیْ بِتِلْكَ الْكَرَامَةِ ﴿اَنَّهُ وَلِیٌّ وَلَنْ يَكُوْنَ وَلِيًّا اِلَّا وَ اَنْ يَكُوْنَ مُحِقًّا فِیْ دِيَانَتِه وَدِيَانَتُهُ الْاِقْرَارُ﴾ بِالقَلْبِ وَاللِّسَانِ ﴿بِرِسَالَةِ رَسُوْلِه﴾ مَعَ الطَّاعَةِ لَهُ فی اَوَامِرِه ونَوَاهِيْهِ حَتّٰى لَوْ اِدَّعٰى هٰذَا الْوَلِیُّ الْاِسْتِقْلَالَ بِنَفْسِه وَعَدَمَ المتَابَعَةِ لم يَكُنْ وَلِيًّا وَلَمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ عَلٰى يَدِه. والحَاصِلُ اِنَّ الْاَمْرَ الخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بالنِّسْبَةِ اِلَى النَّبِیِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعْجِزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قِبَلِه اَوْ مِنْ قِبَلِ اٰحَادِ اُمَّتِه ، وَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْوَلِیِّ كَرامَةٌ لِخُلُوِّه عَنْ دَعْوٰى نُبُوَّةِ مَنْ ظَهَرَ ذٰلِكَ مِنْ قِبَلِه ، فَالنَّبِیُّ لَا بُدَّ مِنْ عِلْمِه بِكَوْنِه نَبِيًّا وَ مِنْ قَصْدِه اِظْهَارُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَ مِنْ حُكْمِه قَطْعًا بِمَوْجَبِ المعْجِزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلِیِّ. ترجمه: او هر کله چې دلیل پیش کړے وو معتزلو چې منکر دی د کرامت د اولیآء نه پدی چې که ممکن وی ظهور د خوارق العاداتُ د اولیآء نه ؛ نو خامخا به مشابه شی کرامت د معجزے سره ، پس جدا به نه شی نبی د غیر نبی نه ، مصنف رحمۃ اللہ علیه اشاره اوکړه جواب د دیته پدی قول سره: او کیږی دا یعنی ظهور د خوارق العادات د ولی هغه نه چې د اُمت یو فرد دے معجزه د رسول هغه چې ظاهر شوے دے دا کرامت د یو کس د امت د ده نه ؛ ځکه چې ظاهرېږی په دی سره یعنی پدی کرامت باندی دا چې دا کس ولی دے ، او نه شی کیدے هیڅ څوک ولی مګر دا چې دا په حقه وی په دیانت خپل کښې ، او دیانت د ده اقرار کول دی په زړه او ژبه سره په رسالت د رسول خپل باندی ، سره د تابعداریٔ د ده نه په اوامرُ او نواهی کښې د دغه نبی. تردی چې که دعوی اوکړه دی ولی د استقلال بالذات او د نه متابعت د نبی پس نه شی کیدے دا ولی ، او نه شی ظاهریدلے د. کرامت په لاس د ده باندی. حاصل دا دے چې هغه کار چې خارق للعاده دے دا په نسبت سره چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته واخلے نو معجزه ده برابره خبره ده که صادر شوے وی دا کار د طرفه د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه یا د طرفه د یو کس د امت د ده نه ، او په نسبت سره ولی ته کرامت دے ؛ د وجه د خالی والی د دعوی د نبوت د هغه چا نه چې صادر شوے وی دا امر د هغی د طرفنه ، پس د نبی دپاره لابدی ده د علم د ده نه په کیدلو د ده باندی نبی ، او د قصد د ده نه به وی اظهار د خوارق العادات ، او حکم د دی دے قطعًا عمل کول په مقتضی د معجزے باندی په خلاف د ولی باندی. «چې په هغی کښې دا دری خبری نشته»

---

(۱).. قِصَّةُ نِيلِ مِصْرَ: رُوِّينَا مِنْ طَرِيقِ ابْنِ لَهِيعَةَ عَنْ قَيْسِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ قَالَ: لَمَّا افْتُتِحَتْ مِصْرُ أَتَى أَهْلُهَا عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ- حِينَ دَخَلَ بُؤْنَةُ مِنْ أَشْهُرِ الْعَجَمِ- فَقَالُوا: أَيُّهَا الْأَمِيرُ، لِنِيلِنَا هٰذَا سُنَّةٌ لَا يَجْرِي إِلَّا بِهَا. قَالَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالُوا: إِذَا كَانَتِ اثْنَتَى عَشْرَةَ لَيْلَةً خَلَتْ مِنْ هٰذَا الشَّهْرِ عَمَدْنَا إِلَى جَارِيَةٍ بِكْرٍ مِنْ أَبَوَيْهَا ، فَأَرْضَيْنَا أَبَوَيْهَا وَجَعَلْنَا عَلَيْهَا مِنَ الْحُلِيِّ وَالثِّيَابِ أَفْضَلَ مَا يَكُونُ ، ثُمَّ أَلْقَيْنَاهَا فِي هٰذَا النِّيلِ. فَقَالَ لَهُمْ عَمْرٌو: إِنَّ هٰذَا مِمَّا لَا يَكُونُ فِي الْإِسْلَامِ ، إِنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا قَبْلَهُ. قَالَ: فَأَقَامُوا بُؤْنَةَ وَأَبِيبَ وَمِسْرَى وَالنِّيلُ لَا يَجْرِي قَلِيلًا وَلَا كَثِيرًا ، حَتّٰى هَمُّوا بِالْجَلَاءِ ، فَكَتَبَ عَمْرٌو إِلَى عُمَرَ ابْنِ الْخَطَّابِ بِذٰلِكَ ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ: إِنَّكَ قَدْ أَصَبْتَ بِالَّذِي فَعَلْتَ ، وَإِنِّي قَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكَ بطاقة دَاخِلَ كِتَابِي ، فَأَلْقِهَا فِي النِّيلِ. فَلَمَّا قَدِمَ كِتَابُهُ أَخَذَ عَمْرٌو الْبِطَاقَةَ فَإِذَا فِيهَا «مِنْ عَبْدِ اللهِ عُمَرَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى نِيلِ أَهْلِ مِصْرَ ، أَمَّا بَعْدُ ، فَإِنْ كُنْتَ إِنَّمَا تَجْرِي مِنْ قِبَلِكَ ومن أمرك فلا تجر فلا حاجة لنا فيك وإن كنت إنما تجرى بأمر الله الواحد القهار ، وهو الَّذِي يُجْرِيكَ فَنَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى أَنْ يُجْرِيَكَ. قَالَ: فَأَلْقَى الْبِطَاقَةَ فِي النِّيلِ فَأَصْبَحُوا يَوْمَ السَّبْتِ وَقَدْ أَجْرَى اللهُ النِّيلَ سِتَّةَ عَشَرَ ذِرَاعًا فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ وَقَطَعَ اللهُ تِلْكَ السُّنَّةَ عَنْ أَهْلِ مِصْرَ إِلَى الْيَوْمِ. ﴿البداية والنهاية: ۷/ ۱۰۰﴾

تَشرِیح: قوله: ولما استدل: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ ربط ذکر کول دی د مابعد متن د ماقبل سره او دفع د سوال ده چې بحث زمونږه شروع دے په كرامة الاولیآء کښې او تا خو په روسته متن کښې بحث د معجزے شروع کړو دا خو خروج عن البحث راغے؟ **جواب:** خروج عن البحث نۀ دے بلکه د منکرینُ د کرامت چې معتزله دی د دلیل جواب ته اشاره ده. حاصل د استدلال د معتزلؤ دا دے چې: کرامت د ولی باطل دے؛ ځکه کچرته کرامت د ولی حق شی؛ نو تمیز به را نه شی د نبی د غیر نبی نه او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» خو ښکاره دے؛ ځکه فرق شته د نبی او غیر نبی پدی شان چې په نبی ایمان فرض دے او د هغه تابعداری واجب ده.به خلاف د غیر نبی باندی. «**دلیل الملازمه**» دا دے چې کرامت هم امر خارقه للعاده دے او معجزه هم اوس چې دولی د لاس نه یو امر خارقه للعاده صادر شی؛ نو دغه ولی به مشابه بالنبی شی، پس خلق به دغه ولی لره نبی وګڼړی او غیر نبی، نبی ګڼړل ګمراهی او ضلالت دے.

ماتن رحمۃ اللہ علیہ جواب ورکړو چې ظهور د کرامت د ید د ولی نه په حقیقت کښې معجزه د هغه نبی ده چې دغه ولی د هغے امتی دے، دا د ده خپل څه کمال نۀ دے؛ ځکه ده ته چې ولایت او کرامت میلاو دے؛ نو پدی وجه چې دا په حق دین باندی عامل دے او حق دین د خپل نبی تابعداری ده په اوامرُ او نواهی کښې.

قوله: حتی لو ادعی: یعنی که ولی دعوی د استقلال اوکړی چې دا څما خپل کمال دے؛ نو دا ولی نۀ دے او نه به د ده د لاسه کرامت ظاهریږی، بلکه که خلاف العاده امر ترینه صادر هم شی؛ نو دا به استدراج وی نه چې کرامت.

قوله: فالنبی لا بد من عمله: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دری فرقونه ذکر کوی په مینځ د. معجزه او کرامت کښې.

۱۔ دا چې نبی ته به علم وی په خپل نبوت باندی چې څه نبی یم، په خلاف د ولی باندی د ده دپاره ضروری نۀ ده چې ده ته به د خپل ولایت علم وی.

۲۔ دا چې اظهار د معجزے په اراده د نبی باندی وی، په خلاف د کرامت باندی؛ ځکه د دی د ظهور دپاره د ولی اراده ضروری نۀ ده، بلکه د ولی دپاره ضروری دا ده چې خپل کرامت پټ وساتی چاته ئی ظهور و نه کړی.

۳۔ دا چې د نبی دپاره په مقتضی د معجزے «چې تصدیق د نبوت خپل دے» په قطعیت سره فیصله کول ضروری دی، په خلاف د ولی باندی چې د ده دپاره پس د صدور د کرامت نه فیصله د قطعیت په خپل ولایت باندی ضروری نۀ ده.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ تَفْضِيلِ الْخُلَفَاءِ الْاَرْبَعَةِ

﴿وَاَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا﴾ وَ الْاَحْسَنُ اَنْ يُقَالَ: بَعْدَ الْاَنْبِيَاءِ ، لٰكِنَّهٗ اَرَادَ الْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ وَلَيْسَ بَعْدَ نَبِيِّنَا نَبِيٌّ وَ مَعَ ذٰلِكَ لَا بُدَّ مِنْ تَخْصِيصِ عِيسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذْ لَوْ اُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْجَدُ بَعْدَ نَبِيِّنَا اِنْتَقَضَ بِعِيسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَلَوْ اُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْلَدُ بَعْدَهٗ لَمْ يُفِدِ التَّفْضِيلَ عَلَى الصَّحَابَةِ ، وَ لَوْ اُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُوْدٌ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ لَمْ يُفِدِ التَّفْضِيلُ عَلَى التَّابِعِيْنَ وَ مَنْ بَعْدَهُمْ ، وَلَوْ اُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْجَدُ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ فِي الْجُمْلَةِ اِنْتَقَضَ بِعِيسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿اَبُوْبَكْرٍ الصِّدِّيْقُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ﴾ اَلَّذِيْ صَدَّقَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النُّبُوَّةِ مِنْ غَيْرِ تَلَعْثُمٍ وَ فِي الْمِعْرَاجِ بِلَا تَرَدُّدٍ. ثُمَّ ﴿عُمَرُ الْفَارُوْقُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ﴾ اَلَّذِيْ فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ فِي الْقَضَايَا وَالْخُصُوْمَاتِ ثُمَّ ﴿عُثْمَانُ ذُو النُّوْرَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ﴾ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ زَوَّجَهٗ رُقَيَّةَ ، وَ لَمَّا مَاتَتْ رُقَيَّةُ زَوَّجَهٗ اُمَّ كُلْثُوْمٍ ، وَ لَمَّا مَاتَتْ قَالَ لَوْ كَانَتْ عِنْدِيْ ثَالِثَةٌ لَزَوَّجْتُكَهَا ﴿ثُمَّ عَلِيٌّ الْمُرْتَضٰى رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ﴾ مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ وَخُلَّصِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. عَلٰى هٰذَا وَجَدْنَا السَّلَفَ وَ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ دَلِيْلٌ عَلٰى ذٰلِكَ لَمَا حَكَمُوْا بِذٰلِكَ وَ اَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دَلَائِلَ الْجَانِبَيْنِ مُتَعَارِضَةً وَلَمْ نَجِدْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهٖ شَيْءٌ مِنَ الْاَعْمَالِ اَوْ يَكُوْنَ التَّوَقُّفُ فِيْهِ مُخِلًّا بِشَيْءٍ مِنَ الْوَاجِبَاتِ ، وَالسَّلَفُ كَانُوْا مُتَوَقِّفِيْنَ فِي تَفْضِيْلِ عُثْمَانَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ حَيْثُ جَعَلُوْا مِنْ عَلَامَاتِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ تَفْضِيْلَ الشَّيْخَيْنِ وَ مَحَبَّةَ الْخَتَنَيْنِ وَالْاِنْصَافُ اَنَّهٗ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ ، وَ اِنْ اُرِيْدَ كَثْرَةُ مَا يَعُدُّهٗ ذَوُو الْعُقُوْلِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا. **ترجمه:** او افضل په انسانانو كښې پس د نبي زمونږه نه ، او ښه دا وه چې ويلے شوى وے «بعد الانبيآء» ليكن ده اراده كړے دے بدى باندى بعديت زمانى او نشته دے پس د نبي زمونږه نه بل نبي ، او سره د دينه نشته دے خلاصے د تخصيص د راتلي په عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ؛ ځکه كه اراده كړے شى دا چې هر انسان چې موجوديږى پس د نبي زمونږه نه ؛ نو نقض راځي په عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ باندى ، او كه اراده كړے شى «هر انسان چې پيدا كيږى به پس د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه» نو نه فائده كيږى تفضيل په صحابه كرامؓ باندى ، او كه اراده كړے شى «هر انسان چې موجود وى په مخ . زمكه باندى» نو نه فائده كيږى تفضيل په تابعين او د دوينه په روستو خلقو باندى ، او كه اراده كړے شى «هر انسان چې موجوديږى به په مخ د زمكه باندى فى الجمله» نو نقض راځي په عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ باندى. «**ابوبكر صديق**» دے هغه چې تصديق د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ئې كړے وو په نبوت كښې بغير د توقف نه ، او په معراج كښې بغير د تردُّدْ نه ، بيا «**عمر فاروق**» دے ، هغه چې فرق ئې كړے دے په مينځ د حق او د باطل كښې په فيصلو او مقدماتْ كښې. بيا «**عثمان ذو النورين**» دے ؛ ځکه چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په نكاح وركړه ده ته «**رقيه**» او كله چې وفات شوه «**رقيه**» نو په نكاح ئې وركړه ورته «**ام كلثوم**» او كله چې دا هم وفات شوه ؛ نو او ويل: رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ كه چرته ځما دريمه لور وه ؛ نو ما به په نكاح وركړى وه ده لره ، بيا «**على المرتضى**» «يعنى غوره كړے شوے» د بندګانو د الله تعالى او خالص كړے شوے د ملګرو د رسول الله. پدى باندى مونږه موندلى دى سلف ، او ظاهره دا ده چې كه چرته نه وو د دوى سره دليل پدى باندى ؛ نو فيصله به ئې نه كولے په دى باندى ، او هر چې مونږه يو ؛ نو بيشكه مونږه موندلى دى دلائل د جانبينْ متعارض ، او نده موندلى مونږه دى مسئلے لره داسى چې متعلق كرځى د دى سره يو شئ د اعمال نه ، او يا كيږى توقف كول پديكښې مُخِل په يو څيز د واجباتُ كښې ، او وو سلف توقف كونكى په تفضيل د عثمان رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ ځکه چې ګرځولے دے دوى د علامات د اهل السنة والجماعة نه تفضيل د شيخينْ «يعنى ابوبكر ، عمرؓ» ، او محبت د ختنينْ «زومانو يعنى عثمان ، علىؓ» او انصاف دا دے چې كه اراده كړے شى په فضيلت سره زياتوالے د

ثواب ؛ نو د توقف دپاره بیا وجه شته ، او که اراده کړے شی زیاتوالے د هغه چې حسابوی ئې عقلمند خلق د فضائل نه ؛ نو بیا د توقف دپاره هیڅ وجه نشته «بلکه علی رضی الله عنه افضل دے د عثمان رضی الله عنه نه»

تَشْرِيْحْ: ربط: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله عقیده حقه ذکر کوی چې «**مسئلة تفضیل الخلفآء الاربعة**» ده ، مقصود پدی سره رد کول دی په روافضُ باندی ، چې متوغلین روافض خو د علی رضی الله عنه نه علاوه د نورو خلفآء د سره نه په تفضیل ندی قائل ، او بعض روافض د شیخین «یعنی ابوبکر رضی الله عنه ، عمر رضی الله عنه» په فضیلت خو قائل دی البته د عثمان رضی الله عنه فضیلت په علی رضی الله عنه باندی نه تسلیموی. ماتن رحمة الله علیه په دواړو ډلو رد کوی.

قوله: و الاحسن: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره رد کول دی په عبارت د ماتن رحمة الله علیه باندی. چې د ماتن رحمة الله علیه «**بعد نبینا**» عبارت صحیح ندے ؛ ځکه چې مراد د بعدیت نه بعدیت رُتبی دے لهذا معنی دا شوه چې «په انسانانو کښې پس د نبی زمونږه نه مرتبه د خلفآء اربعه ده» او د دینه لازمیږی افضلیت د خلفآء په باقی انبیآء کرامُ باندی او دا باطل ده. ماتن رحمة الله علیه لره «**بعد الانبیآء**» عبارت ویل پکار وو. بیا شارح رحمة الله علیه «**و الاحسن**» لفظ استعمال کړو اشاره ده دیته چې «**بعد الانبیآء**» عبارت ذکر کول واجب ندی بلکه خه دی ؛ ځکه جواب ترینه ممکن دے هغه جواب شارح رحمة الله علیه کړے دے فرمائی...

قوله: الا انه اراد: د مذکور رَدْ او اشکال نه جواب دے چې مراد د بعدیت نه بعدیت زمانی دے یعنی پس د زمانے د نبی زمونږه نه افضل ابوبکر الخ دے ، او پدی صورت کښې په انسانانو کښې د خلفآء افضلیت د عامُ انبیآء نه ، نه لازمیږی ؛ ځکه زمونږه د نبی نه روسته بل نبی نشته.

قوله: و مع ذلک لابد: رد دے په مُجیب باندی چې که مراد دَ بعدیت نه بعدیت زمانی شی ؛ نو بیا هم تخصیص د عیسی عَلَیْهِ السَّلَامُ ضروری دے ؛ ځکه چې هغه په جسم عنصری سره ژوندے دے په اسمان کښې او بیا به ئې نزول هم کیږی او خلفآء اربعه د هغې نه قطعًا افضل ندی. شارح رحمة الله علیه د بعض خلقو اَجوِبه په مختلف عباراتُ سره نقل کوی خو یو عبارت هم تسلی بخش ندے.

قوله: اَلَّذِیْ صَدَّقَ: ماتن رحمة الله علیه د هر یو خلیفه خصوصی لقب ذکر کوی او شارح رحمة الله علیه ئې وجه د تسمیه ذکر کوی.

قوله: و الظاهر انه لو لم: غرض د شارح رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة او د شیعه ګانو د تفضیلیه ډلې د اختلاف مقام ذکر کول دی. حاصل دا دے چې عقیده د مسئلة التفضیل ظنی عقیده ده قطعی او یقینی نده ، پدی شان چې د سلفُ حسن ظن دے په خلفآءُ باندی په فضیلت کښې او که د دوی سره پدی باندی څه دلیل نه وے ؛ نو دوی به دا ترتیب نه بیانولے ، اوس چې د چا د سلفُ سره حسن ظن دے ؛ نو هغوی به هم بطور تقلید د دی ترتیب عقیده لری ، چونکه تقلید په تشکیک د مشکک سره زائله کیږی لهذا که د دی په خلاف دلیل موجود شو ؛ نو دا عقیده بدلیدلے هم شی. او د توقف لار هم اختیار ولے شی.

قوله: و اَمَّا نحن فقد وجدنا: په شیعه ګانو کښې یوه ډله ده چې هغې ته «**تفضیلیه**» وائی ، د دوی عقیده دا ده چې د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ نه روسته مرتبه د علی رضی الله عنه ده او علی رضی الله عنه د عثمان رضی الله عنه بلکه د ټولو

صحابه کرامُ نه افضل دے. دا ډله صرف د تفضیل عقیده لري او په نورو ټولو عقائدُ کښې د اهل السنة والجماعة سره موافق دی لهذا دوی د اهل السنة والجماعة په نیز باندی کافر نه شی ګڼړلے. په شارح رحمۃ اللہ علیه کښې چونکه د دی ډلی بوئ دے د هغی په بنیاد باندی د علی رضی اللہ عنه د تفضیل دپاره. څلور مرجحات ذکر کوی او بیا فیصله اوروی. مونږه به ئی هر یو مرجح رانقل کړو او جواب به ترینه اوکړو.

اول مرجح دا دے چې: «فَقَدْ وجدْنَا دَلائل الجنابين متعارضة» مونږه دلائل د جانبینُ «یعنی اهل السنة والجماعة ، شیعه ګانو» متعارض موندلی دی ، لهذا په یوه خبره باندی هم یقین نه شی کیدے. **جواب:** د شارح دا خبره صحیح نده ؛ ځکه چې د اهل السنة والجماعة دلائل احادیث صحیحه دی او د شیعه ګانو دلائل اکثر موضوعی روایات دی یا هغه روایات دی چې په تفضیل د علی رضی اللہ عنه کښې صریح نه دی.

دویم دا چې: «وَ لَمْ نَجِدْ هٰذِه الْمَسْئَلَةَ» دا مسئله داسی نده چې پدی پوری یو څیز د اعمالُ نه موقوف دے ؛ ځکه دا مسئله د اعتقاد سره تعلق ساتی نه د عمل سره او په اعتقاداتُ کښې ظن نه کافی کیږی بلکه یقین ضروری دے. **جواب:** دا خبره هم صحیح نده ؛ ځکه چې بعض عقائد داسی دی چې په هغی کښې دلیل ظنی هم کافی دے لکه: «**مَسْئلةُ تفضيل رُسُلِ البشر على رسل الملائكة و تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة كما سيأتي**» دغه شان «**مسئلة تفضيل عشرة المبشرة على عامة الصحابة ، مسئلة زيادة الايمان و نقصانه ، مسئلة أجر مجتهد المصيب و المخطى**» دغه شان د «قبر ، حشر ، پلِ صراط» وغیره تفصیلات ټول په اخبار احادُ سره ثابت دی چې ظنی دی لهذا دا ټول مسائل او اعتقادیات به علی سبیل الظن قبلولے شی.

دریم دا چې: «**اَوْ يَكُوْنَ التَّوَقُّفُ فيه مُخِلًّا بِشَيْءٍ من الواجِبَاتِ**» یعنی که پدی مسئله کښې توقف اوکړے شی ؛ نو په څه واجب عمل کښې خلل نه واقع کیږی. **جواب:** ولی خلل نه واقع کیږی ؛ ځکه پدی مسئله باندی ابطال د مذهب د شیعه ګانو موقوف دے «**و ابطالُ مَذْهَبِهِمْ وَاجِبٌ قَطْعًا**» وجه دا د که ابطال د دوی د مذهب ونه شی او تفضیل د علی رضی اللہ عنه په ټولو صحابه کرامُ ثابت شی ؛ نو بیا خو بنا د دوی په مذهب باندی خلفاء ثلثه غاصبین او عام صحابه کرام په انتخاب د خلفاء ثلثه کښې ظالمان او ګناهګار ثابت شو.

څلورم دا چې: «**و السَّلَفُ كانُوا مُتوقِّفِيْنَ**» یعنی سلفُ په تفضیل د عثمان رضی اللہ عنه کښې توقف اختیار کړے دے ، هغه دا چې دوی د علامات د اهل السنة والجماعة نه دا خبره ګرځولی ده چې «**تفضيل الشيخين و محبة الختنين**» یعنی دوه بزرګان «ابوبکر رضی اللہ عنه او عمر رضی اللہ عنه» به افضل ګڼړلے شی او د دوه زومانو «عثمان رضی اللہ عنه ، علی رضی اللہ عنه» د رسول علیه السلام سره به محبت کولے شی. دا دلیل د دی خبری دے چې سلف په تفضیل د عثمان رضی اللہ عنه کښې متوقفین دی. **جواب:** دا استدلال د شارح هم صحیح ندے ؛ ځکه چې د فریقینُ «**اهل السنة والجماعة ، روافض**» په مینځ کښې د تفضیل د عثمان رضی اللہ عنه او علی رضی اللہ عنه مسئله مختلفٌ فیها نده بلکه مسئله د تفضیل د علی رضی اللہ عنه په ابوبکر رضی اللہ عنه او عمر رضی اللہ عنه مسئله اختلافیه ده ، او په دغه کلیه مذکوره کښې چې علامه د اهل السنة والجماعة ګرځولے

شوی ده دوی د شیخینُ په تفضیل کښې هیڅ قسم توقف ندے کړے بلکه ابوبکر رضي الله عنه او عمر رضي الله عنه دواړه ئې د علي رضي الله عنه نه افضل کړی دی.

قَوْلُهٗ: و الْاِنْصَافُ اَنَّهٗ: شارح پدی عبارت سره اوس خپله فیصله اوروی چې که مراد د افضلیت نه کثرت ثواب شی ؛ نو بیا خو د توقف د جواز صورت جوړیدلے شی ؛ ځکه چې د کثرت ثواب اندازه په عقل سره کیدے نه شی «لیکن دلته د افضلیت نه دا مراد ندے». او که مراد د افضلیت نه زیادت د هغه څه شی چې هغی لره ذوی العقول کمال ګنړی «او دلته هم دا معنی مراد ده» ؛ نو بیا د توقف دپاره هیڅ جهت او صورت نشته بلکه د حضرت علي رضي الله عنه کمالات او کرامات د حضرت عثمان رضي الله عنه نه ډیر زیات دی. **جواب:** ده خو دیته انصاف او ویلو خو دا سراسر بے انصافی ده ؛ ځکه د علي رضي الله عنه په باره کښې چې څومره کمالات او کرامات نقل دی هغه اکثر موضوعی دی د شیعه کانو وضع ده ، او د حضرت عثمان رضي الله عنه مناقب او فضائل په صحیح روایاتُ سره ثابت دی.
والله اعلم.

بَیَانُ مَسْئَلَةِ الْخِلَافَةِ

﴿وَخِلَافَتُهُمْ﴾ اَیْ نِیَابَتُهُمْ عَنِ الرَّسُوْلِ فِیْ اِقَامَةِ الدِّیْنِ بِحَیْثُ یَجِبُ عَلٰی کَافَّةِ الْاُمَمِ الْاِتِّبَاعُ ﴿عَلٰی هٰذَا التَّرْتِیْبِ اَیْضًا﴾ یَعْنِیْ اَنَّ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لِاَبِیْ بَکْرٍ ثُمَّ لِعُمَرَ ثُمَّ لِعُثْمَانَ ثُمَّ لِعَلِیٍّ ، وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ قَدْ اِجْتَمَعُوْا یَوْمَ تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فِیْ سَقِیْفَةِ بَنِیْ سَاعِدَةَ وَ اسْتَقَرَّ رَأْیُهُمْ بَعْدَ الْمُشَاوَرَةِ وَالْمُنَازَعَةِ عَلٰی خِلَافَةِ اَبِیْ بَکْرٍ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ فَاَجْمَعُوْا عَلٰی ذٰلِكَ وَ بَایَعَهٗ عَلِیٌّ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ عَلٰی رُؤُسِ الْاَشْهَادِ بَعْدَ تَوَقُّفٍ کَانَ مِنْهُ وَلَوْ لَمْ تَکُنِ الْخِلَافَةُ حَقًّا لَّهٗ لَمَا اتَّفَقَ عَلَیْهِ الصَّحَابَةُ رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ وَلَنَازَعَهٗ عَلِیٌّ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ کَمَا نَازَعَ مُعَاوِیَةَ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ وَلَا احْتَجَّ عَلَیْهِمْ لَوْ کَانَ فِیْ حَقِّهٖ نَصٌّ کَمَا زَعَمَتِ الشِّیْعَةُ وَکَیْفَ یُتَصَوَّرُ فِیْ حَقِّ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ الْاِتِّفَاقُ عَلَی الْبَاطِلِ وَتَرْكُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ. ثُمَّ اِنَّ اَبَابَکْرٍ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ لَمَّا یَئِسَ مِنْ حَیٰوتِهٖ دَعَا عُثْمَانَ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ وَ اَمْلٰی عَلَیْهِ کِتَابَ عَهْدِهٖ لِعُمَرَ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ فَلَمَّا کَتَبَ خَتَمَ الصَّحِیْفَةَ وَاَخْرَجَهَا اِلَی النَّاسِ وَ اَمَرَهُمْ اَنْ یُّبَایِعُوْا لِمَنْ فِی الصَّحِیْفَةِ فَبَایَعُوْا حَتّٰی مُرَّتْ بِعَلِیٍّ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ فَقَالَ بَایَعْنَا لِمَنْ فِیْهَا وَ اِنْ کَانَ عُمَرَ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ. وَ بِالْجُمْلَةِ وَقَعَ الْاِتِّفَاقُ عَلٰی خِلَافَتِهٖ ثُمَّ اسْتُشْهِدَ عُمَرُ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ وَتَرَكَ الْخِلَافَةَ شُوْرٰی بَیْنَ سِتَّةٍ عُثْمَانَ وَعَلِیٍّ وَعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ وَطَلْحَةَ وَالزُّبَیْرِ وَسَعْدِ بْنِ اَبِیْ وَقَّاصٍ رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ ثُمَّ فَوَّضَ الْاَمْرَ خَمْسَتُهُمْ اِلٰی عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ ، وَ رَضُوْا بِحُکْمِهٖ فَاخْتَارَ عُثْمَانَ وَبَایَعَهٗ بِمَحْضَرٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ فَبَایَعُوْهُ وَانْقَادُوْا لِاَوَامِرِهٖ وَنَوَاهِیْهِ وَ صَلَّوْا مَعَهُ الْجُمَعَ وَالْاَعْیَادَ فَکَانَ اِجْمَاعًا ، ثُمَّ اسْتُشْهِدَ وَتَرَكَ الْاَمْرَ مُهْمَلًا فَاَجْمَعَ کِبَارُ الْمُهَاجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ عَلٰی عَلِیٍّ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ وَ الْتَمَسُوْا مِنْهُ قَبُوْلَ الْخِلَافَةِ وَبَایَعُوْهُ لِمَا کَانَ اَفْضَلَ اَهْلِ عَصْرِهٖ وَ اَوْلٰهُمْ بِالْخِلَافَةِ. وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَ الْمُحَارَبَاتِ لَمْ یَکُنْ مِنْ نِزَاعٍ فِیْ خِلَافَتِهٖ بَلْ عَنْ خَطَاءٍ فِی الْاِجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافَاتِ بَیْنَ الشِّیْعَةِ وَ اَهْلِ السُّنَّةِ فِیْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَادِّعَاءِ کُلٍّ مِّنَ الْفَرِیْقَیْنِ النَّصَّ فِیْ بَابِ الْاِمَامَةِ وَاِیْرَادِ الْاَسْوِلَةِ وَ الْاَجْوِبَةِ مِنَ الْجَانِبَیْنِ

فَمَذْكُوْرٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ. ترجمه: او خلافت د دوی یعني نیابت د دوی د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ په اقامت د دین کښې په داسې شان سره چې واجب وي په ټول امت باندې تابعداري، هم دغه شان پدې ترتیب سره دے. یعنې خلافت پس د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ثابت دے د ابوبکر، بیا د عمر، بیا د عثمان او بیا د علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ دپاره، او دا داسې چې بیشکه صحابه کرام راجمع شو په هغه ورځ چې کله وفات شو رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ په چبوتره د بنو ساعده کښې، او مضبوطه شوه رائې د دوی پس د مشورے او چیرچاړ د دوینه په خلافت د ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ باندې پس دوی اجماع وکړه په ده باندې، او بیعت ورسره اوکړو علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د خلقو په مخامخ باندې پس د څه توقف نه چې وو د ده نه، اوس که چرته نه وو خلافت حق د ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ نو اتفاق به نه وے کړے پدې باندې صحابه کرام، او نزاع به ورسره کړې وه علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لکه چې نزاع ئې کړې وه د معاویه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سره، او مخامخا به ئې دلیل نیولے وو په خلاف د دوی باندې کچرته وو په حق د ده کښې څه نَصّ لکه چې ګمان کوي شیعه ګان، او څنګه متصور کیدے شي په حق د صحابه کرامُ د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې اتفاق په باطل باندې او پریخودل د عمل په هغه نَص باندې چې وارد دے. بیا کله چې حضرت ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د خپل ژوند نه نا اُمیده شو؛ نو را طلب ئې کړو حضرت عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او املاء ئې وکړه ده ته د عهد نامے د خط خپل، پس کله ئې چې مهر ولګولو په دغه صحیفه باندې او را بهر ئې دغه صحیفه خلقو ته او حکم ئې اوکړو هغوی ته چې بیعت اوکړي د هغه کس دپاره چې پدې صحیفه کښې دے، پس بعیت اوکړو خلقو تردې چې تیره شوه دغه صحیفه په علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ باندې؛ نو او ویل ده: چې مونږه بیعت کړے دے د هغه چا دپاره چې پدې صحیفه کښې دے او یقینًا چې دا عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ دے، او لنډه دا چې واقع شو اتفاق په خلافت د ده باندې، بیا شهید کړے شو عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او پریخودو ده خلافت لره شورې په مینځ د شپږ کسانو کښې چې عثمان، علي، عبدالرحمن بن عوف، طلحه، زبیر او سعد بن ابی وقاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وو، بیا وسپارلو دې پنځه کسانو کار خپل عبدالرحمن بن عوف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ته، او دوی راضي شو په فیصله د ده باندې پس غوره کړو ده عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لره او بیعت ئې ورسره اوکړو په حضور د صحابه کرامُ کښې پس دوی هم بیعت اوکړو د ده سره او تابعدار شو د اوامرُ د ده او مونځونه ئې اوکړه د ده سره د جُمعُو او اخترونو، پس شوه دا اجماع د صحابه کرام، بیا شهید کړے شو عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او پریخودو ده کار د خلافت لره مهمل «یعنې څه طریقه ئې وضع نه کړه» پس راجمع شو مشران مهاجرین او انصار په علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ باندې او درخواست ئې اوکړو ده ته د قبول د خلافت، او بیعت ئې ورسره اوکړو؛ ځکه چې دا افضل د خپلے زمانے د خلقو وو، او اولي وو په خلافت سره، او هغه چې واقع شوې دي د اختلافاتُ او جنګونو نه پس نه وو دغه په وجه د جګړے په مسئله د خلافت کښې، بلکه د وجه د خطأ اجتهادي نه وو، او هغه چې واقع شوے دے د اختلاف نه په مینځ د شیعه ګانو او اهل السنة والجماعة کښې پدې مسئله «د امامت» کښې او دعوی د هر یو د فریقین د نص په باب د امامت کښې او راوړل د سوالونو او جوابونو د دواړه طرف نه؛ نو پس مذکور دي دا په اوږدو کتابونو کښې.

تَشْرِيْحْ: ربط: ماتن رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ د دې ځائنه یوه بله عقیده حقه ذکر کوي چې دیته وائي: «اَلْمَسْئَلَةُ الْخِلَافَةِ» او مقصود د ماتن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ پدې سره رد کول دي په روافضُ باندې. د اهل السنة والجماعة مسلک دا دے چې خلافت د خلفاء اربعه هم په دغه ترتیب دے په کوم ترتیب چې د دوی افضلیت بیان شو.

قوله: ای نیابتهم: غرض د شارح رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ د خلافت معنی ذکر کوي چې خلیفه په معنی د نائب باندې دے، اوس دلته مقصد دا دے چې نیابت د دوی د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه په اقامت د دین کښې په داسې طریقه چې د ټولو خلقو دپاره د هغې اتباع ضروري او لازم وي.

قوله: و ذلک لان الصحابة: غرض د شارح رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ د شرح نه بالترتیب د خلفاء اربعه د تقرر تفصیل بیانول دي چې د دوی انتخاب څنګه وشو؟

قوله: فی سقیفة بنو ساعده: «بنو ساعده» د مدینه منوره د خزرج قبیلے یو شاخ وو ، دوی د خپلو جرګو دپاره یو «سقیفه» چبوتره «یعنی هغه مسقف ځائے چې هسی چت وی خو دیوالونه ئی نه وی» جوړ کړے وو. کله چې نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ وفات شو ؛ نو د انصارُ ډلے په دغه چبوتره کښې د نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ د جانشینئ دپاره یو خفیه اجلاس جاری کړو او دعوی ئی دا اوکړه چې حق د خلافت زمونږه دے ، حضرت عمر رضی الله عنه چا د دی اجلاس نه خبر کړو هغه دا سوچ اوکړو چې کیدے شی منافقینُ د څه فتنے راپورته کولو څه پروګرام شروع کړے وی او د صحابه کرامُ نه ئی انصار ملګری د ځان سره په اعتماد کښې اغستی وی ، بالفور ئی د ځان سره ابوبکر رضی الله عنه واغستو او لاړو ، څه ګوری چې بنو خزرج د خلافت دعویداری کوی او «بنو آوس» ئی مخالفت کوی ، هم په دغه موقع باندی یو انصاری صحابی راپاسیدلو او د نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ دا قول ئی خلقو ته واورولو چې «الائمة من قریش» (۱) د دی اوریدلو سره ټول صحابه کرام خاموش شو او په ابوبکر رضی الله عنه باندی راپنډ شو او بیعت ئی ورسره اوکړو چې حدیث شته ؛ نو بیا لایق د خلافت هم ته ئی ، بیا د انصارُ منازعه پدیکښې نه وه چې مونږه د مهاجرینُ یا د بل چا خلافت نه منو بلکه نزاع پدی بنیاد وه چې حق د خلافت د چا دے ؟ هسی نه چې په نا حقه څوک خلیفه شی او ټول امت ګناهګار شی دوی دا ګمان کوو چې حق د خلافت به د انصارُ ځکه وی چې کلے وطن د انصارُ دے او نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ انصار غوره کړی دی پدی چې د دوی طرف ته ئی هجرت کړے دے ، دلیل د دی خبری «چې په خلافت جګړه نه وه» دا دے چې کله ئی د نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ فرمان واوریدلو ؛ نو ټولو په یو اواز باندی قبول کړو او د ابوبکر رضی الله عنه سره ئی بیعت اوکړو ، د دینه دا هم معلومه شوه چې خلافت د ابوبکر رضی الله عنه په اجماع د صحابه کرامُ سره ثابت دے چې انکار ترینه کفر دے.

قوله: بعد توقف کان منه: دا توقف د څه په بنیاد باندی وو ؟ پدیکښې د خلقو اختلاف دے: شیعه ګان خو وائی چې دا پدی وجه وو چې حق د خلافت د علی رضی الله عنه وو خو ابوبکر رضی الله عنه ترینه غصب کړو او علی رضی الله عنه نه تسلیموو ، او د دینه علاوه سبائیه فرقے پکښې نور خرافات هم زیات کړی دی ، دوی وائی: چې دا د خاندانی جګړو او د صحابه کرامُ د نفاق او د اهل بیتُ سره د بغض او عداوت په وجه وو او دا څلوېښت ورځی وو ، بعض واقعه د «فَدَکْ» د دی وجه ذکر کوی ، خو دا ټولی خبری سبب د توقف ګرځول بے اصله او بے دلیله دی ؛ ځکه کوم روایات چې د دی په باره کښې دوی نقل کوی ټول متکلّم فیه دی. بلکه د طبری په روایت کښې دی چې چا د سعید بن زید رضی الله عنه نه تپوس اوکړو چې ته د نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ د وفات په ورځ په مدینه کښې موجود وی ؟ هغه او ویل: آو څه موجود ووم ، هغه کس تپوس اوکړو چې د ابوبکر رضی الله عنه بیعت کله اوشو ؟ ده جواب ورکړو چې په کومه ورځ چې نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ وفات شو ؛ ځکه چې صحابه کرامُ ته دا خبره ډیره ناخوخه وه چې یوه ورځ هم بغیر د خلیفه نه تیره کړی ، هغه کس تپوس اوکړو چې د ابوبکر رضی الله عنه

---

(۱).. دا حدیث د احادیثُ مختلفو کتابونو نقل کړے دے مثلا: مسند امام احمد ، مصنف ابن ابی شیبه ، مسلم شریف ، ابوداؤد وغیره په روایت د علی رضی الله عنه او انس بن مالک رضی الله عنه وغیره صحابه کرامُ باندی ، تفصیلی روایت په مسند امام احمد بن حنبل رحمة الله علیه کښې داسی دے: حَدَّثَنِی بُکَیْرُ بْنُ وَهْبٍ الْجَزَرِیُّ قَالَ: قَالَ لِی أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: أُحَدِّثُكَ حَدِیثًا مَا أُحَدِّثُهُ كُلَّ أَحَدٍ، إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ عَلَى بَابِ الْبَيْتِ وَنَحْنُ فِيهِ، فَقَالَ: "الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ حَقًّا مِثْلَ ذَلِكَ، مَا إِنِ اسْتُرْحِمُوا فَرَحِمُوا، وَإِنْ عَاهَدُوا وَفَوْا، وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ، وَالْمَلَائِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ. ﴿مسند احمد: ۱۹/ ۳۱۸﴾

د بیعت نه چا مخالفت کړے وو؟ ده جواب ورکړو چې صرف مرتدینُ او هغه خلقو چې ارتداد ته نیږدې وو مخالفت کړے وو او د نورو ټولو خلقو اتفاق وو، هغه کس تپوس اوکړو چې په مهاجرینُ کښې چا د دې بیعت نه انکار کړے وو؟ ده جواب ورکړو: نه، مهاجرینُ خو د دې خبرې هډو انتظار نه وو کړے چې څوک ئې بیعت ته را اوغواړي بلکه پخپله راغله او بیعت ئې اوکړو.

بعض وائي دا توقف پدې بنیاد وو چې علی رضی الله عنه د نبي علیه السلام د تکفین تجهیز په خدمت کښې مشغول وو فرصت ورته میلاو نه شو؛ ځکه علی رضی الله عنه د رسول علیه السلام قریبي رشته دار وو بیا کله چې د رسول علیه السلام غم سپک شو؛ نو راغے او د خلقو په مخامخ ئې بیعت اوکړو. بعض نور مؤرخین وائي: چې دا توقف د علی رضی الله عنه یقینًا چې د خفګان په وجه وو، او هغه خفګان د خلافت د تقرر په مشوره کښې د نه شریک کولو او د نه اطلاع ورکولو وه ده ته، خو بیا چې کله د ده ګیله ختمه شوه؛ نو بیعت ئې اوکړو. مستند تاریخي روایت دے چې حضرت علی رضی الله عنه د عام بیعت نه روسته یوه ورځ د ابوبکر رضی الله عنه سره میلاو شو او ورته ئې او ویل: چې څه خو ستا د فضیلت اقرار هم کوم او تا لره مستحق د خلافت هم منم لیکن ګیله دا ده چې څه د رسول علیه السلام خپلوان یم تا د خلقو نه په سقیفه د بنوساعده کښې ولې بیعت واغستو او څه دې پکښې شریک نه کړم؟ که تا پکښې څه مدعو کړے وے؛ نو څه به د ټولو نه اول کس ووم په بیعت کونکو کښې ستا سره. حضرت أبوبکر رضی الله عنه جواب ورکړو چې د رسول علیه السلام د خپلوانو سره خو څه د خپلو رشته دارانو نه هم زیات محبت لرم او حسن سلوک ورسره کوم او دوی ماته د هر چانه زیات عزیز دی، خبره دا ده چې څه سقیفه د بنو ساعده ته د بیعت په غرض سره نه ووم تلے بلکه د مهاجرینُ او انصارُ نزاع وه په باب د خلافت کښې او دغه نزاع حل کول از حد ضروري وه، خو نوبت د دې خبرې راغے چې خلقو په ما اتفاق اوکړو د خلافت او بیعت ئې راسره اوکړو، ما نه مطالبه کړې وه او نه مې اراده د خلافت وه، البته که ما انکار کولے د خلافت نه؛ نو د دې خبرې یره وه چې دوباره اختلاف سر اوچت کړي او هډو ختم نه شي، دویم دا چې ته د رسول علیه السلام په تکفین تجهیز کښې مشغول وې؛ نو ستا راغوښتل څنګه مناسب وو؟ حضرت علی رضی الله عنه چې دا خبرې واوریدلے بالفور ئې خپله ګیله واپس واغسته او په دویمه ورځ په مسجد نبوي کښې د جَمِّ غفیر په مخامخ ئې د ابوبکر رضی الله عنه سره بیعت اوکړو. پس د توقف منشأ او اختتام هم دا وو.

قوله: لو لم تكن الخلافة: مقصود د شارح رحمة الله علیه پدې عباراتُ سره صریح رد دے په شیعه ګانو باندې چې هغوی خلافت د ابوبکر رحمة الله علیه نه تسلیموي او وائي ده غصب کړے دے. د رد حاصل دا دے چې که چرته حق د خلافت د ابوبکر رضی الله عنه نه وو؛ نو صحابه کرام څنګه په ناروا خبره اجماع کوي؟ حدیث خو د دې خبرې شاهد دے چې دا امت په باطل باندې نه شي جمع کیدے. دویم دا چې که حق د خلافت د علی رضی الله عنه وے؛ نو پکار وه چې د ابوبکر رضی الله عنه سره ئې منازعه او مباحثه کړې وے لکه چې د معاویه رضی الله عنه سره ئې منازعه کړې وه، سره د دینه چې د معاویه رضی الله عنه سره منازعه په یوه اجتهادي خبره وه او د خلافت خبره خو د واجباتُ نه وه. معلومه شوه چې خلافت حق د ابوبکر رضی الله عنه وو او علی رضی الله عنه ورسره پدې متفق وو.

قوله: ثم ان أبابكر رضی الله عنه: أبوبکر رضی الله عنه دوه کاله دري میاشتے او لس ورځے حکومت اوکړو چې د ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ نه شروع شوے وو او اختتام ئې په ۲۲ جمادی الاخری ۱۳ھ اوشو. اوس

شارح رحمه الله د عمر رضي الله عنه د خلافت د تقرر پس منظر ذکر کوی او دا ثابتوی چې دویم خلیفه هم حق خلیفه دے د هغه وخت ټول امت په شمول د علي رضي الله عنه سره منلے دے.

قوله: و ان کان عمر: علماءُ دا جمله په دوه طریقو سره ضبط کړی ده بعض وائی چې «**ان کان**» کښې «**ان**» وصلیه دے ، معنی دا شوه چې مونږه بیعت کړے دے د هغه چا سره چې پدی صحیفه کښې دے اګر که عمر رضي الله عنه ولی نه وی چې هغه ډیر سخت مزاج انسان دے په امور د دین او دنیا دواړو کښې خو بیا هم مونږه ته منظور دے ؛ ځکه چې حق خلیفه ئې تعین کړے دے او په مونږه د هغې منل واجب دی.

بعض وائی: چې «اِنْ» مخفف من المثقل دے ، پدی صورت کښې به معنی دا شی چې مونږه بیعت کړے دے د هغه چا سره چې پدی صحیفه کښې دے او بیشکه چې پدیکښې عمر رضي الله عنه دے ؛ ځکه چې د ابوبکر رضي الله عنه نه پس په صحابه کرامُ کښې هم دے غوره دے او په دغه بنیاد باندی هم دے مستحق د خلافت دے نه څه او نه بل څوک. دا توجیه اولی ده.

قوله: ثم استشهد عمر رضي الله عنه: عمر رضي الله عنه ١٠ کاله ٦ میاشتے ٤ ورځے خلافت اوکړو چې ٢٢ جمادی الاخری ١٣ هـ نه شروع شو او اختتام ئې په ٢٧ ذی الحجه ٢٣ هـ باندی په شهادت د عمر رضي الله عنه سره وشو. (١)

شارح رحمه الله د دریم خلیفه حضرت عثمان بن عفان رضي الله عنه د تقرر اجمالی تاریخ ذکر کوی. حاصل ئې دا دے چې عمر رضي الله عنه د شپږو کسانو کمیټی جوړه کړه او هغوی په اتفاق رائی سره حضرت عثمان رضي الله عنه خلیفه جوړ کړو. (٢) ده ١١ کاله ١١ میاشتے ٢٢ ورځے خلافت اوکړو د ٣ محرم الحرام ٢٤ هـ نه تر ٢١ رمضان المبارک ٣٥ هـ پوری.

---

(١).. د عمر رضي الله عنه شهادت داسی وشو چې ده دعاء کړی وه «اللّٰهُمَّ ارْزُقْنِیْ شَهَادَةً فِیْ سَبِیْلِکَ وَ مَوْتَةً فِیْ بَلَدِ رَسُوْلِکَ» دا دعاء ئې الله تعالی قبول کړه ، اوشوه داسی چې ٢٣ هـ د ذوالحجة ٢٧ تاریخ وو چې عمر رضي الله عنه د سحر مونځ ته په مسجد نبوی کښې مخکښې شو پس د تکبیر تحریمه نه پری ناسافه د حضرت مغیرة بن شعبة رضي الله عنه غلام ابولؤلؤ مجوسی چې مشهور په فیروز النهاوندی وو په نیزه سره حمله اوکړه او دری ځایه ئې ورله بدن سورے کړو چې یو پکښې د نامه لاندی جوړ زخم وشو دغه مجوسی شاته په تیخته شو او په تلو تلو کښې ئې دیارلس کسان نور او وهل چې وه/٧ پکښې شهیدان شو، یو مونځ کونکے رامخکښې شو او خپل څادر ئې پری ورواچوو او ونیولو ئې ، کله چې دغه بدبخته پوهه شو چې ونیولے شوم ؛ نو په خپله نیزه ئې خودکشی اوکړه او ځان ئې مردار کړو ، عمر رضي الله عنه عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه مونځ ته مخکښې کړو او پخپله د بے هوشئ په حالت کښې صحابه کرامُ کور ته نقل کړو ، کله چې په هوش کښې راغے تپوس ئې اوکړو چې خلقو مونځ اوکړو ؟ خلقو اوویل: آو. بیا ئې خپل مونځ پوره کړو او وینه ترینه بهیدله ، تپوس ئې اوکړو چې حمله کونکے څوک دے ؟ خلقو او ویل: ابولؤلؤ مجوسی ، د الله تعالی حمد ئې ادا کړو چې ځما قتل د غیر مسلم د لاسه اوشو او مسلمان پکښې ککړ نه شو، د دینه پس دری ورځے ژوندے وو او په اول تاریخ د محرم الحرام ٢٤ هـ باندی شهید شو.

(٢).. تفصیل ئې دا دے چې کله عمر رضي الله عنه زخمی شو خلقو ورته او ویل: چې د ځان نه روسته خلیفه مقرر کړه ، اول خو عمر رضي الله عنه انکاری وو چې تاسو به په خپله رائی څوک خلیفه جوړ کړئ ، خو د خلقو د اصرار نه روسته ئې د شپږو کسانو کمیټی جوړه کړه چې هغه شپږ کسان دا دی. **حضرت عثمان ، حضرت علی ، حضرت عبد الرحمن بن عوف ، حضرت طلحة بن عبیدالله ، حضرت سعد بن ابی وقاص ، حضرت زبیر بن عوام رَضِيَ اللهُ عَنهُم** ، دوبته ئې او ویل: چې تاسو به خپل مینځ کښې بدی شپږ کسانو کښې یو خلیفه جوړ کړئ ، حضرت مقداد بن اسود رضي الله عنه ته ئې حکم اوکړو چې ځما د دفن نه روسته به دا کسان او ذی رائی صحابه کرام په یو کور کښې راجمع کړی او رائی به ترینه واخلے ، ځما ځوے عبدالله مشورے ته حاضریدلے شی خو مشری به ورته نه ورکوئ ، حضرت مقداد رضي الله عنه هم دغه شان کار اوکړو ، د راجمع کیدو نه پس حضرت عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه پخپله د خلیفه جوړیدلو نه د دستبردارئ اعلان اوکړو چې څه نه غواړم چې څه دی خلیفه جوړشم ، باقی کمیټئ هم دے د شوری امیر جوړ کړو او ورته ئې او ویل: چې تا څوک هم خلیفه جوړ کړو مونږه ته منظوروه ده ، حضرت عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه د خلقو سره مشاورت اوکړو او د مختلفو خلقو نه ئې رائی واغستی په لاروس کوسو د مدینے منورے کښې به ورته هر چا د عثمان رضي الله عنه رائی ورکوله ، آخر د حضرت عثمان رضي الله عنه خواله لاړو او په تنهائی کښې ئې ورته او ویل: چې که څه حضرت علی لره خلیفه جوړ کړم نو ستا خو څه اعتراض نشته ؟ علی رضي الله عنه جواب ورکړو چې هیڅ قسم اعتراض ی نشته بلکه مناسب ده چې هم دی خلیفه شی ، بیا د علی رضي الله عنه سره په تنهائی کښې میلاو شو او د هغه نه ئې هم داسی رائی واغسته چې که څه حضرت عثمان

قوله: ثم استشهد و ترک الامر: شارح رحمۃ اللہ علیہ د څلورم خلیفه حضرت علی رضی اللہ عنہ د تقرر اجمالی تاریخ ذکر کوی. فرمائی چې حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شهید (۱) شو، او امر د خلافت ئې مهمل پریخودو، یعنې نه ئې طریقه د حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اختیار کړه چې په خپل ژوند ئې تقرر د خلیفه کړے وو، او نه ئې د عمر رضی اللہ عنہ طریقه اختیار کړه چې کمیټی ئې جوړه کړی وه. پس مشرانُ صحابه کرام په علی رضی اللہ عنہ باندې د خلافت فیصله اوکړه او بیعت ئې ور سره اوکړو؛ ځکه چې په دغه وخت کښې دے غوره او اهل د خلافت وو، ده ٤ کاله ٨ میاشتې ٢٥ ورځې خلافت اوکړو د ٢٦ ذی الحجة ٣٥ هـ نه تر ٢١ رمضان المبارک ٤٠ هـ پوری.

قوله: و ما وقع من الاختلافات: شارح رحمۃ اللہ علیہ د جنګ جمل او جنګ صفین د واقع کیدو سبب طرف ته اشاره کوی، چې د حضرت علی رضی اللہ عنہ او حضرت معاویه رضی اللہ عنہ په مینځ کښې چې کومه اختلافات او جنګونه واقع شوی دی؛ نو دا پدی وجه نه وو چې په خلافت ئې جګړه وه بلکه د خطأ اجتهادی په وجه باندی وه، او هغه اجتهادی خطائی دا وه چې کله عثمان رضی اللہ عنہ شهید شو او علی رضی اللہ عنہ په منصب د خلافت باندی فائز شو؛ نو خلقو ترینه مطالبه د بالفور قصاص د قاتلینُ د عثمان رضی اللہ عنہ اوکړه چې معلوم او موجود کسان وو، علی رضی اللہ عنہ دا سوچ اوکړو چې که بالفور څه قصاص واخلم؛ نو د بغاوت قوی امکان دے او د مسلمانانو په قتل عام شروع شی چې مخ نیوے به ئې ممکن نه وی بس هم د دینه اختلاف جوړ شو او جنګونو ته نوبت ورسیدلو. (۲)

خلیفه جوړ کړم؛ نو ستا به څه اعتراض وی؟ هغه هم دغه جواب ورکړو چې نه هیڅ اعتراض نه لرم بلکه هم دے مناسب دے، بیا راپاسیدو او د حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سره ئې پخپله بیعت اوکړو او بیا د کمیټئ باقی کسانو او بیا عامو صحابه کرامُ بیعت اوکړو او په اتفاق سره خلیفه مقرر شو چې خلقو ئې د امر انقیاد کوو او جمعے او د اخترونو مونځونه ئې ورسره ادا کول.

(۱).. د حضرت عثمان رضی اللہ عنہ قتل د عبد الله بن سبا یهودی منافق خبیث د شرارت او سازش په وجه باندی داسې وشو چې ده د دروغو خطوط خلقو ته ولیکل او په عثمان رضی اللہ عنہ او د ده په ګورنرانو باندی ئې خلق بد ظنه کړه، او یوه باغی ډله ئې جوړه کړه اول ئې دا زور ولګولو چې حضرت عثمان رضی اللہ عنہ د خلافت نه لری کړی او پدی مشن کښې ئې په سازش سره د ځان سره بعض مخلص صحابه کرام هم اغستی وو لکه د ابوبکر رضی اللہ عنہ خوئے محمد بن ابی بکر شو، کله چې پدی مشن کښې ناکام شو؛ نو د حضرت عثمان رضی اللہ عنہ د قتل منصوبه ئې جوړه کړه اول ئې د خلیفه د کور محاصره اوکړه او خوراک سکاک ئې پری بند کړو تر ٤٠ ورځو پوری محاصره جاری وه، په ١٨ ذی الحجة د جمعے ورځ ٣٥ هـ وه چې باغیانو د خلیفه دکور مرکزی دروازه اوسوزوله او کور ته دننه داخل شو چې محمد بن ابی بکر ورسره هم وو، عثمان رضی اللہ عنہ د قرآن کریم په تلاوت کښې مشغول روژه په خوله وو چې محمد بن ابی بکر د ږیری نه ونیولو او ردی بدی ئې ورته شروع کړے، عثمان رضی اللہ عنہ ورته د پلار تذکره اوکړه چې هغه خو به څما ډیر زیات احترام کولو، پدی خبرے سره محمد بن ابی بکر د حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ږیره پریخوده او د کور نه بهر شو، بیا نورو باغیانو په قرآن کریم دپاسه حضرت عثمان رضی اللہ عنہ د ٨٢ کالو په عمر کښې شهید کړو چې قرآن کریم هم په وینو باندی رنګ شو، پدی وخت کښې د حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سره صرف خپله بی بی موجوده وه چې د خاوند په دفاع کښې د هغې ګوتے هم کټ شوے، د خلیفه د قتل نه روسته باغیانو لاش دفن ته نه پریخودلو تر دری ورځو پوری لاش پروت وو، آخر کار با اثره مشران صحابه کرامُ لکه حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ او جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ د علی رضی اللہ عنہ سره مشاورت اوکړو چې دفن ضروری دے او ته د خپل خاندان خلق هم پدی کښې شامل کړه، باغیانُ ته چې د دی منصوبې پته ولګیده؛ نو په لار کښې کیناستل او د ځان سره ئې کانړی واغستل او په جنازه ئې په کانړو ویشتل شروع کړه، چونکه باغیانو په جنت البقیع کښې د دفن اجازت نه ورکوو پدی وجه خلقو د بقیع خواته یو ځائے وو چې په «حش کوکب» باندی مسمی وو هلته ئې د شپې دفن کړو، بیا چې معاویه رضی اللہ عنہ خلیفه شو؛ نو دغه ځائی ئې په بقیع کښې داخل کړو، د قتل عثمان رضی اللہ عنہ نه روسته تر پنځه شپږ ورځو پوری هیڅ څوک هم خلیفه نه وو، باغیانو اعلان اوکړو چې که حضرت علی رضی اللہ عنہ څوک خلیفه نه جوړوی؛ نو مونږه قتل عام شروع کوو، مشران صحابه کرام راجمع شو او د حضرت علی رضی اللہ عنہ سره ئې بیعت اوکړو، په صحابه کرام کښې د طلحة بن عبیدالله رضی اللہ عنہ او عبد الله بن زبیر رضی اللہ عنہ نه د توری په زور بیعت واغستے شو. «و التفصیل فی کتب التاریخ».

(۲).. تاریخ لیکلی دی چې په دغه ورځو کښې په مدینه منوره کښې د باغیانُ راج وو؛ نو علی رضی اللہ عنہ دا فکر اوکړو چې تر څو امر د خلافت پوره مستحکم شوے نه وی؛ نو مناسب نده چې دی معاملے ته یعنې قتل د باغیانو ته لاس واچولے شی، دویم طرف ته د بعض نورو صحابه کرامُ دا رائی وه چې بالفور دی قصاص واغستے شی چې عوام الناس په مشرانو او خلفاء باندی ائنده دپاره د ظلم زیاتی جرأت ونکړی او پدی مطالبه کښې ډیره دلچسپی او زور د ام المؤمنین عائشه رضی اللہ عنہا وو، لیکن څو جمعے تیرے شوی او د قاتلینُ قتل څه چې ګرفتاری ئې هم په عمل کښې رانغله، پدی مینځ کښې سبائیه فرقے یو خط په ټول عالَم کښې خور کړو چې د هغې مضمون دا وو: اے خلقو علی رضی اللہ عنہ د خلافت د حاصلولو دپاره عثمان رضی اللہ عنہ قتل کړو ځکه ئې خو قاتلینُ ته هیڅ قسم تعرض ونکړو، په قلاره قلاره د خلقو

بَيَانُ اَنَّ الْخِلَافَةَ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً

﴿وَالْخِلَافَةُ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَ اَمَارَةٌ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْخِلَافَةُ بَعْدِيْ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيْرُ بَعْدَهَا مُلْكًا عَضُوْضًا ، وَ قَدْ اسْتُشْهِدَ عَلِيٌّ رضي الله عنه عَلٰى رَأْسِ ثَلٰثِيْنَ مِنْ وَفَاتِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمُعَاوِيَةُ و مَنْ بَعْدَهٗ لا يَكُوْنُوْنَ خُلَفَاءَ بَلْ مُلُوْكًا وَ اُمَرَاءَ ، و هٰذَا مُشْكِلٌ لاَنَّ اَهْلَ الْحِلِّ والعَقْدِ من الاُمَّةِ قَدْ كَانُوْا مُتَّفِقِيْنَ عَلٰى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضِ الْمَرْوَانِيَّةِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ مَثَلًا ، وَ لَعَلَّ الْمُرَادُ اَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِيْ لَا يَشُوْبُهَا شَيْءٌ مِنَ الْمُخَالَفَةِ وَ مَيْلٌ عَنِ الْمُتَابَعَةِ تَكُوْنُ ثَلٰثِيْنَ سَنَةً وَ بَعْدَهَا قد تَكُوْنُ وقد لاتَكُوْنُ. ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰى اَنَّ نَصْبَ الْاِمَامِ وَاجِبٌ و اِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّهٗ يَجِبُ عَلَى اللّٰهِ اَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيْلٍ سَمْعِيٍّ او عَقْلِيٍّ ، و الْمَذْهَبُ اَنَّهٗ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً ، وَ لِاَنَّ الْاُمَّةَ قَدْ جَعَلُوْا اَهَمَّ الْمُهِمَّاتِ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصْبَ الْاِمَامِ حَتّٰى قَدَّمُوْهُ عَلَى الدَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ اِمَامٍ ، وَ لاَنَّ كَثِيْرًا مِّنَ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهِ. **ترجمه:** او خلافت دیرش کاله دے بیا به روسته د دینه بادشاهي «سلطنت» او امیري وي ، د وجه د وینا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه: چې خلافت به ځما نه روسته دیرش کاله وي بیا به کرځي روسته د دینه سلطنت چک لګونکے ، او بیشکه شهید کړے شو علي رضي الله عنه (۱) په سر د دیرش کالو د وفات د رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ، پس معاویه رضي الله عنه او هغه چې روسته دي د ده نه ، دوی نه شي کیدے خلفاء بلکه بادشاهان او امراء دي ، او دا مشکل ده ؛ ځکه چې خاوندان د سپړدلو او تړلو د امت نه یقینًا چې دوی متفق دي په خلافت د خلفاء عباسیینُ او بعض مروانیینُ لکه عمر بن عبد العزیز شو مثلا. او شاهد چې مراد د حدیث نه دا وي چې خلافت کامله هغه چې نه وي ګډوډ شوے د دی سره څه شئ د مخالفت او د میلان کولو د متابعت نه دا به وي دیرش کاله ، او پس د دینه به کله وي او کله به نه وي بیا اجماع منعقده ده په دی باندي چې مقرر کول د امام واجب دي ، او اختلاف پدیکښې دے چې آیه دا وجوب په الله تعالی دے او که په مخلوق باندي دے ؟ په دلیل سمعي سره دے او که په عقلي سره ؟ او صحیح مذهب دا دے چې دا واجب دے په مخلوق باندي په دلیل سمعي سره ؛ د وجه د قول د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه چې څوک مړ شو او امام د زمانے خپلے ئې ونه پیژندلو پس دے مړ شو په مرګ د جاهلیت باندي ، او بل پدی چې امت یقینا چې کرځولے وو اهم د مهماتُ نه پس د وفات د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه مقرر کول د امام ، تردی چې مخکښې کړے ئې وو دی لره په دفن د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ

پدی الزام باندي یقین راتلل شروع شو ، بل طرف ته د عثمان رضي الله عنه د مظلومانه قتل او د هغی د بي بي د ګوتو د کټ کیدو په وجه د خلقو فطرةً د عثمان رضي الله عنه د بچو او کوري سره همدردي سوا وه ، او ټولو د دی خبری په اتفاق سره مطالبه وکړه چې نظام انصاف دی په حرکت کښې راشي او د دې مظلومانو تپوس دی وشي. کله چې د مدینے منورے نه دوی نا امیده شو ؛ نو د عثمان رضي الله عنه خزی خپلے کټ شوی ګوتے او د عثمان رضي الله عنه په وینو سرے هغه جامے چې د شهادت په وخت کښې ئې اغوستی وی شام ته معاویه رضي الله عنه ته ولیګلے چې د شام ګورنر وو او د عثمان رضي الله عنه نیزدی رشته دار هم وو ، او د ده نه ئې تاکیدًا دا مطالبه اوکړه چې د قاتلینُ د عثمان رضي الله عنه نه دی انتقام واغستے شی ، پدی موقع باندي علي رضي الله عنه معاویه رضي الله عنه او نورو ټولو ګورنرانو ته خطوط جاري کړه او د خلیفه د قتل نه ئې ټول خبر کړه او دا حکم ئې ورته اوکړو چې د خلافت منصب ما ته حواله شوے دے تاسو ټول په خپلو خپلو صوبو کښې د خلقو نه د نوی خلیفه دپاره بیعت واخلئ او راتګ ته ضرورت نشته دے ، او معاویه رضي الله عنه ته ئې خصوصًا دا حکم جاري کړو چې ته د شام د ګورنرئ نه معزول شوی لهذا نوی ګورنر ته منصب حواله کړه ، سبائیه ډلے د دی صورتِ حال نه فائده اوچته کړه او معاویه رضي الله عنه ته ئې شیطانے اوکړو او د علي رضي الله عنه په خلاف ئې د راپورته کولو کوشش ئې اوکړو ، خو معاویه رضي الله عنه داسی اسان سرے نه وو چې د دوی په جال کښې ګیر شی ، ده د علي رضي الله عنه د خط جواب ډېر په نرمئ سره ورکړو او ورته ئې ولیکل چې کله تا قاتلین د عثمان رضي الله عنه ونیول او هغوی لره دی سزا ورکړه ؛ نو څه به هله ستا سره بیعت کوم ، د دغه خائ نه د مسلمانانو په مینځ کښې خانه جنګی شروع شوه او جنګ صفین وغیره واقع شو. والله اعلم

(۱)... د علي رضي الله عنه د شهادت تفصیل زمونږه په بل کتاب «بدر الظلام علی مسند الامام» کښې تفصیلا بیان شوے دے ، دغه کتاب ته رجوع اوکړئ...

باندی، او دغه شان پس د مرگ د هر خلیفه نه، او بل پدی وجه چې ډیر د واجباتِ شرعیه نه موقوف کرځی په خلیفه پوری لکه چې اشاره ورته کړی ده ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی قول سره...

تَشْرِیْحْ: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیہ په تفصیل د «**مسئلة الخلافة**» کښې مده د تسلسل د خلافت ذکر کوی چې دیرش کاله ده.

أغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیل د دعوی خپلے به ذکر کړی «**لقوله** عَلَيْهِ السَّلَامُ» سره. ﴿۲﴾.. تفریع به اوکړی په دعوی او دلیل باندی «**فمعاوية ومن بعده**» سره. ﴿۳﴾.. یو اشکال به ذکر کړی «**و هذا مشکل**» سره. ﴿٤﴾.. جواب عن الاشکال به ذکر کړی «**و لعل المراد**» سره. ﴿۵﴾.. حکم د تقرر د إمام به ذکر کړی «**ثم الاجماع**» سره.

قوله: لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ۱ـ په دلیل کښې ئی حدیث د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ پیش کړو اشاره ده دیته چې دا پیشن گوئی د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ده او یقینًا صحیح رشتونی ده؛ ځکه چې مده د خلافت د خلفاء راشدینُ هم دغه دیرش کاله وه. تفصیل ئی دا دے چې حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ۲ کاله ۳ میاشتے او ۱۰ ورځے خلافت کړے دے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۱۰ کاله ٦ میاشتے او ٤ ورځے خلافت کړے دے. حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ۱۱ کاله ۱۱ میاشتے او ۲۲ ورځے خلافت کړے دے. او حضرت علی رضی اللہ عنہ ٤ کاله ۸ میاشتے او ۲۵ ورځے خلافت کړے دے دا ټول چې جمع کړے؛ د دینه ۲۹ کاله او یوه ورځ دپاسه ٦ میاشتے جوړیږی؛ ځکه خو شارح رحمۃ اللہ علیہ «**على رأس ثلثين سنة**» عبارت او ویلو، خو بیا د علی رضی اللہ عنہ د شهادت نه روسته حسن بن علی رضی اللہ عنہ شپږ میاشتے خلافت کړے وو چې دا هم د خلافت راشده حصه وه؛ نو د دی سره دیرش کاله پوره شو، بیا حسن رضی اللہ عنہ د معاویه رضی اللہ عنہ سره صلح اوکړه او په خوشحالئ سره ئی حکومت معاویه رضی اللہ عنہ ته حواله کړو.

قوله: فمعاوية و من بعده: ۲ـ کله چې مده د خلافت دیرش کاله شوه؛ نو معاویه رضی اللہ عنہ او د ده نه چې روسته کوم بادشاهان جوړ شوی دی دا «**امرآء**» او «**ملوک**» دی خو خلفاء ندی.

قوله: و هذا مشکل: ۳ـ منشأ د اشکال تفریع د شارح رحمۃ اللہ علیہ ده کومه چې په دعوی او دلیل باندی اوشوه. حاصل د اشکال دا دے چې دا خبره مشکله ده چې خلافت به صرف دیرش کاله وی او نور به نه وی؛ ځکه چې د عباسی خاندان او د بعض مروانی خاندان د خلفاء په خلافت باندی د «**ارباب الحل و العقد**» اتفاق دے، دا خو د حدیث او اجماع د امت په مینځ کښې تعارض راغے؛ نو تطبیق به ئی څنګه کیدے شی؟

قوله: و لعل المراد: ٤ـ جواب دا دے چې د حدیث او د اجماع د امت تعارض نشته بلکه تطبیق ممکن دے هغه داسی چې د حدیث نه مراد خلافت کامله هغه دے چې په مینځ کښې پکښې انقطاع نه وی راغلی، یعنی مسلسل او متواترًا به خلافت دیرش کاله وی، او د دینه نه پس به کله وی او کله به نه وی.

قوله: ثم الاجماع على: ۵ـ حکم د تقرر د امام او خلیفه ذکر کوی حاصل ئی دا دے چې د فِرقِ اسلامیه یعنی «**اهل السنة والجماعة، معتزله، روافض**» پدی خبره اتفاق دے چې تقرر د امام واجب دے. څه بعض افراد د معتزلو او خوارجُ اختلاف لری او وائی: چې د خلیفه تقرر ضروری ندے بلکه یوځل به په امت کښې د اسلامی قانون روح جاری شی او چې کله دا د دُستُور حیثیت

اختیار کړی او په وطن کښې امن و امان راشی؛ نو امام منتخب کول ضروری ندی بلکه په هره علاقه کښې چې اثر رسوخ واله شخصیت موجود وی بس دا کافی دے، برابره ده که د هغې دپاره ریاست عامه وی او که نه وی، شرائط د امام پکښې وی او که نه وی. خو د جمهورو رائی دا ده چې تقرر د امام واجب دے، البته اختلاف پدیکښې دے چې دا وجوب په الله تعالی دے او که په خلقو باندی دے، دویم دا وجوب په دلیل عقلی سره دے او که په سمعی سره دے؟ روافض د دی وجوب په الله تعالی باندی وائی. او اهل السنة والجماعة او معتزله تقرر د امام په امت باندی واجب گنړی، بیا معتزله تقرر د امام عقلًا واجب گنړی، دوی وائی چې د هر جماعت دپاره عقلًا یو مظبوط قوت او حکومت ضروری دے چې د هغې په وجه باندی د خلقو د خصوماتُ او اختلافاتُ فیصلے کوی او په هغوی احکام نافذوی، او د دی سره د امنُ امان د قیام ذمه داری هغوی ته حواله وی.

او د اهل السنة والجماعة رائی دا ده چې دا تقرر په امت باندی شرعًا و سمعًا واجب دے. هغه دلائل شرعیه شارح رحمۃ اللہ علیہ دری ذکر کړی دی: ۱۔ حدیث د رسول علیہ السلام چې په مختلف طرقو او مختلف الفاظ سره نقل دے «**من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة**» او امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ پدی الفاظ سره نقل کړے دے: «**مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً.** ﴿صحیح مسلم ۶/ ۲۲﴾» ۲۔ د رسول علیہ السلام د وفات نه روسته عمل د صحابه کرامُ هم دلیل دے پدی چې نصب د امام واجب دے او اهمیت ئی دومره دے چې د دفن د رسول علیہ السلام نه ئی مخکښې کړے وو. ۳۔ دا چې ډیر دینی او دنیوی امور په تقرر د خلافت پوری موقوف دی او قانون دا دے چې موقوف علیه د واجب واجب وی.

حقه خبره دا ده چې عقل او شرع دواړه په وجوب د تقرر د امام باندی متفق دی؛ ځکه چې عقل د نظام دنیوی د نظمُ ضبط او د امن امان د قیام دپاره د یو با اختیاره حاکم د تقرر تقاضا کوی، او شریعت د نظام دینی د نفاذ او د حدودُ د قیام او د مظالمُ د دفعیه دپاره د یو اهل شخصیت د مشرئ طلب گار دے چې امت مسلمه به د هغې ملاتړ وی، دا نه چې هغه به په ذاتی طریقے سره د جاه و جلال خاوند وی.

بَيَانُ فَرَائِضِ الْإِمَامِ وَوُجُوْبِ نَصْبِهِ

﴿وَ الْمُسْلِمُوْنَ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ أَحْكَامِهِمْ وَإِقَامَةِ حُدُوْدِهِمْ وَسَدِّ ثُغُوْرِهِمْ وَتَجْهِيْزِ جُيُوْشِهِمْ وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ الطَّرِيْقِ وَإِقَامَةِ الْجُمَعِ وَالْأَعْيَادِ وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُوْلِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوْقِ وَتَزْوِيْجِ الصِّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِيْنَ لَا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ﴾ وَنَحْوُ ذٰلِكَ مِنَ الْأُمُوْرِ الَّتِي لَا يَتَوَلَّاهَا آحَادُ الْأُمَّةِ، فَإِنْ قِيْلَ لِمَ لَا يَجُوْزُ الْإِكْتِفَاءُ بِذِيْ شَوْكَةٍ فِيْ كُلِّ نَاحِيَةٍ وَ مِنْ أَيْنَ يَجِبُ نَصْبُ مَنْ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ؟ قُلْنَا لِأَنَّهُ يُؤَدِّيْ إِلَى مُنَازَعَاتٍ وَمُخَاصَمَاتٍ مُفْضِيَةٍ إِلَى إِخْتِلَالِ أَمْرِ الدِّيْنِ وَ الدُّنْيَا كَمَا نُشَاهِدُ فِيْ زَمَانِنَا هٰذَا. فَإِنْ قِيْلَ فَلْيُكْتَفَ بِذِيْ شَوْكَةٍ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ إِمَامًا

كَانَ اَوْ غَيْرَ اِمَامٍ فَاِنَّ اِنْتِظَامَ الْاَمْرِ يَحْصُلُ بِذٰلِكَ كَمَا فِيْ عَهْدِ الْاَتْرَاكِ ؟ قُلْنَا نَعَمْ يَحْصُلُ بَعْضُ النِّظَامِ فِيْ اَمْرِ الدُّنْيَا وَ لٰكِنْ يَخْتَلُّ اَمْرُ الدِّيْنِ وَ هُوَ الْاَمْرُ الْمَقْصُوْدُ الْاَهَمُّ وَ الْعُمْدَةُ الْعُظْمٰى. فَاِنْ قِيْلَ فَعَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ اَنَّ مُدَّةَ الْخِلَافَةِ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً يَكُوْنُ الزَّمَانُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ خَالِيًا عَنِ الْاِمَامِ فَيَعْصِى الْاُمَّةُ كُلُّهُمْ وَ يَكُوْنُ مِيْتَتُهُمْ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً؟ قُلْنَا قَدْ سَبَقَ اَنَّ الْمُرَادَ الْخِلَافَةُ الْكَامِلَةُ ، وَ لَوْ سُلِّمَ فَلَعَلَّ دَوْرَ الْخِلَافَةِ تَنْقَضِىْ دُوْنَ دَوْرِ الْاِمَامَةِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْاِمَامَةَ اَعَمُّ ، لٰكِنَّ هٰذَا الْاِصْطِلَاحَ مِمَّا لَمْ نَجِدْهُ مِنَ الْقَوْمِ بَلْ مِنَ الشِّيْعَةِ مَنْ يَزْعَمُ اَنَّ الْخَلِيْفَةَ اَعَمُّ وَلِهٰذَا يَقُوْلُوْنَ بِخِلَافَةِ الْاَئِمَّةِ الثَّلٰثَةِ دُوْنَ اِمَامَتِهِمْ ، وَ اَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَالْاَمْرُ مُشْكِلٌ. ترجمه: او د مسلمانانو دپاره ضروري دے يو امام چې نګران وي په نافذ کولو د احکامُ به دوی باندی او په قائمولو د حدودُ په دوی او په بندولو د سرحداتُ د دوی او په تيارولو د لښکرو د دوی او په اغستلو د صدقاتُ د دوی او په مغلوب کولو د ظالمانو ، غلُو ، ډاکوانو باندی ، او په ودرولو د جُمعو او اخترونو باندی ، او په ختمولو د جګړو چې واقع کيږی په مينځ د بنديانو کښې ، او په قبلولو د ګواهئ چې قائميږی په حقوق باندی ، او په نکاح کولو د ماشومانو باندی او هغه ماشومان چې نه وی اولياء د هغوی ، او په تقسيمولو د غنيمتونو باندی او د دی غوندی نور هغه امور چې نه شی سنبالولے ذی لره يو کس د امت ، پس که او ويلے شی په اعتراض کښې چې ولی نه جائز کيږی اکتفاء په يو خاوند د دبدبے «طاقت» په هر کوټ کښې ، او د کوم ځائے نه لا زميږی مقرر کول د داسی چا چې د هغه دپاره عامه مشری وی «په مسلمانانو باندی» ؟ مونږه وايو په جواب کښې چې دا رسيږی په خپل مينځ کښې جګړو او کيسونو ته چې مفضی کيږی خلل واقع کيدو ته په امر د دين او دنيا کښې لکه: چې مونږه ئې مشاهده کوو زمونږه پدی زمانه کښې. پس که او ويلے شی په اعتراض کښې چې پس اکتفاء دی اوکړے شی په خاوند د دبدبے «طاقت» واله چې د هغه دپاره عامه مشری وی «په اسلامی بلادو باندی» که امام وی او که غير امام وی ؛ ځکه چې انتظام د امر حاصليږی په دی سره لکه د ترک بادشاهانو په زمانه کښې ؟ مونږه په جواب کښې وايو چې آو حاصليږی پدی سره بعض نظام د دنيا خو ګډوډ کيږی پدی سره امر د دين او حال دا دے چې هم دا اهم مقصود او عمده لوئ شئ دے. پس که او ويلے شی په اعتراض کښې چې بنا په هغه چې ذکر شو چې مده د خلافت ديرش کاله ده ، کيږی زمانه پس د خلفاء راشدينُ نه خالی د امام نه ؛ پس ګناهګاريږی ټول امت او کيږی ټول مړی د دوی مړی د جاهليت ؟ مونږه وايو په جواب کښې چې مخکښې تير شوی دی چې مراد «د حديث نه» خلافت کامله دے ، او که اومنلے شی ؛ نو کيدے شی چې دورُ د خلافت ختميږی نه دور د امامت بنا پدی چې امامت اعم دے «د خلافت نه» ليکن دا اصطلاح هغه ده چې مونږه نده موندلی دی لره د قوم نه بلکه په شيعه ګانو کښې بعض داسی دی چې ګمان کوی چې خليفه اعم دے ، هم دغه وجه ده چې دوی قائل دی د خلافت د ائمه ثلثه نه د امامت د دوی ، او هر چې د عباسی خلفاء نه روسته ده ؛ نو خبره مشکله ده.

تَشْرِيْح: ربط: ماتن رحمة الله عليه پدی عبارت سره د امام فرائض او ذمه داريُ ذکر کوی چې مذکوره بره کارونه او د دی مثل کارونه دی. معلومه شوه چې د امام او د خليفة المسلمين به صرف نوم نه چليږی بلکه د ده سره به د قوم د ضرورياتُ احساس وی ، او په نظام د عالَم به ئې نظر وی او د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د صحيح جانشين کيدو حق به اداء کوی. څنګه چې خلافت راشده په منهج النبوة باندی چليدلے دے.

قوله: فان قيل لم لا يجوز: غرض د شارح رحمة الله عليه اعتراض رانقل کول دی او دا اعتراض د هغه مذهب واله دے چې مخکښې د هغی تذکره شوی ده په «**وجوب نصب الامام**» کښې چې بعض معتزله او خوارج دی ، اصل کښې دا ډله هغه وخت جوړه شوه چې کله د خلفاء راشدينُ نه روسته باشاهانو د خپل بادشاهت د غرور په وجه بداخلاقئ او مظالم شروع کړه په خلقو باندی ؛ نو خلق ترينه متنفر شو او دا مذهب ئې اختيار کړو چې نصب د امام ته څه ضرورت دے چې د هغی دپاره

اسلامي رياست عامه وي خو په هره علاقه كښې دې يو اثر رسوخ واله شخص مشري كوي او د خلقو فيصلې دې كوي ؟

قوله: قلنا لانه يؤدي: د جواب حاصل دا دے چې دا جائز نده ؛ ځكه چې د دې سره به په مشرئ باندې دومره جنګ جګړے جوړې شي چې دنيوي او ديني دواړه كاروه به ګډ وډ شي لكه د شارح رحمة الله عليه او زمونږه په موجوده زمانه كښې د دې مشاهده كيدے شي چې د پارټو د يوبل سره جنګ جګړې او يو بل ته تورے سپورے وينا ګانے او الزامات لګول كيږي.

قوله: فان قيل فليكتف: دا اعتراض هم د دغه خلقو دے چې چلو د يو داسې كس انتخاب دې كافي وګڼلے شي چې د هغې دپاره رياست عامه په بلاد اسلاميه باندې وي برابره ده كه شرائط د امام پكښې وي لكه: قريشي كيدل شو مثلا او كه نه وي لكه: غير قريشي كيدل شو مثلًا ؛ ځكه انتظام د امورُ پدې باندې هم حاصليږي لكه چې تركيانو مسلمانانو داسې بادشاهي كړې ده ؟

قوله: قلنا نعم يحصل: دا نظريه هم صحيح نده ؛ ځكه چې په داسې نظام كښې اګر چې بعض امورِ دنيوه حاصل شي لكه: د سرحداتُ حفاظت ، تجهيز د جيوشُ ، امنُ و أمان وغيره ، خو ډير امورِ دينيه به معطل او برباد شي لكه: **اقامة الحدود او اقامة الجمع و الاعياد** وغيره ، حالانكه مقصود د نصب الامام نه په اصل كښې اجرآء د احكام دينيه ده ؛ ځكه چې دا امور بغير د امام نه حل كيدے نه شي ، هر چې احكام دنيويه دي ؛ نو دا د امام نه بغير هم حل كيږي.

قوله: فان قيل فعلى ما ذكر: منشأ د اعتراض ظاهره ده چې كله مده د خلافت ديرش كاله شوه بنا ستاسو په دعوى باندې ؛ نو د ديرش كالو نه پس زمانه د امام او خليفه نه خالي پاتې شوه لهذا كل امت ګناهګار شو ؛ ځكه چې ترك د واجب ئې كړے دے ، او د «**مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً**» حديث په رو سره ټول مرې د جاهليت په مرګ مره دي ؟

قوله: قلنا قد سبق: شارح رحمة الله عليه په دوه طريقې سره جواب كوي ، اول دا چې مخكښې د حديث معنى تيره شوې ده چې مراد د «**اَلْخِلَافَةُ بَعْدِيْ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً**» نه مراد مسلسل خلافت كامله دے د دينه روسته به كله وي او كله به نه وي. دويم جواب په «**وَ لَوْ سُلِّمَ**» سره كوي چې كه اومنو چې مراد د خلافت نه په حديث كښې مطلق خلافت دے ؛ نو بيا جواب دا دے چې كيدے شي دورِ د خلافت ديرش كاله وي او هغه ختم شوے وي او دور د امامت نه ختميږي ؛ ځكه خلافت اخص او امامت اعم دے پدې شان چې خليفه هغه ته وائي چې هغه حكومت **على منهج السنة النبوية و الخلافة الراشدة** كوي او امام هغه ته وائي چې د هغې په **عامة المسلمين** باندې اقتدار حاصل وي برابره خبره ده چې حكومت ئې په منهج او طريقې د خلافت راشده وي او كه نه وي. (۱)

قوله: لكن هذا الاصطلاح: شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره ضعف د جواب ثاني ته اشاره كوي. چې د خليفه او امام په مينځ كښې فرق په ضمن د عموم خصوص مطلق كښې اصطلاح د اهل السنة والجماعة نده بلكه د شيعه ګانو يوه اصطلاح ده او هغه هم په عكس د دې مذكور فرق ده پدې شان چې هغوى خليفه اعم او امام اخص ګڼي ، دوى وائي چې خليفه هر څوك كيدے شي كه عادل وي كه ظالم وي ، خو امام به معصوم وي او په دولس امامانو كښې به يو كس وي د دينه

(۱)..﴿تنبيه﴾ شارح رحمة الله عليه دا مسئله هم د دې دپاره را معاد كړه چې دا دويم جواب پرې تفريع كړي ورنه دا خو مخكښې بيان شوې ده.

بهر ناجائز دے. هم دغه وجه ده چې دوی د خلفاء ثلثه «أبوبکر، عمر، عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ» د خلافت قائل دي او دوی غاصبين گڼري خو د امامت ئې قائل ندی.

قوله: وَ أَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَاسِيَّةِ: غرض د شارح رحمه الله عليه يو إشكال طرف ته اشاره کول دی. چې د خلفاء عباسيه پوری خو به تطبيق د حديث وشي په خلافت کامله يا ناقصه سره خو د خلافت عباسيه نه روسته خو نه خلافت کامله راغلے دے او نه ناقصه؛ ځکه چې د دوينه روسته قريشي خليفه چې د هغې دپاره رياست عامه وی هډو جوړ شوے ندے چې په شرائط د امامت کښې اولنے شرط دے لهذا امت د ترک واجب په وجه باندې ضرور گناهګار دے؟

جواب: د دې اشکال نه جواب ممکن دے چې د حديث مطلب دا دے چې څوک په داسې حال کښې مړ شي چې نه امام المسلمين د زمانے پيژني او نه ئې کوشش د تقرر کوی او نه ئې ضرورت محسوسوئ بلکه غير اهم ئې گڼري؛ نو دا کس يقيناً چې په مرګ د جاهليت مړ شو. البته که يو کس په اضطراري طريقے سره د دې وس او طاقت نه لری، اختيار ئې نه چليږي خو غمګين دے او خپل کوشش کوی؛ نو هغه د دې وعيد نه مستثنی دے، دويم جواب بعض علماء دا کوی چې په حديث کښې د «إِمَامِ زَمَانِهِ» نه مراد پخپله نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ دے او پدی صورت کښې وعيد واضح دے څه اشکال نشته. **والله اعلم و علمه اتم.**

شَرَائِطُ الْإِمَامِ

﴿ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُوْنَ الْإِمَامُ ظَاهِرًا﴾ لِيُرْجَعَ إِلَيْهِ فَيَقُوْمُ بِالْمَصَالِحِ لِيَحْصُلَ مَا هُوَ الْغَرَضُ مِنْ نَصْبِ الْإِمَامِ ﴿لَا مُخْتَفِيًا﴾ مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ خَوْفًا مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ مَا لِلظَّلَمَةِ مِنَ الْاِسْتِيْلَاءِ ﴿وَلَا مُنْتَظَرًا﴾ خُرُوْجُهُ عِنْدَ صَلَاحِ الزَّمَانِ وَ اِنْقِطَاعِ مَوَادِّ الشَّرِّ وَ الْفَسَادِ وَ اِنْحِلَالِ نِظَامِ أَهْلِ الظُّلْمِ وَ الْعِنَادِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الشِّيْعَةُ خُصُوْصًا الْإِمَامِيَّةُ مِنْهُمْ أَنَّ الْإِمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ثُمَّ أَخُوْهُ الْحُسَيْنُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيٌّ زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ الْبَاقِرُ ثُمَّ ابْنُهُ جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثُمَّ ابْنُهُ مُوْسَى الْكَاظِمُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ الرِّضَا ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ تَقِيٌّ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ النَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ الْقَاسِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ، وَقَدِ اخْتَفَى خَوْفًا مِنْ أَعْدَائِهِ وَسَيَظْهَرُ فَيَمْلَأُ الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا، وَلَا اِمْتِنَاعَ فِيْ طُوْلِ عُمْرِهِ وَ اِمْتِدَادِ أَيَّامِ حَيٰوتِهِ كَعِيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْخِضْرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِهِمَا، وَأَنْتَ خَبِيْرٌ بِأَنَّ اخْتِفَاءَ الْإِمَامِ وَ عَدَمَهُ سَوَاءٌ فِيْ عَدَمِ حُصُوْلِ الْأَغْرَاضِ الْمَطْلُوْبَةِ مِنْ وُجُوْدِ الْإِمَامِ وَأَنَّ خَوْفَهُ مِنَ الْأَعْدَاءِ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَا يُوْجَدُ مِنْهُ إِلَّا الْاِسْمُ بَلْ غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ يُّوْجِبَ اِخْتِفَاءَ دَعْوَى الْإِمَامَةِ كَمَا فِيْ حَقِّ آبَائِهِ الَّذِيْنَ كَانُوْا ظَاهِرِيْنَ عَلَى النَّاسِ وَلَا يَدَّعُوْنَ الْإِمَامَةَ، وَأَيْضًا فَعِنْدَ فَسَادِ الزَّمَانِ وَ اِخْتِلَافِ الْآرَاءِ وَ اِسْتِيْلَاءِ الظَّلَمَةِ اِحْتِيَاجُ النَّاسِ إِلَى الْإِمَامِ أَشَدُّ لَهُ وَ اِنْقِيَادُهُمْ لَهُ أَسْهَلُ. **ترجمه:** بيا مناسب ده چې وی به امام ښکاره د دې دپاره چې رجوع کيدے شي ده ته، پس دے به ودريږی په مصالحُ د خلقو؛ د دې دپاره چې حاصل شي هغه چې مقصود وی د مقرر کولو د امام نه، پټ به نه وی د سترږو د خلقو نه د وجه د يرے د شمنانو او هغه چې وی د ظالمانو دپاره د تسلط «غلبے» نه، او نه به ئې انتظار کيدے شي د را وتلو په وخت د برابرتيا د

زمانے کښې او په وخت د کټ کیدلو د موادُ د شر او فساد کښې او په وخت د ختمیدلو د نظام د ظالمانو او عنادیانو کښې ، لکه چې ګمان کړے دے شیعه ګانو خاصکر امامیه ډلې د دوینه ، چې "دوی وائی" حق امام پس د رسول عَلَیْهِ السَّلَام نه علی رضی الله عنه دے ، بیا ځوے د ده حسن رضی الله عنه ، بیا رور د ده حسین رضی الله عنه ، بیا ځوے د ده زین العابدین ، بیا ځوے د ده محمد الباقر ، بیا ځوے د ده جعفر الصادق ، بیا ځوے د ده موسی الکاظم ، بیا ځوے د ده علی الرضا ، بیا ځوے د ده محمد تقی ، بیا ځوے د ده علی النقی ، بیا ځوے د ده الحسن عسکری ، بیا ځوے د ده محمد القاسم چې انتظار ئې کیدے شي او هم دغه مهدی دے. او بیشکه دا پټ شوے دے د وجه د یرے د شمنانو خپلو نه ، او زر ده چې ظاهر به شي پس ډکه به کړي دنیا لره د انصاف او عدل نه ، لکه چې ډکه شوې ده د زیاتی او ظلم نه ، او نشته ممانعت په اوږد والی د عمر د ده کښې او په راښکودلو د ورځو د ژوند د ده کښې لکه د عیسی عَلَیْهِ السَّلَام او خضر عَلَیْهِ السَّلَام وغیره غوندے ، او ته خه خبردار ئې چې بیشکه پټیدل د امام او نشت والے د امام یو شان دے په عدم حصول د هغه اغراض کښې چې مطلوب دی د وجود د امام نه ، او "ته خبردار ئې پدی هم" چې یره د ده د دشمنانو نه نه لازموي پټیدلو لره په داسې شان چې نه وي موجود مګر تش نوم د ده ، بلکه انتهائی خبره دومره ده چې پټ والے د دعوی د امامت دی لازم کړي لکه څنګه چې په حق د مشرانو د دوی هغو کښې چې دوی ښکاره وو په خلقو کښې او دعوی د امامت ئې نه کوله ، او دغه شان په وخت د فساد د زمانے کښې او په وخت د اختلاف د رائیو کښې او د غلبے د ظالمانو کښې احتیاج د خلقو امام ته ډیر زیات دے او انقیاد د خلقو د ده دپاره ډیر اسان هم دے.

تَشْرِیْح: ربط: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره شرائط د امامت ذکر کوی چې څه وجودی او څه عدمی دی ، څه جوازی او څه وجوبی دی. اول وجودی شرط دا دے چې امام به ظاهر وی د خلقو ملاقات به ور سره کیږی دا نه چې پټ به وی او نه دا چې انتظار به ئې کیدے شی ، مقصود پدی شرط ذکر کولو سره رد دے په شیعه ګانوی باندی.

قوله: لِیُرجع اِلَیه: شارح رحمة الله علیه د هری دعوی وضاحت کوی او علت ور لره ذکر کوی.

قوله: خصوصا الامامیة: شیعه ګان مختلفے ډلے دی چې د شلو پوری ئې شمیره ده ، یوه ډله پکښې «فرقه امامیه» ده. د شیعه مذهب د تولو نه غټه او غالی هم دا فرقه ده ، دویته «جعفریه» هم ویلے شی ؛ ځکه چې جعفر الصادق رحمة الله علیه بن محمد بن علی بن حسین په ۸۰ هـ کښې پیدا شوے دے او ۱۴۸ هـ کښې وفات شوے دے. چې د وخت مشهور محدّث ، عالِم او عابد وو د تولو مسلمانانو په نیز باندی د ده ډیر لوی مکان او مرتبه ده ، شیعه ګان ئې شپږم امام تسلیموی او هغی طرف ته ډیر نسبتونه کوی لکه: «فقه جعفریه» وغیره. او «إثناعشریه» ورته هم وائی ؛ ځکه چې د دوی عقیده دا ده چې د معاشرے قیادت او رهبری د نبی عَلَیْهِ السَّلَام نه پس د امام په ذمه باندی ده چې د هغی تقرر به د الله تعالی د طرف نه کیږی ، پدی وجه باندی فرقه امامیه د نبی عَلَیْهِ السَّلَام نه روسته جانشین فلافصل او اول امام علی رضی الله عنه کنړی ، او د نبی عَلَیْهِ السَّلَام نه روسته دوی د دولس امامانو قائل دی چې نظام د عالَم به هم دوی چلوی ، شارح رحمة الله علیه د هغوی نومونه بالترتیب ذکر کړی دی.

قوله: و قد اختفی خوفًا: د شیعه ګانو عقیده ده چې په دولس امامانو کښې آخری امام چې «امام مهدی» دے او د دوی په نیز باندی په امام غائب سره مشهور دے په ۲۰۵ یا ۲۰۶ هـ کښې په یو «سرادیب» تهخانه یعنی غار کښې د دشمنانو د یرے پټ شوے دے چې نه چا لیدلے دے او نه ئې ورلره اواز اوریدلے دے ، البته بعض وائی چې اواز ئې اوریدلے کیږی ، ده په کم عمرئ کښې څه تبرکات او حقیقی قرآن چې هغه خلوبنست سپارے دے د ځان سره دغه غار ته وړی دی او لا تر

اوسه پوری روپوش دے قیامت ته به نیزدی را وځی، دغه غار په «سُرَّمَنْ رَأى» (خوشحاله شو چا چې ولیدلو دی لره) ښار کښې دے، چې په عراق کښې د دجلے د سیند په غاره باندی واقع دے چې مشهور دے په «سامرا» (۱) باندی. شیعه ګان په کال کښې په یو خاص تاریخ باندی دغه ښار ته د ماتم دپاره ځی او د دغے سرادیب مخې ته د امام مهدی د راوتلو انتظار کوی او ژاړی زاری کوی امام مهدی ته چې راوځه، دوی وائی چې دا به هله راوځی چې د دنیا نه شر او فساد او نظام د اهل الظلم والعناد زائل شی بیا به دے دنیا لره د عدل او انصاف نه ډکه کړی، او امتناع نشته په طول حیات د ده کښې لکه عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ او خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ وغیره چې ژوندی دی. (۲)

---

(۱)ـ دا ښار په عراق کښې د دجلے سیند په غاړه باندی د بغداد نه ۱۲۴ کلومیټر لری واقع دے، د عباسی خاندان خلیفه معتصم په خپل دور خلافت کښې د بغداد نه دارالخلافه هم دی ښار ته رانقل کړه او ډیره ترقی ئې ورکړه دی ښار ته، پدی ښار کښې یوه مقبره ده چې د شیعه ګانو دوه امامان په هغې کښې دفن دی هم پدی وجه دوی دغه مقبره مسمی کړی ده په «حرم عسکریین» سره، پدی مقبره کښې یو تهخانه ده چې په «سرداب مقدس یا سرداب غیبت» سره مسمی ده، د دوی د عقیدے مطابق دا د امام هادی، امام عسکری او د امام مهدی د اقامت ځائے وو د شیعه ګانو په نیز دا مقام د خاص تقدس حامل دے، د دغه سرداب خواته یو کوهے دے چې په «بئر الغیبة» نوم سره مشهور دے، بعض وائی چې دا په اصل کښې هغه حوض وو چې امامینْ عسکریینْ به پدیکښې اودس کولو، روسته زائرینْ د دغے حوض نه د تبرک دپاره خاوره وړه چې پدی سره دغه حوض د کوهی شکل اختیار کړو او بیا په «بئر الغیبة» سره مشهور شو. او بعض وائی چې د دغه سرادیب خادمانو د خلقو نه د روپو پیسو حاصلولو او دنیوی لالچ په خاطر باندی دغه کوهی له د «صاحب الزمان» نوم ورکړو، دغه خاوره به ئې زائرینْ لره د تبرک په نوم ورکوله او د هغوی نه به ئې روپۍ اغستے، حکومت په څه وخت کښې د دی دندے د بندولو دپاره دغه کوهے بند کړو خو خادمانو او منجورانو بیا څه وخت پس کولاؤ کړو او خپل کاروبار ئې شروع کړو. دغه سرداب په دوه کمرو باندی مشتمل دے یوه د سړو او بله د ښځو د عبادت دپاره ده، او دیته یوه اوږده لاره کوزه شوی ده چې د پوړو په ذریعه پری دغه کمرو ته کوزیدل کیږی. خواته ئې یو مسجد دے چې په هغې عجیبه منار جوړ شوے دے خلق ئې زیارت له راځی. ﴿تاریخ ابن خلدون: ۴/ ۲۹﴾

(۲)ـ قوله: **کعیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ والخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ**: د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ژوند خو اتفاق دے او دا د مسلمانانو د عقیدے حصه ده. باقی شو ژوندون د خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ نو پدی مسئله کښې اختلاف دے دوه ډلی دی. ۱ـ عام صوفیآء وائی: چې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ ژوندے دے او دا به هله وفات کیږی چې تکذیب د دجال علیه اللعنه اوکړی، **کما روی عن ابن عباس رضی الله عنهما: نسی للخضر فی أجله حتی یکذب الدجال. (لکن هذا الحدیث باطل لا یصح الاحتجاج به)** یا عند رفع القرآن به په ده موت طاری کیږی. کما قَالَ الثَّعْلَبِیّ: "یُقَالُ إِنَّ الْخَضِرَ لَا یَمُوتُ إِلَّا فِی آخِرِ الزَّمَانِ عِنْدَ رَفْعِ الْقُرْآنِ. **(قال ابن الحجر رحمه الله قلت: لَیْسَ عَلَیْهِ أی دَلِیل من الْکتاب وَالسّنة)** د طول حیات وجه ئې بعض دا وائی چې په طوفان نوح کښې د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لاش د قبر نه راوتلے وو او هغه بیا خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ دفن کړو پس آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته دعاء د طول حیات اوکړه او هغه قبوله شوه. بعض نور وائی: چې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ د ذوالقرنین سره په سفر کښې شریک شو او روان وو حتی چې نهر الحیاة ته ورسیدل، د دغه نهر نه ده اوبه اوڅکے چې نه ده ته پته وه چې دا نهر الحیاة دے او نه ذوالقرنین ته او نه په لښکر کښې بل چا ته څه پته وه، پس دے د هغې نه همیشه شو او تر اوسه ژوندے دے. دا دواړه خبری غلطی دی، اوله پدی وجه چې که خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ نه مخکښې وو؛ نو بیا پکار وه چې د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ سره دے په کشتۍ کښې موجود سور وے او دا چا هم ندی نقل کړی، بل پدی وجه هم دا قول غلط دے چې پدی خبره د علمآء اتفاق دے چې د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ د کشتۍ د کوزیدلو نه پس د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ د نسل نه علاوه بل خوک ندی پاتی شوی په مخ د زمکه باندی لکه چې قرآن کریم وائی: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ [الصافات: ۷۷] پس خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ د کوم ځائی نه ژوندے پاتی شو. او دویمه خبره څکه غلطه ده، چې علامه ابن الجوزی رحمه الله فرمائی: **قد روی عن أهل الکتاب أنه شرب من ماء الحیاة، ولا یوثق بقولهم.** ﴿الزهر النضر فی حال الخضر: ص: ۳۳﴾

۲ـ قول د محدثین او جمهورْ محققین دے دوی وائی: چې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ وفات دے لکه چې نور انبیآء کرام چې وفات دی، او دا مذهب د امام بخاری رحمه الله، امام احمد بن حنبل رحمه الله وغیره أئمة الکرام دے، علامه ابن القیم رحمه الله فرمائی: «**لم یصح فی حیاته حدیث واحد**» او د امام بخاری رحمه الله نه چا تپوس اوکړو د خضر او إلیاس په باره کښې چې «**هل هما فی الأحیاء؟**» هغه او ویل: «**کیف یکون هذا، وقد قال النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا یبقی علی رأس مائة سنة ممن هو الیوم علی ظهر الأرض أحد**» علامه ابن القیم رحمه الله د علامه ابن تیمیه رحمه الله نه نقل کوی فرمائی: **سُئِلَ عَنْهُ شیخ الإسلام ابن تیمیة رحمه الله فقال: لو کان الخضر حیا لوجب علیه أن یأتی النبی - ویجاهد بین یدیه، ویتعلم منه. وقد قال النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یوم بدر: " اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبد فی الأرض "وکانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا معروفین بأسمائهم وأسماء آبائهم وقبائلهم، فأین کان الخضر حینئذ.** صحیح خبره هم دا ده چې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ وفات دے د کتاب الله او سنة رسول نه هم دا معلومیږی. الله تعالی فرمائی: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾ [الأنبیاء: ۳۴] **وقال أبو حیان فی تفسیره: " الجمهور علی أنه مات، ونقل عن [ابن] أبی**

قوله: و انت خبير: شارح رحمة الله عليه په مذكوره عقيده باندې په درې طريقو سره رد كوي.

۱۔ «**ان اختفاء الامام و عدمه سواء**» يعنې پټيدل د امام او عدم تقرر د امام په عدم حصول د اغراض كښې يو شان دے د كوم دپاره چې نصب د امام كيږي مثلا: «**اقامة الجمع و الاعياد ، او قطع المنازعات**» وغيره دي.

۲۔ «**و ان خوفه من الاعداء**» يعنې يره د دشمنانو نه دا نه واجبوي چې بس تش نوم به د امام چليږي او نور به غائب او روپوش وي ، بلكه داسې دي وشي چې موجود دي وي او په خلقو كښې د كرځې را كرځې خو دعوى د امامت دي نه كوي بلكه دعوى دي پټه وساتي لكه څنګه چې د ده په بعض پلارانو كښې داسې وو «**كالحسن العسكري**» چې دے موجود وو د خلقو سره ئې ناسته ولاړه وه او دعوى د امامت ئې نه ده كړې.

۳۔ «**او ايضا فعند فساد الزمان**» د دريمے طريقے حاصل دا دے چې تاسو وائې چې كله د دنيا نه شر او فساد ختم شي او نظام د اهل الظلم و العناد زائل شي ؛ نو دا به هله راوځي ، مونږه وايو چې كله شر او فساد وي او د ظالمانو غلبه او بربريت وي ؛ نو پدې وخت كښې خلقو ته د امام ضرورت ډير زيات دے ، او د خلقو دپاره د امام اطاعت هم اسان دے په نسبت د دې چې شر او فساد ختم شي او امن و امان راشي.

إِشْتِرَاطُ كَوْنِ الْخَلِيْفَةِ قُرَيْشِيًّا

﴿وَيَكُوْنُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَا يَجُوْزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَا يَخْتَصُّ بِبَنِىْ هَاشِمٍ وَ اَوْلَادِ عَلِيٍّ رضي الله عنه﴾ يَعْنِىْ يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ الْإِمَامُ قُرَيْشِيًّا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْاَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَ هٰذَا وَ اِنْ كَانَ خَبَرًا وَّاحِداً ، لٰكِنْ لَمَّا رَوَاهُ اَبُوْبَكْرٍ رضي الله عنه مُحْتَجًّا بِهٖ عَلَى الْاَنْصَارِ وَ لَمْ يُنْكِرْهُ اَحَدٌ فَصَارَ مُجْمَعًا عَلَيْهِ لَمْ يُخَالِفْ فِيْهِ اِلَّا الْخَوَارِجَ وَبَعْضَ الْمُعْتَزِلَةِ ، وَ لَا يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ هَاشِمِيًّا اَوْ عَلَوِيًّا لِمَا ثَبَتَ بِالدَّلَائِلِ مِنْ خِلَافَةِ اَبِىْ بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ مَعَ اَنَّهُمْ لَمْ يَكُوْنُوْا مِنْ بَنِىْ هَاشِمٍ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قُرَيْشٍ ، فَاِنَّ قُرَيْشًا اِسْمٌ لِاَوْلَادِ نَضْرِ بْنِ كِنَانَةَ ، وَهَاشِمٌ هُوَ اَبُوْعَبْدِ الْمُطَّلِبِ جَدُّ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاِنَّهٗ مُحَمَّدُبْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِ مَنَافِ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَىِّ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ اِلْيَاسَ بْنِ مُضَرِ بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعْدِ بْنِ عَدْنَانَ. فَالْعَلَوِيَّةُ وَالْعَبَاسِيَّةُ مِنْ هَاشِمٍ لِاَنَّ الْعَبَّاسَ وَ اَبَاطَالِبٍ اِبْنَا عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. وَ اَبُوْبَكْرٍ قُرَشِيٌّ ؛ لِاَنَّهٗ اِبْنُ قُحَافَةَ عُثْمَانَ بْنِ عَامِرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ كَعْبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ تَيْمِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَىِّ. وَ كَذَا عُمَرُ لِاَنَّهُ ابْنُ الْخَطَّابِ بْنِ نُفَيْلِ بْنِ عَبْدِ الْعُزّٰى بْنِ رَبَاحِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ قُرْطِ بْنِ زَرَاحِ بْنِ عَدِىِّ بْنِ كَعْبٍ. وَ كَذَا عُثْمَانُ لِاَنَّهُ ابْنُ عَفَّانَ بْنِ اَبِى الْعَاصِ بْنِ اُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِ الشَّمْسِ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ. ترجمه: او پكار دے امام د قريش نه او ندے جائز د غير قريش نه ، او ندے خاص تر بنو هاشم او د اولاد د علي رضي الله عنه پورې ،

الفضل المرسى أن الخضر صاحب موسى مات، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ حيا لزمه المجيء إلى النبي – وَالإيمان بِهِ، واتباعه. قد روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لو كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسعه إِلَّا اتباعي. ﴿الزهر النضر فى حال الخضر: ص: ۸۷ لابن الحجر العسقلانى رحمة الله عليه﴾

یعنی شرط ده دا خبره چې امام به د قریشُ نه وی ؛ د وجه د وینا د نبی عَلَیۡہِ السَّلَامُ نه چې أئمه به د قریشُ نه وی ، او دا اکر چې خبر واحد دے لیکن کله چې روایۃً «نقل» کړو دے لره ابوبکر رَضِیَ اللہُ عَنۡہُ استدلال نیوونکے پدی په خلاف د انصارُ باندی ، او انکار ونکړو د دینه هیڅ چا هم پس وګرځیدو دا سی اجماع وشوه پدی باندی ، او خلاف ندے کړے پدیکښې مګر خوارجُ او بعض معتزلۂ ، او نده شرط دا چې امام به وی هاشمی یا علوی ؛ د وجه د دینه چې ثابت دے په دلائلُ سره خلافت د ابوبکر ، عمر او عثمان رَضِیَ اللہُ عَنۡہُمۡ ، سره د دینه چې نه وو دا د بنو هاشم نه ، اکر چې وو دوی د قریشُ نه ؛ ځکه چې قریش د نضربن کِنانَه د اولاد نوم دے ، او هاشم د نبی عَلَیۡہِ السَّلَامُ د نیکه عبد المطلب صاحب پلار وو ؛ ځکه چې نبی عَلَیۡہِ السَّلَامُ **محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الی آخره** دے «یعنی دا ئی شجره نسب ده» پس علویه او عباسیه د هاشم د اولاده دی ؛ ځکه چې عباس او ابوطالب دواړه د عبد المطلب خامن وو. او ابوبکر رَضِیَ اللہُ عَنۡہُ قریشی دے ؛ ځکه چې دے ځوے د «**أبوقُحافه عثمان بن عامر بن عمر الی آخره**» دے ، او دغه شان عمر رَضِیَ اللہُ عَنۡہُ هم قریشی دے ؛ ځکه چې دے ځوے د «**خطاب بن نفیل الی آخره**» دے. او دغه شان عثمان رَضِیَ اللہُ عَنۡہُ هم قریشی دے ؛ ځکه چې دے ځوے د «**عفان بن ابی العاص بن امیة الی اخره**» دے.

تَشرِیحُ: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیه شرائط د امامت ذکر کول ئکښې ئی یو وجودی شرط ذکر کړو اوس پدی عبارت سره بل وجودی شرط ذکر کوی چې امام به قریشی خاندان واله وی او په ضمن کښې عدمی شرط هم ذکر کوی چې ضروری نده چې هاشمی یا علوی دی وی.

قوله: یعنی یشترط: شارح رحمۃ اللہ علیه پدی مسئله کښې اختلاف ذکر کوی چې شرط د قریشیت د امام دپاره ضروری دے یا ندے ، تفصیل المقام دا دے چې پدی مسئله کښې اختلاف دے دوه مذهبه دی:

١ـ د جمهورو رائی دا ده چې د خلافت او امامت دپاره قریشی شرط دے. دلیل ئی دا پیش کوی چې کله په سقیفه د بنو ساعده کښې د صحابه کرامُ اختلاف په مسئله د خلافت کښې مخی ته شو ؛ نو حضرت ابوبکر رَضِیَ اللہُ عَنۡہُ حدیث پیش کړو چې «**الائمة من قریش**» ټولو صحابه کرامُ دی حدیث لره تسلیم کړو او چا هم مخالفت ونکړو لهذا دا حدیث اکر چې خبر واحد دے خو د صحابه کرامُ د عدم انکار په وجه باندی دا حدیث متفق علیه او مجمع علیه شو.

٢ـ دویمه رائی د خوارجُ او بعض معتزلۂ ده او د اهل السنة والجماعة نه ورسره علامه ابن خلدون ، قاضی ابوبکر باقلانی هم ملګری شوی دی ، دوی انکار کړے دے د اشتراط د قریشیت نه. دوی دوه قسمه دلائل پیش کوی «**عقلی ، نقلی**» عقلی دلیل ئی دا دے چې د نبی عَلَیۡہِ السَّلَامُ د شان سره دا نده مناسب چې خپل قوم او خاندان لره په نورو باندی ترجیح ورکړی ؛ ځکه چې د رسول کریم صَلَّی اللہُ عَلَیۡہِ وَسَلَّمَ او د دین اسلام مشن د انسانیت په مینځ کښې د مساوات درس او تعلیم دے اوس دا څنګه کیدے شی رسول عَلَیۡہِ السَّلَامُ قریشُ لره په نورو قبیلو باندی فوقیت ورکړی چې خلافت او امامت تر دوی پورې خاص کړی. نقلی دلیل حدیث د بخاری شریف پیش کوی په روایت د انس رَضِیَ اللہُ عَنۡہُ چې رسول عَلَیۡہِ السَّلَامُ فرمائی: «**اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنِ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ**» ﴿صحیح البخاری: ١/ ١٤٠﴾ **ترجمه:** اورئ او خبره منئ اکر چې حاکم مقرر شی په تاسو باندی یو «بدصورته» حبشی «غلام» چې وی سر د ده د وسکے اومره. د دی روایت او د دی غوندی نورو روایاتُ نه دا ښکاره معلومیږی چې رسول عَلَیۡہِ السَّلَامُ پخپله د خلافت او امامت دپاره د قریشی کیدو شرط ضروری ندے ګنړلے. پاتی شو دلیل د جمهورُ «**الائمة من قریش**» نو د هغی نه جواب دا دے چې دغه امر د

رسول عَلَیْهِ‌السَّلَامُ ندے بلکه دا پیشنگوئی ده د خلافت په باره کښې چې صادقه ثابته شوی ده ؛ ځکه تر ډیرے زمانے پورې خلافت د قریشو سره وو.

خو جمهور دویته د عقلي دلیل نه جواب ورکوی چې دا خبره مسلّمه ده چې د اسلام او پیغمبر خدا مشن انسانیت ته د مساوات درس او تعلیم ورکول دی خو بل طرف ته دا خبره هم مسلمه ده چې اسلام د بعض ځنو اوصاف په وجه باندی او د مراتبُ د فرق په وجه باندی بعض لره په بعض باندی د فوقیت تصریح هم کړی ده ، مثلا: سړو لره په ښځو باندی فوقیت په نص د کتاب الله سره ثابت دے ، دغه شان په امامت صغری کښې اعلم او اقرأ لره ترجیح په احادیث صحیحه سره ثابته ده. او د دلیل نقلی نه ئی جواب دا دے چې په حدیث کښې د عبد حبشی د اطاعت حکم برائے تمثیل دے ، مقصد د حدیث دا دے چې که نا اهله او غیر مستحق سړے چرته خلیفه جوړ شی ؛ نو د مسلمانانو طریقه کار به دا وی چې جنګ جګړی به نه جوړوی بلکه د شریعت په اصولُ به ځان له د خلیفه انتخاب کوی.

القول الفیصل: د امام او خلیفه دپاره قریشی شرط کیدل په حدیث او اجماع سره ثابت دی خو دا شرط د استحقاق ندے بلکه شرط د أحقیت دے ، مثلا: د مسلمانانو په مشاورت سره د تقرر د خلیفه رائی په دوه داسی کسانو راغله چې یو قریشی او بل غیر قریشی دے او نور داوړه په کل اوصاف کښې مساوی دی ؛ نو ترجیح به قریشی ته حاصله وی ، لکه ځنګه چې په امامت صغری کښې هم دغه مسئله ده ، اوس کله چې قریشی کیدل شرط د أحقیت شو نه چې شرط د استحقاق دے ؛ نو که دا شرط نظر انداز شی ؛ نو په امر دخلافت او امامت کښې هیڅ قسم خلل او نقص نه شی راتلے ، لکه په امامت صغری کښې که غیر احق امام واقع شی ؛ نو ظاهره ده چې دغه مونځ معدوم نه حسابیږی بلکه مونځ وشو او ذمه فارغه شوه البته ځه کار ونه شو. بل طرف ته داسی احادیث هم شته چې د هغی نه دا معلومیږی چې که قریشی اهل نه وو ؛ نو بیا ځه حرج نشته لکه په روایت د صحیح البخاری: ٤/ ١٧٩ کښې دی: «**إِنَّ هٰذَا الأَمْرَ فِیْ قُرَیْشٍ لاَ یُعَادِیهِمْ أَحَدٌ ، إِلَّا کَبَّهُ اللهُ عَلٰی وَجْهِهِ ، مَا أَقَامُوا الدِّیْنَ**» دا آخرئ جمله مُشعِرَه ده د دی خبری چې که قریشي اقامت د دین نه کولو ؛ نو بیا ترینه مخالفت په امر د خلافت کښې صحیح دے. **والله تعالی اعلم.**

قوله: **لٰکِنْ لما رَوَاهُ** : دفع د سوال ده چې «**الائمة من قریش**» حدیث خبر واحد دے چې مفید د ظن دے او دلته عقائد بیانیږی او اثبات د عقائدُ خو په ظنیاتُ نه کیږی ؟ **جواب:** وشو چې منم حدیث مذکور خبر واحد دے خو کله چې ابوبکر رَضِيَ‌اللهُ‌عَنْهُ د دی روایت صحابه کرامُ ته اوکړو او هیڅ چا هم نکیر ونکړو ؛ نو پدی اجماع د امت وشوه او اجماع د امت حجت قطعی دے.

قوله: **فَإِنَّهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الله:** د نبی عَلَیْهِ‌السَّلَامُ نسب د نیکه «**عَدْنَان**» پورې په صحیح حدیث سره ثابت دے چې امام بخاری رحمة‌الله‌علیه په «**باب مبعث النبی**» کښې ذکر کړے دے ، ابن عبد البر رحمة‌الله‌علیه په «**الاستیعاب**» کښې فرمائی «**هذا مما لم یختلف فیه احد من الناس**» او د «**عدنان**» نه تر «**اسمعیل بن ابراهیم عَلَیْهِ‌السَّلَامُ**» پورې نسب امام بخاری رحمة‌الله‌علیه په خپل تاریخ کښې ذکر کړے دے خو د مؤرخینُ په بعض نومونو کښې اختلاف دے. او د «اسمعیل عَلَیْهِ‌السَّلَامُ» نه په بره تر آدم عَلَیْهِ‌السَّلَامُ پورې په

صحيح روايات سره ندے ثابت بلکه ويلے کيږي چې دا د تورات نه اغستے شوے دے چې د بعض په عمرونو کښې ډيره زياته اشتباه ده. (١)

---

(١).. وُجُوْهُ التَّسْمِيَةِ لِأَسْمَاءِ آبَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و أحوالهم مختصرًا:

﴿١﴾.. عبد المطلب: په ٤٨٠ عيسوى کښې پيدايش د ده په مدينه منوره کښې او وفات ئې په ٥٧٨ عيسوى کښې په مکه مکرمه کښې شوے دے ، د ده خپل نوم «شيبه» وو ، دے ورو کے وو چې د ده پلار «هاشم» وفات شو او د ده پرورش د ده تره «مُطلب» چې د مکې مکرمې سردار وو بخپله ذمه واغستو او د مدينې نه ئې مکې ته دے راوستو ، د مکې خلقو دا محسوسه کړه چې دا ماشوم د ده غلام دے ؛ ځکه ورته «عبد المطلب يعنى غلام د مطلب» خلقو شروع کړو ، مطلب خلقو له پوهه کړه چې دا ځما وراره دے خو خلقو هغه خپل اول نوم ويل جارى وساتلو. عبد المطلب په دين ابراهيمى باندې برقرار مسلمان وو ؛ ځکه چې يو روايت هم د ده په باره کښې داسې نشته چې ده بُت پرستى کړې ده ، تاريخ واله ليکى چې عبد المطلب مستجاب الدعوات هم وو ، کله چې ابرهه په مکه باندې حمله اوکړه او د بيت الله شريف د ورانولو مذمومه اراده ئې اوکړه ، ده د کعبې غلاف ونيولو او دعاء ئې اوکړه چې هغه قبوله شوه او ابرهه سره د لښکر نه هلاک شو ، خلقو به په ناګهانه مصائبُ او عامو مهماتُ کښې هم ده ته رجوع کوله او د ده په مشوره باندې به ئې کار کوو ، انتهائى سخى او فياض انسان وو حتى چې مرغو ته به ئې هم خوراک ورکولو ؛ ځکه خو ده ته به خلقو «مُطعمُ الطَّير» هم ويلو.

﴿٢﴾.. هاشم: د ده خپل نوم «عَمرُو العُلَا» وو او کنيه ئې «ابونضله» وه ، «هاشم» ورته ځکه وائى چې ده د شديد قحط په زمانه کښې د فلسطين نه په اُخانو باندې دانې او وره مکې مکرمې ته راوړه او د هغې نه به ئې ډوډۍ پخولے او خلقو ته به ئې روزانه په ترکارۍ کښې ماتوله او مړول به ئې پس دے مُلقب شو په لقب د «هاشم» باندې ؛ ځکه د هاشم معنى ده «روټۍ ماتونکے»

﴿٣﴾.. عبد مناف: د ده خپل نوم «مغيره» دے او کنيه «ابوشمس» او لقب ئې «عَبْدِ مناة» وو ، بيا ورلره خپل پلار «قصى» د «عبد مناة بن کنانة» سره د مشابهت په وجه نوم بدل کړو «عَبد مناف» ئې کړو. د «مناف» معنى ده د «عزت او شرف مقام» او «مَنَاف» د دور جاهليت د بُت نوم هم دے.

﴿٤﴾.. قُصَيّ: د ده خپل نوم «زيد» دے ، دا لا ماشوم وو چې د ده پلار «کلاب» وفات شو او د دې مور «فاطمه بنت سعد» د «ربيعة بن حرام الخزاعى» سره واده اوکړو دوى ئې شام ته پوتله او هلته اباد شو ، «زَيد» چونکه د خپل اصل کور او علاقے نه لرې وتلو ؛ ځکه ورته «قُصَىّ» وائى چې تصغير دے د «قُصِىّ» په معنى د «لرې کيدلو واله» سره ، کله چې دے غټ شو ؛ نو آلِ ربيعه ورته د «غَرِيبُ الدِّيَار» طعنه ورکړه چې د هغې په وجه ورسره ده جګړه اوکړه او واپس مکې مکرمې ته راغے او حکومت ئې واپس تر لاسه کړو او په مکه مکرمه کښې ئې «دَارُ النَّدوَة» جوړه کړه چې په هغې کښې به ئې د مختلفو مهمات دپاره په مشاورت سره اقدامات کول حتى چې په هره پهلو باندې ده قريش کامياب کړه او مکه مکرمه ئې د خلقو د سکونت قابل ښار جوړ کړو.

﴿٥﴾.. کِلَاب: د ده کينه «ابو زهره» ده ، د «کِلَاب» نوم وجه ئې دا وه چې دے د ښکار ډير زيات شوقين وو ، د ده سپى وو چې د هغې سره به په علاقو ګرځيدلو خلقو به ويل: «هٰذه کِلَاب ابن مُرة» پدې طريقے سره د ده نوم «کلاب» وګرځيدلو. بعض وائى چې «کِلَاب» مصدر د باب مفاعله دے په معنى د «خپل مينځ کښې دشمنى کولو» سره. دا اولنے هغه کس دے چې ده په کعبه معظمه کښې د سروزرو دوه تورې وديعت کړې دي.

﴿٦﴾.. مُرَّة: د ده د نوم معنى ده قوى يا تريخ مزاج انسان ، د ده کنيه ده «ابويقظة» دا د نبى عَلَيْهِ السَّلَام هغه نيکه دے چې د ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نسب ورسره پديکښې ميلاويږى ؛ ځکه د ده خوے «تيم» د ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نيکه دے.

﴿٧﴾.. کَعْب: په معنى د ېږک سره ، چونکه ېږکے اوچت هډوکے وى په خپه کښې پدې بنياد باندې کعب په معنى د شرف او عزت سره هم استعماليږى ، په عربو کښې د کعب دومره اعزاز او اکرام وو چې عربو خپل تاريخ د ده د وفات نه شروع کړے وو او عام الفيل پورې دا چليدلو ، د ده کنيه «ابومُصَيص» وه ، دا هغه شخصيت دے چې ده جمعے د ورځے نوم چې مخکښې «يوم العروبة» وو بدل کړو په «يوم الجمعة» سره ، او د عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نسب د نبى عَلَيْهِ السَّلَام سره پدې نيکه کښې ميلاويږى ؛ ځکه چې د ده «عدى» د عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ جد امجد دے.

﴿٨﴾.. لُؤَىّ: د ده خپل نوم د يو قول په مطابق باندې «لَأى» دے په معنى د «سُست» سره ، او دويم قول دا دے چې د ده نوم «لِوآء» دے په معنى د «جنډے» سره ، انتهائى بردبار او حکيم دانا انسان وو.

﴿٩﴾.. غَالِب: د ده د خوى نوم وو «تيم الادرم» پدې وجه د ده کنيه شوه «ابوتيم» او د تيم د خولے يوه جامه ناقصه وه ؛ ځکه ورته «الادرم» ويلے کيدو. «غالب» د خپلے زمانے کاهن هم وو.

﴿١٠﴾.. فِهر: د ده کنيه وه «ابوغالب» د «فِهر» معنى ده «د ورغوى برابر کانړے» بعض وائى چې هم د ده لقب «قُرَيش» وو ، د سمندر يو حيوان دے چې په ټولو حيواناتُ باندې غالب وى چې هغې ته «قِرش» وائى ، د قوت او طاقت وصف په وجه به ده ته خلقو «قُرَيش» ويلو ، او بعض وائى چې «قُرَيش» د ده نوم وو چې مور ورلره ايخودے وو او «فِهر» ئې لقب وو.

﴿١١﴾.. مالک: د ده کنيت «أبو الحارث» وو او د دې د مور نوم «عکرشة يا عاتکة بنت عدوان» وو ، د ده مشهوره مقوله ده: «چې خائسته مخ د انسان عيبونه پټوى خو چې کله د داسې کس يو عيب هم ښکاره شو ؛ نو بيا ئې په صورت پسې مه ځه».

عَدَمُ اِشْتِرَاطِ الْعِصْمَةِ فِي الْإِمَامِ

﴿وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الْإِمَامِ اَنْ يَكُوْنَ مَعْصُوْمًا﴾ لِمَا مَرَّ مِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى اِمَامَةِ اَبِي بَكْرٍ مَعَ عَدَمِ الْقَطْعِ بِعِصْمَتِهِ، وَاَيْضًا الْاِشْتِرَاطُ هُوَ الْمُحْتَاجُ اِلَى الدَّلِيْلِ وَ اَمَّا فِي عَدَمِ الْاِشْتِرَاطِ فَيَكْفِي فِيْهِ عَدَمُ دَلِيْلِ الْاِشْتِرَاطِ وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ، وَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ ظَالِمٌ فَلَا يَنَالُهُ عَهْدُ الْاِمَامَةِ وَالْجَوَابُ الْمَنْعُ فَاِنَّ الظَّالِمَ مَنِ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً مُسْقِطَةً لِلْعَدَالَةِ مَعَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَالْاِصْلَاحِ فَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ ظَالِمًا، وَحَقِيْقَةُ الْعِصْمَةِ اَنْ لَّا يَخْلُقَ اللهُ تَعَالٰى فِي الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قُدْرَتِهِ وَاخْتِيَارِهِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمْ هِيَ لُطْفٌ مِنَ اللهِ تَعَالٰى يَحْمِلُهُ عَلٰى فِعْلِ الْخَيْرِ وَيَزْجُرُهُ عَنِ الشَّرِّ مَعَ الْاِخْتِيَارِ تَحْقِيْقًا لِلْاِبْتِلَاءِ وَلِهٰذَا قَالَ الشَّيْخُ اَبُوْ مَنْصُوْرٍ الْمَاتُرِيْدِيُّ الْعِصْمَةُ لَا تُزِيْلُ الْمِحْنَةَ وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ قَوْلِ مَنْ قَالَ اِنَّهَا خَاصِيَّةٌ فِي نَفْسِ الشَّخْصِ اَوْ فِي بَدَنِهِ يَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَا صُدُوْرُ الذَّنْبِ عَنْهُ كَيْفَ وَلَوْ كَانَ الذَّنْبُ مُمْتَنِعًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهُ بِتَرْكِ الذَّنْبِ وَلَمَا كَانَ مُثَابًا عَلَيْهِ. **ترجمه:** او نه شي شرط کولے په امام کښې چې دا به د ګناهونو نه پاک (معصوم) وي؛ د وجه د هغه دليل نه چې مخکښې تير شوے دے په امامت د ابوبکر ﷛ باندې، سره د عدم يقين نه په عصمت د ده باندې. او دغه شان شرط لګول محتاج دی دليل ته، او هر چې عدم اشتراط دے؛ نو کافي کيږي پديکښې نشت والے د دليل، او دليل نيولے دے مخالف پدې قول د الله تعالیٰ باندې: **لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ** (يعنې نه رسيږي لوظ زما ظالمانو ته) او غير معصوم ظالم دے پس نه شي حاصليدلے ده ته عُهده د امامت، او جواب نه منل د دې دی؛ ځکه چې ظالم هغه دے چې ارتکاب د داسې ګناه اوکړي چې غورزونکے وي عدالت د هغه لره سره د نشت والي د توبے او د اصلاح "د خپل نفس نه"، پس د غير معصوم دپاره دا نده ضروري چې دے به ظالم وي، او حقيقت د عصمت دا دے چې نه پيدا کوي الله تعالیٰ په بنده کښې ګناه لره سره د بقا د قدرت او اختيار د بنده نه

﴿۱۲﴾.. نَضْر: د ده د مخ دتروتازه ګۍ او خالست په وجه ده ته «نَضر» نوم کيخودے شوے وو، او بعض وائي چې «قُرَيش» لقب هم د ده وو.

﴿۱۳﴾.. كِنَانَة: دے د خپل قوم دپاره ډير پرده پوش او مَأمَن انسان وو؛ ځکه د ده نوم «كِنَانه» يعنې ترکش کيخودلے شوے وو، دا د نبي عَلَيْهِ السَّلَام په نيکونو کښې ډير معزز او د علم، فضل او کمال واله انسان وو، عامو عربو به په مهماتُ کښې هم ده ته رجوع کوله.

﴿۱۴﴾.. خُزَيمة: د «خُزمة» تصغير دے «خُزم» يوه ونه ده د کجورې په شان «غالبًا ميزرے» خلق ئې د پاڼرو نه ټوکرۍ وغيره جوړوي، دا د اعلى اخلاقو مالک انسان وو او په ملت ابراهيمي باندې وفات دے.

﴿۱۵﴾.. مُدركة: په معنی د «موندونکی» سره، په يو سفر کښې هغه اُخ چې د سوبې «اَرْنب» د برې تختيدلے وو ده موندلے وو پس د ده نوم «مدركه» شو، بعض وائي: د ده خپل نوم «عمرو» وو.

﴿۱۶﴾.. إلياس: د دې معنی ده «شجاع» کله چې دے ځوان شو؛ نو ده بنو اسماعيل لره دوباره د اسماعيل عَلَيْهِ السَّلَام په طريقے باندې روان کړه، اهل عرب د ده د حکمت او دانائۍ ډير تعريف کوي.

﴿۱۷﴾.. مُضَر: د ده رنګ ډير سپين وو چې چا به ورته کتل؛ نو متأثره کيدلو به ترينه پدې وجه ده ته «مضر» نوم کيخودلے شو، د «مُضِيرَة» نه مأخوذ دے په معنی د «اللبن الابيض» سره.

﴿۱۸﴾.. نِزار: په معنی «بے مثله روزګار» باندې کله چې دے پيدا شو؛ نو د ده پلار «معد» د ده په سترګو کښې د نبوت رڼړا ليدلې وه؛ ځکه ئې دا نوم ورلره کيخودلو.

﴿۱۹﴾.. مَعَد: د دې معنی ده طاقتور، د بخت نصر بادشاه په وخت کښې د ده عمر دولس کاله وو، کله چې بخت نصر په عربو باندې حمله اوکړه؛ نو ده «معد» لره د قتلولو اراده اوکړه، خو د بخت نصر په لښکر کښې موجود يو پيغمبر د ده سفارش اوکړو چې د ده په اولاد کښې به نبي راځي دا مه قتلوه.

﴿۲۰﴾.. عدنان: د دې معنی ده «قيام کونکے» دا اول هغه شخصيت دے چې ده کعبے ته د سرمنے غلاف اغوستولے وو، دا د شپږمے صدئ قبل از مسيح د بخت نصر بادشاه هم عصر وو. ﴿أطلس سيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تاليف: دوکتور شوقي أبو خليل ص: ۵۰﴾

په گناه باندی، او دا معنی د وینا د دوی (مشائخ) ده چې دا مهربانی ده د طرفه د الله تعالی نه چې تیزوی بنده لره په کولو د خیر باندی او په شرلو د شر باندی، سره د بقا د اختیار نه دپاره د ثابتولو د امتحان، او د دی وجه نه ویلی دی شیخ ابومنصور ماتریدیرحمة الله علیه: چې عصمت نه زائله کوی محنت "ازمایش" لره، او پدی سره ظاهربری فساد د قول د هغه چا چې هغه ویلی دی: چې بیشکه عصمت خاصیت دے په نفس د یو شخص یا په بدن د ده کښې چې منع "محال" کیږی په سبب د دی سره صادریدل د گناه د ده نه، ځکه چې به گناه محال شی ولی که گناه محال وه د ده نه، نو صحیح به نه وو مکلف کول د ده "په ترک د گناه باندی"، او نه به ده ته "په ترک د گناه" څه ثواب میلاوبدلے.

تَشْرِيحْ: قوله: وَلَايُشْتَرَطُ فِي الإِمَامِ : غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره څه بعض هغه شرائط ذکر کوی چې مختلفةٌ فیها دی، او مقصود پدی سره تردید د روافض دے خصوصًا د امامیه او اسماعلیه ډلے. دوی وائی چې د امام دپاره عصمت عن المعاصی شرط دے. اهل السنة والجماعة د دی اشتراط قائل ندی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی **«لما مر من»** سره. ﴿۲﴾.. دلائل د مخالفین به ذکر کړی **«و احتج المخالف»** سره. ﴿۳﴾.. جواب به اوکړی مخالفین ته **«والجواب المنع»** سره. ﴿٤﴾.. د عصمت تعریف به اوکړی **«و حقیقة العصمة»** سره. ﴿٥﴾.. تفریعة به رد اوکړی په بعض الناس باندی **«و بهذا یظهر فساد»** سره.

قوله: لما مرّ من: ۱ـ دا د اهل السنة والجماعة اول دلیل دے چې ابوبکر رضي الله عنه په اجماع د امت سره خلیفه او امام مقرر شوے وو سره د دینه چې معصوم نه وو، دویم دا چې یو شیٔ شرط کیدل د مشروط دپاره محتاج وی دلیل ته او پدی باندی هیڅ قسم دلیل نشته.

قوله: و أما فی عدم: دفع د اعتراض ده: چې تاسو دعوی د عدم د اشتراط د عصمت کوئ؛ نو ستا سو سره پدی څه دلیل دے؟ **جواب:** زمونږه دعوی د نه اشتراط عدمی ده او د عدمی دعوی دپاره عدم د دلیل کافی وی مثلا: یو کس دعوی اوکړی چې د جمعے مونځ څلور رکعاته ندے او څوک ورته او وائی: چې داسی حدیث په دلیل کښې پیش کړه چې په هغی کښې تصریح وی چې د جمعے مونځ څلور رکعاته ندے، ته به ورته وائی چې عدم ثبوت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه کافی دے د دی دپاره؛ ځکه چې دا دعوی عدمی ده او د عدمی دعوی دپاره عدم د دلیل کافی وی. البته چې څوک دعوی وجودی لری؛ نو په هغه باندی دلیل پیش کول لازم دی.

قوله: واحتج المخالف: ۲ـ روافض د نص د کتاب الله نه استدلال نیسی چې الله تعالی ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته اوفرمایل: **«إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»** (یقینا څه دی خلقو لره امام کرځوم) ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ مطالبه اوکړه د اولاد د امامت دپاره چې: **«وَمِنْ ذُرِّيَّتِي»** الله تعالی ورته او فرمایل: **«لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ}** ﴿البقرة: ۱۲٤﴾ (یعنی ځما د امامت عهد ظالمانو ته نه شی میلاویدے) او غیر معصوم خو ظالم دے او ظالم اهل د امامت ندے، پس معلومه شوه چې د امامت دپاره عصمت شرط دے.

قوله: و الجواب المنع: ۳ـ د شیعه گانو د آیت کریمه نه پیش کړده استدلال چې په کومه مقدمه بنا دے «چې غیر معصوم ظالم دے» دا مقدمه صحیح نده؛ ځکه ظالم هغه چاته وائی چې ارتکاب د داسی گناه اوکړی چې مسقط وی عدالت د ده لره، او نه توبه اوباسی او نه اصلاح د خپل حال کوی، اوس کیدے شی چې یو کس گناه اوکړی او بیا ترینه توبه اوباسی او او اصلاح د

نفس هم اوکړی ؛ نو دا ظالم نه شو لکه چې معصوم هم ندے. دویم جواب دا دے چې مراد په آیت کریمه کښې د «عَهْدِی» نه عهد نبوت دے او د هغې دپاره یقینا چې عصمت شرط دے.

قوله: و حقیقة العصمة: ٤۔ د عصمت د تعریف حاصل دا دے چې عصمت دیته وائی چې الله تعالی په خپل بنده کښې سره د قدرت او اختیار نه په گناه باندی گناه نه پیدا کوی ، او دا تعریف تعریف په حقیقت کښې تعریف بالاثر دے ، یعنی د عصمت اثر او نتیجه دا ده چې په بنده کښې په گناه نه پیدا کیږی سره د قدرت علی الذنب نه ، او تعریف بالاثر کیږی لکه: څوک تپوس اوکړی چې باران څه ته وائی ؟ او ته ورته او وائې: چې باران خو فصل او شینکے دے ، یعنی د باران اثر فصل او شینکے دے. پدی تعریف کښې دوه خبری ملحوظ دی. ١۔ دا چې ملکه د عصمت د الله تعالی په فضل سره میلاویږی دا د چا خپل کمال ندے ، هم دغه وجه ده چې بعض خلقو د دی تعریف په «هِیَ لُطْفٌ مِنَ اللهِ تَعَالٰی یَحْمِلُهُ عَلٰی فِعْلِ الْخَیْرِ الخ» سره کړے دے. ٢۔ دا چې په عصمت سره قدرت او اختیار د بنده نه ختمیږی بلکه د بندهٔ د ازمایش او امتحان د برقرار ساتلو دپاره بنده مختاره وی ، هم دغه وجه ده چې شیخ ابو منصور ماتریدیرحمۃ اللہ علیه فرمائی: چې عصمت نه زائله کوی تکلیف لره ، یعنی د بنده د معصوم کیدلو سره سره به بنده د احکامُ مکلف هم وی لکه: الله تعالی خپل معصوم پیغمبر ته فرمائی: وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰی یَأْتِیَكَ الْیَقِیْنُ ﴿الحجر: ٩٩﴾

قوله: و بهذا یظهر فساد: ٥۔ شارحرحمۃ اللہ علیه تفریعةً رد کوی په بعض الناس باندی چې دا هم شیعه ګان دی. د دوی د رائې مطابق د عصمت تعریف دا دے: «اِنَّهَا خَاصِیَّةٌ فِیْ نَفْسِ الشَّخْصِ اَوْ فِیْ بَدَنِهٖ یَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَا صُدُوْرُ الذَّنْبِ عَنْهُ» پدی تعریف کښې د معصوم نه د ګناه صادریدل محال او ممتنع ګرځولے شوی دی ، یعنی معصوم په ګناه قدرت نه لری. او دا تعریف فاسد دے وجه د فساد ئې دا ده چې که د معصوم نه صدور د ګناه ممتنع او محال وی ؛ نو بیا په ترک د ګناه به دے نه مکلف کیدے ، او نه به دے په ترک د ګناه مستحق د مدح په دنیا او مستحق د ثواب په عقبې کښې ګرځیدے و الامر بالعکس ؛ څکه یوسف عَلَیْهِ السَّلَامُ بالاتفاق معصوم دے حلانکه په ترک د ګناه مکلف او ممدوح ګرځیدلے دے باری تعالی فرمائی: وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِیْنَ﴾ ﴿یوسف: ٢٤﴾ (او بیشکه قصد کړے وو دغه ښځې په یوسف عَلَیْهِ السَّلَامُ او قصد به کړے وو ده هم که لیدلی ئې نه وو دلائل د رب خپل دغه شان مونږه مضبوط کړو ده لره ، د دی دپاره چې وارړوو مونږه د ده نه بدئ او بے حیائی لره بیشکه وو دے زمونږه د بندګانو خالص کړے شوو نه) معلومه شوه چې د معصوم نه صدور د ګناه محال ندے.

﴿وَلَا اَنْ یَّكُوْنَ اَفْضَلَ اَهْلِ زَمَانِهٖ﴾ لِاَنَّ الْمُسَاوِیَ فِی الْفَضِیْلَةِ بَلِ الْمَفْضُوْلُ الْاَقَلُّ عِلْمًا وَعَمَلًا رُبَّمَا كَانَ اَعْرَفَ بِمَصَالِحِ الْاِمَامَةِ وَمَفَاسِدِهَا ، وَ اَقْدَرُ عَلَی الْقِیَامِ بِمَوَاجِبِهَا خُصُوْصًا اِذَا كَانَ نَصْبُ الْمَفْضُوْلِ اَدْفَعَ لِلشَّرِّ وَ اَبْعَدَ عَنْ اِثَارَةِ الْفِتْنَةِ وَلِهٰذَا جَعَلَ عُمَرُ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ الْاِمَامَةَ شُوْرٰی بَیْنَ السِّتَّةِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ بَعْضَهُمْ اَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ. فَاِنْ قِیْلَ كَیْفَ یَصِحُّ جَعْلُ الْاِمَامَةِ شُوْرٰی بَیْنَ السِّتَّةِ مَعَ اَنَّهٗ لَا یَجُوْزُ نَصْبُ اِمَامَیْنِ مُسْتَقِلَّیْنِ فِیْ زَمَانٍ وَاحِدٍ ؟ قُلْنَا غَیْرُ الْجَائِزِ هُوَ نَصْبُ اِمَامَیْنِ تَجِبُ اِطَاعَةُ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَلَی الْاِنْفِرَادِ لِمَا یَلْزَمُ فِیْ ذٰلِكَ مِنِ امْتِثَالِ اَحْكَامٍ مُتَضَادَّةٍ وَ اَمَّا فِی الشُّوْرٰی فَالْكُلُّ بِمَنْزِلَةِ اِمَامٍ وَاحِدٍ. **ترجمه:** او دا «هم شرط نده» چې وی به امام غوره د خلقو د زمانے خپلے نه ؛ څکه چې مساوی په فضیلت کښې بلکه مفضول هغه چې کم وی په علم او عمل

کښې ډیر کرته خه خبردار وي په مصالحُ د امامت او مفاسدُ د دې باندې ، او ډیر قادر وي په ودرولو د فرائضُ او ضروریاتُ د دې باندې ، خاصکر چې کله مقرر کول د مفضول ډیر دفع کونکے وي شر لره او ډیر لرې وي د راپورته کیدلو د فتنے دپاره ، هم دغه وجه چې ګرځولے وو عمرؓ امامت لره شورې په مینځ د شپږو کسانو کښې سره د یقین د دینه چې بعض افضل وو د بعض نه. پس که او ویلے شي په اعتراض کښې چې څنګه صحیح کیږي ګرځول د امامت شورې په مینځ د شپږو کسانو کښې سره د دینه چې ندی جائز مقرر کول د دوه امامانو په یوه زمانه کښې ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې ناجائز مقرر کول مستقلاً د دوه امامانو دي په داسې شان سره چې واجب وي اطاعت د هر یو د دې دواړو نه یواځے ؛ ځکه چې لازمیږي پدیکښې تعمیل "منل" د احکامِ متضاده ، او هر چې په طریقے د شورې کښې ده ؛ نو دغه ټول "ارکان" په منزله د یو امام دي.

تَشْرِیْحْ: قوله: ولا ان یکون افضل: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره بیا رد دے په شیعه کانو باندې چې هغوی د امام دپاره په خلاف د جمهورُ افضلیت د ټولو خلقو نه شرط ګرځوي. اصل کښې مقصود د شیعه حضراتُ پدې شرائطُ سره تردید د خلافت د خلفاءِ ثلثه دے چې دوې اهل د خلافت او امامت نه وو بلکه دوی غصب کړے دے او د علیؓ نه ئې امامت په زور قبضه کړے وو ؛ ځکه چې نه خو دغه خلفاءِ ثلثه معصوم وو او نه افضل وو د خپلے زمانے د ټولو خلقو نه. د دوی عقیده دا ده چې د دولس امامانو نه علاوه څوک معصوم نشته. ماتن رحمۃ اللہ علیہ پرې رد اوکړو چې دا شرط ضروري ندے بلکه مساوي فی الفضیلة او ادون فی الفضیلة هم امام او خلیفه جوړیدلے شي.

اُغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیل عقلي به ذکر کړي د عدم د دې شرط دپاره **"لان المساوی"** سره. ﴿۲﴾.. تفریع به اوکړي **"و لهذا جعل عمر"** سره. ﴿۳﴾.. اعتراض به رانقل کړي **"فان قیل کیف"** سره. ﴿٤﴾.. جواب به ترینه اوکړي **"قلنا غیر الجائز"** سره.

قوله: فان قیل کیف: ۳۔ منشأ د اعتراض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دا قول دے **"و لهذا جعل عمر"** یعنې چې په یو وقت کښې تقرر د امامین ناجائز دے ؛ نو د شپږو کسانو امامت څنګه جائز کیدے شي ؟

قوله: قُلْنَا غَیْرُ الْجَائِزِ: ٤۔ جواب دا دے چې نصب د داسې امامین ناجائز دے چې د هر یو علی الانفراد مستقلاً اطاعت واجب وي ؛ ځکه چې پدې صورت کښې امتثال د امرین متضادین لازمیږي او دا نه شي کیدے ، پاتې شوه د عمرؓ د شپږو کسانو شورې ؛ نو په هغې کښې هر کس مستقل امام نه وو چې علی الانفراد د هر یو اطاعت واجب وو بلکه دغه شورې به چې په کوم امر متفق شوه د هغې تعمیل واجب وو. (۱)

(۱).. خو څوک دې دا سوال ونکړي چې د شارح رحمۃ اللہ علیہ دا سوال بے ځایه دے ؛ ځکه چې عمرؓ چې کومه شورې جوړه کړې وه هغه د احکامُ جاري کولو دپاره نه وه چې هر یو پکښې مستقل امام وو بلکه دغه شورې په دغه شپږو کسانو کښې د امام د ټاکلو دپاره جوړه شوې وه او هغوی دغه کار کړے دے ، حقیقت دا دے چې د شارح رحمۃ اللہ علیہ سوال په خپل ځائے صحیح دے ؛ ځکه چې یوه کمیټي د امام د تقرر طاقت لرې چې دا ډیر وزنې عمل دے ؛ نو هغوی د دینه د وړو خبرو د جاري کولو هم طاقت لرلے شي ، بلکه د شارح رحمۃ اللہ علیہ مقصد دا دے چې مجلس مشاورت لره په امورُ د حکومت کښې پوره دخله ده او د دینه انکار کول صحیح نه دي ؛ ځکه چې دا د خلیفه ثاني حضرت عمرؓ طریقه او سنت دے چې ده په خپل دور کښې مجلس شورې لره حاکمانه هیئت ورکړے وو او ټولو صحابه کرامُ منلے وو چې چا ئې هم انکار نه دے کړے.

بَيَانُ اِشْتِرَاطِ الْوَلَايَةِ لِلْاِمَامِ

﴿وَيُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ مِنْ اَهْلِ الْوَلَايَةِ الْمُطْلَقَةِ الْكَامِلَةِ﴾ اَىْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا بَالِغًا اِذْ مَا جَعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ، وَالْعَبْدُ مَشْغُوْلٌ بِخِدْمَةِ الْمَوْلٰى مُسْتَحْقِرًا فِىْ اَعْيُنِ النَّاسِ وَالنِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِيْنٍ وَالصَّبِىُّ وَالْمَجْنُوْنُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِيْرِ الْاُمُوْرِ وَالتَّصَرُّفِ فِىْ مَصَالِحِ الْجُمْهُوْرِ ﴿سَائِسًا﴾ اَىْ مَالِكًا لِلتَّصَرُّفِ فِىْ اُمُوْرِ الْمُسْلِمِيْنَ بِقُوَّةِ رَأْيِهِ وَرَوِيَّتِهِ وَمَعُوْنَةِ بَأْسِهِ وَشَوْكَتِهِ ﴿قَادِرًا﴾ بِعِلْمِهِ وَعَدْلِهِ وَكِفَايَتِهِ وَشُجَاعَتِهِ ﴿عَلٰى تَنْفِيْذِ الْاَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُوْدِ دَارِ الْاِسْلَامِ وَاِنْصَافِ الْمَظْلُوْمِ مِنَ الظَّالِمِ﴾ اِذِ الْاِخْلَالُ بِهٰذِهِ الْاُمُوْرِ بِالْغَرَضِ مِنْ نَصْبِ الْاِمَامِ. ترجمه: او شرط کولے شی د امام دپاره چې دا به وی اهل د ولایة مطلقه کامله، یعنی مسلمان به وی ، ازاد به وی ، نارینه به وی ، عقلمند به وی ؛ ځکه چې نده کرځولی الله تعالی د کافرانو دپاره په مؤمنانو باندی څه لار «د حکومت» او غلام مشغول وی په خدمت د مولی کنبې سپک کنړلے شی په سترږو د خلقو کنبې ، او خزی کم عقلی او کم دین دی ، او ماشوم او لیونے دواړه قاصر دی د «سنبالولو» د انتظام د امورُ او د تصرف نه په مصالحُ د عامو خلقو کنبې ، «امام به» سیاسی «منتظم» وی ، یعنی مالک به وی د تصرف د امورُ د مسلمانانو په قوت د رائی او فکر سره ، او په مدد د جنګ او دبدبے خپلے سره. «او دغه امام به» قادر وی په خپل علم او عدل او کفایت شعاریٔ او بهادریٔ سره په نافذولو د احکامُ ، او په حفاظت د حدودُ «سرحداتُ» د دارالاسلام او د انصاف ورکولو مظلوم ته د ظالم نه ؛ ځکه کمے کوتاهی په دی امورُ کنبې خلل اچونکی دی په مقصود کنبې د مقرر کولو د امام نه.

تَشْرِيْحُ: قوله: ویشترط ان یکون: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره پس د بیان د اختلافی شرائطُ نه شرائط اتفاقیه ذکر کول دی. اول شرط دا دے چې امام به اهل د ولایت کاملهٔ وی.

قوله: اَىْ مُسْلِمًا: غرض د شارح رحمة الله علیه دِ ولایة مطلقه کامله وضاحت کول دی. حاصل ئی دا دے چې د «ولایة کامله» د حصول دپاره د پنځه اشیآء وجود ضروری دے شارح رحمة الله علیه هر یو ذکر کړے دے او د هغی دپاره ئی په طریقے د لف نشر مرتب سره علت ذکر کړے دے.

قوله: مُسْلِمًا: ۱ـ د ولایت مطلقه کامله دپاره اول ضروری صفت اسلام دے ؛ ځکه چې الله تعالی کافر لره په مسلمان د حکومت ، مشریٔ او تصرف کولو هیڅ لار او کنجائش ندے پریخودے.

قوله: حُرًّا: ۲ـ صفت حریت دے ، یعنی خلیفه به غلام «مریې» نه وی ؛ ځکه چې غلام اکثر د مولی په خدمت کنبې مشغول وی او د هغی د حکم تابع وی او خلیفه داسی شخصیت پکار وی چې د عوامُ خدمت ته فارغ وی ، دویم دا چې «مریې» د خلقو په نظر کنبې سپک کمزورے کنړلے شی چې د هغی حکم او وینا ته هډو څوک التفات نه کوی.

قوله: ذکرا: ۳ـ صفت دا چې خلیفه به نارینه وی ؛ ځکه چې زنانه د حدیث پاک (۱) په رو باندی ناقصات العقل او ناقصات الدین دی او د امامت دپاره پوره عقل او دینداری ضروری ده لهذا

(۱).. کمافی روایة البخاری: عَنْ أَبِى سَعِيدِ الْخُدْرِىِّ ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِى أَضْحًى أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلَّى ، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّى أُرِيتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: وَبِمَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ» قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ» قُلْنَ: بَلٰى ، قَالَ: «فَذٰلِكِ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا ، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ» قُلْنَ: بَلٰى ، قَالَ: «فَذٰلِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا» ﴿صحيح البخارى: ۱/ ۶۸﴾

دوی هم اهل د امامت نه شی کیدے ، دویم د زنانو د امامت د عدم جواز په باره کښې صریح نص هم موجود دے کله چې نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته دا خبر راغے چې اهل فارس د کسری لور حاکمه مقرر کړې ده پس رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ اوفرمایل: **لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً** ﴿صحیح البخاری: ٦/ ٨﴾ دریم دا چې د ښځې دپاره شریعت فرده مقرر کړې ده هم د بدن او هم د اواز او حاکم خو به د خلقو مخې ته پیش کیږی او د خبرو تقریر وغیره ضرورت هم راځی او د ښځو دپاره دا ناجائز دی.

قوله: عاقلًا بالغًا: ٤۔ او ٥۔ صفت دا دے چې حاکم او امام به عاقل او بالغ وی ؛ ځکه چې لیونے او نابالغ د تدبیر د امور نه عاجز وی ، او د خلقو مصالح هم نه پیژنی چې پدی وخت کښې د عوامو د فائدے دپاره څه کول پکار دی او څه نه دی.

قوله: سائسًا: ماتن رحمۃ اللہ علیہ بل اتفاق شرط د امام ذکر کوی چې حاکم به سیاسی وی.

تَحْقِيقُ السِّيَاسَةِ لُغَةً وَاِصْطِلَاحًا

ضروری ده چې د «**سیاست**» لغوی او اصطلاحی معنی او پیجندلے شی چې د اسلامی او مغربی سیاست فرق او بیلتون پکښې واضح شی. سیاست په لغت کښې د «**ساس يَسُوسُ من باب نصر ينصر**» نه په معنی د «**اَلْقِيَامُ على الشَّيءِ بِمَا يُصْلِحُه**» سره راځی ﴿تاج العروس: ١٦/ ١٥٧﴾ ویلے کیږی «**هو يسوس الدواب اذا قام عليها**» یعنی سیاست په مناسب طریقے سره نګرانی کول ، د ځناورو خیال ساتل او د هغی نګرانی کول هم لغةً سیاست دے. مناسبت د معنی اصطلاحی سره ظاهر دے ؛ ځکه چې سیاست داسی فن دے چې د دی په وجه باندی د مملکت او قوم دپاره د بهترئ سوچ وی.

السياسة اصطلاحًا: د سیاست اصطلاحی معانی مختلفی شوی دی مونږه به هغه رانقل کړو کومه چې علامه شامی رحمۃ اللہ علیہ نقل کړی ده او د ټولو نه جامع معنی ده چې «**اِسْتِصْلَاحُ الْخَلْقِ بِاِرْشَادِهِمْ اِلَى الطَّرِيْقِ الْمُنْجِيْ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ**» **ترجمه:** طلب د خیر خواهئ د خلقو په خودنه دویته د هغے لارے چې خلاصے ورکوی دویته په دنیا او آخرت کښې. د تعریف مقصد داشو چې سیاست نوم دے د خیرخواهئ په جذبه باندی د عوامو د دنیا او آخرت د کامیابئ دپاره تدابیر اختیارول. (١) اوس غور

---

(١)۔ معلومه شوه چې د قوم مشر به د قوم دپاره خیر خواهی کوی او د هغوی د ضروریات احساس به ورسره وی، او که داسی نه کوی ؛ نو سخت ګناه ګار دے په احادیث کښې سخت وعیدات راغلی دی. د بخاری مسلم شریف روایت دے رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ فرمائی: **اَلاَ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ** ﴿صحیح مسلم : ٦/ ٧﴾ او په بل روایت کښې راځی: **مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ الله رَعِيَّةً ، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌ لِرَعِيَّتِهِ ، إلاَّ حَرَّمَ الله عَلَيْهِ الجَنَّةَ.** ﴿صحیح مسلم : ١/ ٨٧﴾ او په روایت د معقل بن یسار کښې دی: **ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلا لم يجد رائحة الجنة** ﴿صحیح البخاری: ٦/ ٢٦١٤﴾ او په روایت د مسلم شریف کښې دی: **مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِى أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ ، ثُمَّ لاَ يَجْهَدُ لَهُمْ ، وَيَنْصَحُ ، إلاَّ لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الجَنَّةَ.** ﴿صحیح مسلم : ١/ ٨٨﴾ او د عائشه رضی اللہ عنہا په روایت کښې د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ خبری ذکر دی عائشه رضی اللہ عنہا فرمائی: **سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي بَيْتِي هَذَا: «اللهُمَّ، مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ ، فَاشْقُقْ عَلَيْهِ ، وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ ، فَارْفُقْ بِهِ** ﴿صحیح مسلم : ٣/ ١٤٥٨﴾ او په روایت د ترمذی او ابوداؤد شریف کښې دی چې ابومریم الازدی رضی اللہ عنہ د معاویه رضی اللہ عنہ خواله لاړو او یو حدیث ئی ورته بیان کړو فرمائی: **حَدِيثًا سَمِعْتُهُ أُخْبِرُكَ بِهِ سَمِعْتُ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ**

کول غواړي چې دا تعریف په کوم سیاست صادق دے ؟ ظاهره ده چې دا تعریف صرف او صرف سیاست اسلامی ته شامل دے کوم چې د انبیآء کرامُ او د هغی نه روسته د هغوی د صحیح جانشینُ سیاست وو ؛ ځکه چې په دنیا کښې څومره سیاسات چلیږی په هغی کښې اسلامی سیاست واحد داسې نظام دے چې د انسان د دنیاوی خیر خواهئ سره د انسان د آخرت د کامیابئ هم پروګرام کوی لکه چې مخکښې د امام المسلمین په فرائضُ کښې د هغی بیان شوے دے پدی عبارت سره «وَ الْمُسْلِمُوْنَ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ اِمَامٍ يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ اَحْكَامِهِمْ» او د دینه دا هم معلومه شوه چې اصلی سیاست سیاست اسلامی دے چې د انبیاء کرام نه مسلمانانو ته او خصوصا علمآء کرامُ ته په وراثت کښې میلاو شوے دے لکه چې د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ارشاد مبارک دے چې د بنی اسرائیلُ سیاست به انبیآء کرام کوو. (۱) پاتی شو مروجه سیاست او د دی طور طریقے ؛ نو دا د یورپ نه درآمده شده سیاست دے او ډیره د افسوس خبره ده چې نن صبا نام نهاد مسلمانانو بلکه نام نهاد علمآء د مغرب او یورپ لکئ نیولی د اسلامی سیاست مکمل مخ بدل کړے دے ، د اسلام په آواز باندی د مغربي سیاست ترویج کوی ، حلانکه د دغه منحوس سیاست حاصل او اغراض: چالاکی ، دروغ ویل ، دوکه ، ظلم و تشدد ، خپل توصیف د بل تفسیق ، غلا ، ډاکه کول ، عوام ذلیله کول او بڅپله د خواهش ژوند تیرول ، مخلوق خدا لره مسائل پیدا کول او همیشه ځان ته محتاج ساتل ، د هغوی د حقوقُ دپاره څه جدجهد نه کول ، خزه او سړے پکښې یو شان صاحب رائی کیدل ، ډم او عالِم دین لره یو مقام ورکول ، د قرآن کریم او دین اسلام په مقابله کښې لادینی رائج کول دا ټول مغربي او یورپي سیاست دے. لهذا دا سیاست د سیاست اسلامی سره یو قدم هم یوځائے نه شی چلیدلے ، او د دی نحوست په هغه وخت کښې نور هم زیات شی کله چې د خپلے کامیابئ دپاره هر قسم وسیله استعمالول پدیکښې جائز کړی او مقدس دینِ اسلام او مقدس قرآن کریم د خپل غلط او مذموم سوچ فکر دپاره د ډال په طور استعمال کړی او خلقو ته دا ښکاره کوی چې مونږه د اسلامی حدودُ او د قرآن د احکامُ او تعلیم د ترویج او نفاذ دپاره لګیا یو.

حاصل دا شو چې اصل سیاست سیاستِ اسلامی دے چې د دین حصه ده بلکه دین بغیر د سیاست اسلامی نه ناقص او ناتمام دے ، دا د انبیآء کرام پروګرام دے او د هغی نه په وراثت کښې مسلمانانو او علمآء کرامُ ته رسیدلے دے ، خو مغرب او یورپ خلقو ته د سیاست یوه غلطه ، فاسده او باطله نقشه پیش کړی ده چې خلق د هغوی په دوکه کښې راغلی هم په هغه سیاست

«مَنْ وَلَّاهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَاحْتَجَبَ دُونَ حَاجَتِهِمْ وَخَلَّتِهِمْ وَفَقْرِهِمُ احْتَجَبَ اللهُ عَنْهُ دُونَ حَاجَتِهِ وَخَلَّتِهِ وَفَقْرِهِ». قَالَ فَجَعَلَ رَجُلاً عَلَى حَوَائِجِ النَّاسِ. ﴿سنن ابی داود: ۳/ ۹۶﴾ دا ټول روایات په رياض الصالحين کښې شته «باب الثامن و السبعون فی امر ولات المؤمنين»

(۱).. لکه چې د مسلم شریف په روایت کښې دی: عَنْ أَبِي حَازِمٍ ، قَالَ : قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ خَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ ، وَإِنَّهُ لاَ نَبِيَّ بَعْدِي ، وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ فَتَكْثُرُ ، قَالُوا : فَمَا تَأْمُرُنَا ؟ قَالَ : فُوا بِبَيْعَةِ الأَوَّلِ ، فَالأَوَّلِ ، وَأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ ، فَإِنَّ اللهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ. ﴿صحیح مسلم: ٦/ ١٧﴾ ترجمه: ابو حازم وائی چې د ابوهریره رضی الله عنه سره څه پنځه کاله ناست ووم پس ما ترینه واوریدل چې حدیث ئی بیانولو د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه چې وو بنی اسرائیل چې سیاست به کولو د هغوی پیغمبرانو ، پس کله به چې یو نبی وفات شو؛ نو بل نبی به د هغه خلیفه شو ، خو شان دا دے چې نشته دے ځما نه پس نبی او زر ده چې ځما نه به روسته خلفآء وی او ډیر به وی ، صحابه کرامُ عرض اوکړو چې «کله به یو وخت کښې متعدد کسان د خلافت دعویدار شی او اختلاف جوړ کړی» نو ته مونږ ته څه حکم کوی ؟ رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ او فرمایل چې په هره زمانه کښې د اولنی کس سره بیعت کوئ او دوینه د دوی حق ورکوئ بیشکه الله تعالی تپوس کونکے دے د دوینه په باره د هغه کښې چې الله تعالی دوینه د خلقو نګرانی حواله کړی ده.

باندې د مسلم قوم خدمت کول غواړي چې يو ناکام کوشش دے ، صدئ به تيرې شي خو په دغه سياست به نه د چا د دنيا امور برابر شي او نه به ورته د آخرت خيګړه حاصله شي.

بَيَانُ اَنَّ الْاِمَامَ لَا يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالْجَوْرِ

﴿وَلَايَنْعَزِلُ الْإِمَامُ بِالْفِسْقِ﴾ اَيِ الْخُرُوْجُ عَنْ طَاعَةِ اللهِ تَعَالىٰ ﴿وَالْجَوْرِ﴾ اَيِ الظُّلْمِ عَلىٰ عِبَادِ اللهِ تَعَالىٰ لِاَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ الْفِسْقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْاَئِمَّةِ وَالْاُمَرَاءِ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَالسَّلَفُ كَانُوْا يَنْقَادُوْنَ لَهُمْ وَيُقِيْمُوْنَ الْجُمَعَ وَالْاَعْيَادَ بِاِذْنِهِمْ وَلَايَرَوْنَ الْخُرُوْجَ عَلَيْهِمْ ، وَلِاَنَّ الْعِصْمَةَ لَيْسَتْ بِشَرْطٍ لِلْاِمَامَةِ اِبْتِدَاءً فَبَقَاءً اَوْلىٰ ، وَعَنِ الشَّافِعِيِّ اَنَّ الْاِمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَاَمِيْرٍ ، وَ اَصْلُ الْمَسْئَلَةِ اَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِاَنَّهُ لَايَنْظُرُ لِنَفْسِه فَكَيْفَ يَنْظُرُ لِغَيْرِه. وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ هُوَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ حَتّٰى يَصِحُّ لِلْاَبِ الْفَاسِقِ تَزْوِيْجُ اِبْنَتِهِ الصَّغِيْرَةِ ، وَالْمَسْطُوْرُ فِىْ كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ اَنَّ الْقَاضِيَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ بِخِلَافِ الْاِمَامِ. وَالْفَرْقُ اَنَّ فِىْ اِنْعِزَالِه وَ وُجُوْبِ نَصْبِ غَيْرِه اِثَارَةُ الْفِتْنَةِ لِمَا لَهُ مِنَ الشَّوْكَةِ بِخِلَافِ الْقَاضِيْ ، وَفِىْ رِوَايَةِ النَّوَادِرِ عَنِ الْعُلَمَاءِ الثَّلٰثَةِ اَنَّهُ لَايَجُوْزُ قَضَاءُ الْفَاسِقِ ، وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ: اِذَا قُلِّدَ الْفَاسِقُ اِبْتِدَاءً يَصِحُّ وَلَوْ قُلِّدَ وَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ لِاَنَّ الْمُقَلِّدَ اِعْتَمَدَ عَلىٰ عَدَالَتِه فَلَمْ يَرْضَ بِقَضَائِه بِدُوْنِهَا. وَ فِىْ فَتَاوٰى قَاضِيْ خَان اَجْمَعُوْا عَلىٰ اَنَّهُ اِذَا ارْتَشٰى لَايَنْفُذُ قَضَاءُهُ فِيْمَا ارْتَشٰى وَاَنَّهُ اِذَا اَخَذَ الْقَاضِيْ الْقَضَاءَ بِالرِّشْوَةِ لَا يُصِيْرُ قَاضِيًا وَلَوْ قَضٰى لَايَنْفُذُ قَضَاءُهُ. **ترجمه:** او نه معزوله کيږي امام په فسق سره يعني وتل د الله تعالى د إطاعت نه ، او نه په "جَوْرْ" يعني په ظلم کولو سره د الله تعالى په بنده ګانو باندې ؛ ځکه چې يقينا ظاهر شوے وو فسق او خور شوے وو ظلم د امامانو او اميرانو پس د خلفاء راشدين نه ، او ؤو سلف چې خبره به ئې منله د دوی ، او قائمول به ئې جمعے او اخترونه ئوی په اجازت باندې ، او عقيده ئې نه لرله د بغاوت د دوينه نه او بل پدې وجه هم چې عصمت ندے شرط د امامت دپاره ابتداءً ؛ نو بقاءً خو په طريق اولى سره ندے ، او د امام شافعي رحمه الله نه منقول دی چې امام معزوله کيږي په فسق او ظلم سره ، او دغه شان هر يو قاضي او امير هم ، او اصل مسئله دا ده چې فاسق أهل د ولايت ندے په نيز د امام شافعي رحمه الله باندې ؛ ځکه چې دے به خپل ځان باندې رحم نه کوی ؛ نو په بل به څه رحم وکړی ، او په نيز د امام ابوحنيفة رحمه الله باندې فاسق اهل د ولايت دے ، تردی چې صحيح دی د فاسق پلار دپاره په نکاح ورکول د ماشومې لور ، او ليکلے شوی په کتابونو د شوافع کښې دا دی چې بيشکه قاضي مُعزوله کيږي په ګناه کولو سره نه امام ، او فرق "د دی دواړو په مينځ کښې" دا دے چې په معزوله کولو د امام او مقرر کولو د بل کس کښې په ځائے د ده باندې رابورته کيدل د فتنے دی ؛ ځکه چې د ده دپاره قوت "دبدبه" وی ، په خلاف د قاضي باندې ، او په روايت د نوادرُ کښې د درے علماء کرامُ نه دا نقل دی چې ندی جائز قاضي کيدل د فاسق ، او ويلی دی بعض مشائخُ چې کله ورکړے شی قضاوت فاسق ته ابتداءً ؛ نو صحيح ده ، او که ورته ورکړے شو قضاوت به داسی حال کښې چې عادل وو ؛ نو د فسق په وجه به معزوله کيږی ؛ ځکه چې ده لره قاضي جوړونکی اعتماد کړے دے په عدالت د ده باندې پس ندے راضی په قضاوت د ده بغير د عدالت نه ، او په فتاوی قاضي خان کښې دی چې فقهاءُ اجماع کړی ده پدی باندې چې کله قاضي رشوت واخلی ؛ نو نه نافذ کيږی فيصله د ده په هغه مقدمه کښې چې رشوت ئې اغستے وی په هغې کښې ، او بل "پدی ئې هم اجماع کړی ده" چې کله واغستو قاضي منصب د قضاء لره په رشوت باندې ؛ نو نه کرځی قاضي او که فيصله ئې وکړه ؛ نو نه نافذ کيږی فيصله د ده.

تشریح: قوله: و لا ينعزل: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره یو بل اختلافی شرط د امامت دپاره ذکر کوی. د علمآء کرامُ پدی مسئله کښې اختلاف دے چې آیه امام په ارتکاب د معاصی او ظلم سره معزوله کیږی کنه ؟ د امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ په نیز باندی معزوله کیږی ، د امام ابوحنیفه رحمۃ اللہ علیہ نه په ظاهر الروایة کښې دا نقل دی چې نه معزوله کیږی ، ماتن رحمۃ اللہ علیہ هم دغه ظاهر الروایة په متن کښې راغستے دے.

أغراض الشارح رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. د فسق او جور معنی به اوکړی «**ای الخروج/ ای الظلم**» سره. ﴿۲﴾.. دلائل د احنافُ به ذکر کړی پدی مسئله کښې «**لانه قد ظهر**» سره. ﴿۳﴾.. د شوافع د مذهب تفصيل به اوکړی «**و عن الشافعی**» سره. ﴿٤﴾.. د اختلاف نوعيت به ذکر کړی «**و اصل المسئلة**» سره. ﴿٥﴾.. د قاضی د انعزال او عدم انعزال مسائل به ذکر کړی «**و المسطور فی**» سره.

قوله: لانه قد ظهر: ۲ـ دوه دليله د احناف ذکر کوی. اول دليل اجماع د علمآء ده چې د خلفآء راشدين نه روسته فسق او جور ظاهر شوے دے سره د دينه حق پرسته علمآء د هغوی اطاعت کړے دے د هغوی په اجازت باندی ئی اسلامی سرگرمیانے جاری ساتلی دی او د چا نه هم بغاوت ثابت ندے ، دا دليل د دی دے چې امام د فسق او ظلم په وجه سره د خپل منصب نه ، نه شی معزول کیدے. دويم دا چې د اهل السنة والجماعة په نيز باندی عصمت د امام دپاره ابتداءً يعنی د امام مقرر کولو په وخت کښې شرط ندے ؛ نو بقاءً يعنی پس د جوړيدلو نه خو په طريق اولی سره شرط نه شو.

قوله: وعن الشافعی: ۳ـ د امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ رائی دا ده چې امام ، امير ، قاضی بلکه هر هغه کس چې هغه ته د مسلمانانو څه مشری ميلاو شی په فسق فجور ظلم علی العباد سره معزوله کيږی.

قوله: و اصل المسئلة: ٤ـ د مذکور اختلاف نوعيت دا دے چې دا اختلاف ، اختلافِ بنائی دے ، اصل اختلاف پديکښې دے چې فاسق اهل د ولايت دے کنه دے ؟ د ولايت معنی ده تنفيذ د خپلے خبرے په غير باندی بغير د رضا د غير نه ، د امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ رائی دا ده چې فاسق اهل د ولايت ندے پس اهل د قضاوت هم نه شو ؛ ځکه چې قضآء من قبيل الولايت ده ، او چې اهل د قضاوت نه شو ؛ نو اهل د امامت په طريق اولی سره نه شو ؛ ځکه منصب د امامت د قضاوت نه اعلی دے. د امام ابوحنيفة رحمۃ اللہ علیہ رائی دا ده چې فاسق اهل د ولايت دے ، حتی چې د فاسق پلار دپاره جائز دی چې نابالغه لور په نکاح باندی ورکړی بغير د څه اعتراض نه.

قوله: و المسطور فی کتب الشافعية: ٥ـ د کومُ وجوهاتُ په بنا باندی قاضی معزول کولے شی ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی تفصيل کوی او د ائمه کرامُ مختلف اقوال د کتابونو نه نقل کوی چې د ترجمے نه واضح ده.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ إِمَامَةِ الصُّغْرىٰ

﴿وَتَجُوْزُ الصَّلٰوةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ﴾ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَلِاَنَّ عُلَمَاءَ الْاُمَّةِ كَانُوْا يَصَلُّوْنَ خَلْفَ الْفَسَقَةِ وَاَهْلِ الْاَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ، وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَمَحْمُوْلٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ اِذْ لَا كَلَامَ فِيْ كَرَاهَةِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ، هٰذَا اِذَا لَمْ يُؤَدِّ الْفِسْقَ اَوِ الْبِدْعَةَ اِلٰى حَدِّ الْكُفْرِ وَاَمَّا اِذَا اَدّٰى اِلَيْهِ فَلَا كَلَامَ فِيْ عَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَلْفَهٗ ثُمَّ الْمُعْتَزِلَةُ وَاِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ لٰكِنَّهُمْ يُجَوِّزُوْنَ الصَّلٰوةَ خَلْفَهٗ لِمَا اَنَّ شَرْطَ الْاِمَامَةِ عِنْدَهُمْ عَدَمُ الْكُفْرِ لَا وُجُوْدُ الْاِيْمَانِ بِمَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ جَمِيْعًا. **ترجمه:** او جائز کیږي مونځ شاته د هر يو نيک او ګناهګار نه؛ د وجه د وينا د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه چې مونځ کوئ شاته د هر يو نيک او ګناهګار نه، او بل د دې وجه نه چې علمآء د امت وو چې مونځونه ئې کول شاته د فاسقانو او خواهش پرستو او بدعتيانو نه بغير د څه نکير نه، او هغه چې نقل دے خبره په کراهت د مونځ کښې شاته د فاسق او بدعتي نه، خو دا هله چې نه وي رسيدلے فسق او بدعت د ده حد د کفر ته، هر چې هغه چې رسيدلے وي؛ نو نشته دے څه خبره په عدم جواز د مونځ کښې شاته د ده نه، بيا معتزله اکر چې دوی ګرځولے دے فاسق لره غير مؤمن، خو دوی جائز ګنړي مونځ لره شاته د ده نه؛ څکه چې شرط د امامت دپاره د دوی په نيز باندې عدم د کفر دے نه وجود د ايمان په معنی د تصديق، اقرار او اعمالُ ټولو سره.

تَشْرِيْحُ: ربط: تر دې ځايه مصنف رحمۃ اللہ علیہ بيان د هغه مسائلُ اوکړو چې اصولی مسائل وو، د دې ځائې نه بيان د هغه مسائلُ شروع کوی چې فروعی دی، بيا چونکه د فروعی مسائلُ تعلقه د علمِ کلام سره نشته بلکه د علمِ فقه سره ده خو ماتن رحمۃ اللہ علیہ ئې پدې وجه ذکر کوی چې دا هغه فروعی مسائل دی چې د اهل السنة والجماعة په خپل مينځ کښې پديکښې اختلاف نشته بلکه پدې مسائلُ کښې مخالفين د دوی هم دغه مبتدعين ضالين دی چې معتزله يا شيعه ګان دی. په هغه مسائلُ کښې يوه مسئله د «إمامة صغرى» او د هغې د متعلقاتُ ده، ماتن رحمۃ اللہ علیہ نيزدې بيان د «امامة كبرى» اوکړو، په دغه مناسبت سره اوس بيان د امامة صغرى کوی، او مقصود پدې سره رد دے په شيعه ګانو باندې چې هغوی د امامة صغرى دپاره هم عصمة الامام شرط وائی په شان د امامة کبرى. هم دغه وجه ده چې شيعه ګان په هر مونځ کښې د تاخير قائل دی پدې بنياد باندې چې ممکنه ده چې امام مهدی ظاهر شی چې معصوم دے او د هغه په اقتدا کښې مونږه مونځ اوکړو؛ نو انتظار کوی خو چې کله وخت ختميږي؛ نو بيا مونځ شروع کړی چې قضاء نه شی. ماتن رحمۃ اللہ علیہ د اهل السنة والجماعة مذهب او دعوی ذکر کوی چې د هر نيک او بدکار نه شاته مونځ جائز دے او عصمت د امام دپاره شرط ندے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿١﴾.. دلائل د اهل السنة و الجماعة به ذکر کړی «القوله عَلَيْهِ السَّلَامُ» سره. ﴿٢﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «و ما نقل عن السلف» سره. ﴿٣﴾.. پدې باب کښې به مذهب د معتزلۆ ذکر کړی «ثم المعتزلة» سره.

قوله: لقوله عليه السلام: ١ـ شارح رحمه الله د اهل السنة والجماعة دپاره دوه دليله ذکر کوی ، اول دليل حديث دے چې امام بيهقي او امام دارقطني نقل کړے دے په روايت د ابوهريرة رضي الله عنه باندی چې رسول عليه السلام فرمائی: «**صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ**» (١) دويم دليل تعامل او اجماع العلماء ده چې هغوی د فُسَّاقُ فُجَّارُ شاته مونځ کړے دے.

قوله: و ما نقل عن: ٢ـ دفع د اعتراض ده چې دعوی دی صحيح نده چې په هر چا پسی مونځ کيږی ؛ ځکه د سلف يعنی صحابه کرامُ او تابعينُ نه نقل دی چې په بدعتی پسی مونځ نه کيږی ؟
جواب: مراد د دی منع نه کراهة دے يعنی په بدعتی پسی مونځ کول جائز مع الکراهة دی.

اعتراض: بيا خو بعض خلق ډير متشددين دی چې هغوی وائی: «**لا تجوز الصلوة خلف الفاسق و المبتدع**» مثلا په کلين شيو واله پسی مونځ نه کيږی دغه شان په شيعه کانو يا بريليانُ پسی مونځ نه کيږی ؟ **جواب:** شارح رحمه الله وائی: «**هذا اذا لم يؤد**» د کراهة مسئله په هغه وخت کښې ده چې کله ده بدعت حد د کفر ته نه وی رسيدلے او که رسيدلے وو ؛ نو بيا د چا اختلاف په عدم جواز کښې نشته مثلا: اکثر شيعه کان د علی رضي الله عنه د الوهيت قائل دی ، او موجوده قرآن نه منی بلکه وائی اصلی قرآن خلويښت سپاری دے ، عائشه رضي الله عنها ته کنزل او ردی بدی وائی چې د هغې صفائی په اسمانی وحی متلو يعنی په قرآن کښې بيان شوی ده ، دغه شان بريليان چې باباګانو ته سجدے کوی ، خپل پيران د الوهيت درجې ته رسوی ، نبی عليه السلام حاضر ناضر ګنړی ، بعض مبتدعين استمداد من الاموات جائز ګنړی ، بيشکه چې پدی قسم خلقو پسی مونځ قطعًا نه کيږی.

قوله: ثم المعتزلة و ان جعلوا: ٣ـ مذهب د معتزلؤ په باب د امامت کښې ذکر کوی چې دوی اګر چې فاسق لره خارج عن الايمان ګنړی چې د دی په تقاضا باندی پکار ده چې په فاسق پسی مونځ جائز نه شی ، خو دوی وائی چې د امامت دپاره ايمان شرط نه دے بلکه عدم د کفر ورله شرط دے ، او فاسق خو عندهم خارج عن الايمان دے خو داخل فی الکفر ندے «مسئله مخکښې واضح شوی ده» لهذا په فاسق پسی مونځ جائز دے.

﴿وَيُصَلّٰى عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ﴾ اِذَا مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ لِلْاِجْمَاعِ ، وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدَعُوْا الصَّلٰوةَ عَلٰى مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ. فَاِنْ قِيْلَ اَمْثَالُ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ اِنَّمَا هِيَ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ فَلَا وَجْهَ لِاِيْرَادِهَا فِيْ اُصُوْلِ الْكَلَامِ وَاِنْ اَرَادَ اَنَّ اِعْتِقَادَ حَقِّيَّةِ ذٰلِكَ وَاجِبٌ وَهٰذَا مِنَ الْاُصُوْلِ فَجَمِيْعُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ كَذَالِكَ ؟ قُلْنَا اِنَّهٗ لَمَّا فَرَغَ عَنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مَبَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْاَفْعَالِ وَالْمَعَادِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْاِمَامَةِ عَلٰى قَانُوْنِ اَهْلِ الْاِسْلَامِ وَطَرِيْقِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى نُبَذٍ مِّنَ الْمَسَائِلِ الَّتِيْ يَتَمَيَّزُ بِهَا اَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مِمَّا خَالَفَتْ فِيْهِ الْمعتزِلَةُ اَوِ الشِّيْعَةُ اَوِ الْفَلَاسِفَةُ اَوِ الْمَلَاحِدَةُ اَوْ غَيْرُهُمْ مِنْ اَهْلِ الْبِدَعِ وَالْاَهْوَاءِ سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الْمَسَائِلُ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ اَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَقَائِدِ. **ترجمه:** او جنازه به کولے شی په هر نيک او بد باندی کله چې مر شی په ايمان باندی ؛ د وجه د اجماع د امت نه ، او د وجه د وينا د نبی عليه السلام نه: مه

---

(١).. عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ ، وَصَلُّوا عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ ، وَجَاهِدُوا مَعَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ». قَالَ عَلِيٌّ: مَكْحُوْلٌ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ وَمَنْ دُوْنَهٗ ثِقَاتٌ. قَالَ الشَّيْخُ: قَدْ رُوِيَ فِي الصَّلَاةِ عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَالصَّلَاةِ عَلٰى مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ اَحَادِيْثُ كُلُّهَا ضَعِيْفَةٌ غَايَةَ الضَّعْفِ وَاَصَحُّ مَا رُوِيَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ حَدِيْثُ مَكْحُوْلٍ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ وَقَدْ اَخْرَجَهٗ اَبُوْ دَاوُدَ فِيْ كِتَابِ السُّنَنِ اِلَّا اَنَّ فِيْهِ اِرْسَالًا كَمَا ذَكَرَهُ الدَّارَقُطْنِيُّ رَحِمَهُ اللهُ. ﴿السنن الکبری للبيهقی وفی ذيله الجوهر النقی: ٤/١٩﴾

بربرېږي؛ جنازه به هغه چا چې مړ شي د اهل القبله نه ، پس که او ویلے شي بطورِ اعتراض چې داسې مسائل خو یقینًا د جزئیاتُ د علمِ فقه نه دي پس نشته دے څه وجه د راوړلو د دې په اصول د علم الکلام کښې ، او که ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا اراده لري چې بیشکه عقیده د حقیتُ لرل د دې واجب دي او دا د اصول نه ده ، پس ټول مسائل د فقهي هم داسې دي ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې کله فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د مقاصدُ د علم کلام د مباحثُ د ذات او صفاتُ او افعالُ او معاد او نبوت او امامت نه په قانون د اهل اسلام او په طریقه د اهل السنة والجماعة باندې ، نو قصد ئې اوکړو د تنبیه ورکولو په څه لږ غونډے د هغه مسائلُ چې په هغې سره جدا کیږي اهل السنة والجماعة د نورو نه ، یعنې د هغه «مسائلُ» نه چې خلاف کړے دے په هغې کښې معتزلؤ ، یا شیعه ګانو ، یا فلاسفؤ یا ملاحدؤ وغیره د بدعتیانو او خواهش پرستو نه ، برابره خبره ده چې دغه مسائل د فروعُ «جزئیات» د فقهه نه وي او که د نورو جزئیاتُ هغه نه وي چې تعلق ئې د عقائدُ سره دے.

تَشْرِيْح: ربط: د امامت صغرى سره متعلق مسئله د «**صلوة الجنازة على الميت**» ذکر کوي. چې څنګه د مونځ امامت نیک او بد کولے شي ؛ نو مونځ د جنازے به هم په هر نیک او بد باندې کولے شي چې ظاهرًا دا معلومه وي چې د ده مرګ په ایمان او توحید باندې شوے دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دوه دلیله به ذکر کړي د اهل السنة و الجماعة «**لِلْإِجْمَاعِ/ و لقوله** عَلَيْهِ السَّلَامُ» سره. ﴿۲﴾.. اعتراض به اوکړي «**فان قيل أمثال**» سره. ﴿۳﴾.. جواب به اوکړي د اعتراض نه «**قُلنا إنَّه لما**» سره.

قوله: و لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ۱ــ دوه دلائل ذکر کوي چې یو دلیل اجماع د امت **مِنْ عَصْرِ النَّبِيِّ إِلٰى يَوْمِنَا هٰذَا** ده چې علماءُ په نومې مسلمان باندې جنازه کړې ده. دویم دلیل فرمودات د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دي. چې یو روایت شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے. او د دینه علاوه د ابوهریره رضی اللہ عنہ اورد روایت دے چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائي: **وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَيْكُمْ خَلْفَ كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ، وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ** ﴿شعب الإيمان:۱۱/ ۴۴۳﴾ دغه شان طبراني رحمۃ اللہ علیہ روایت نقل کړے دے: **عَنِ ابْنِ عُمَرَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **صَلُّوا عَلَى مَنْ قَالَ : لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ** ﴿المعجم الكبير للطبراني:۱۲/ ۴۴۷﴾ د دینه علاوه نور نصوص هم شته.

قوله: فان قيل امثال: ۲ــ منشأ د اعتراض ظاهره ده. اشکال دا دے چې کتاب دے په فن د علم کلام کښې چې پدیکښې هغه مسائل او اصول بیانیږي چې د عقیدے سره تعلق ساتي ، ماتن رحمۃ اللہ علیہ چې د دینه ځائے نه تر یو ځائې پورې چې کوم مسائل ذکر کوي دا خو ټول جزئیات د علم فقه دي مثلا: مسئله د امامت خلف الفاسق ، جنازه په فاسق ، مسئلة المسح على الخفين ، مسئلة شرب النبيذ وغيره ، لهذا ماتن رحمۃ اللہ علیہ لره د دې ذکر کول دلته مناسب نه دي.

قوله: و إِنْ أَرَادَ أَنَّ: شارح رحمۃ اللہ علیہ په ضمن کښې دفع د اعتراض ده ، چا د مذکور اعتراض نه دا جواب اوکړو چې د دې مسائلُ د ذکر کولو مقصد دا دے چې اعتقاد د حقیت د دې مسائلُ واجب دے په مؤمن باندې پدې وجه ئې په علم کلام کښې ذکر کړې دي. **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې مجیب باندې رد کوي پدې عبارت سره «**فجيمع مسائل الفقه كذلك**» چې که خبره دا شي ؛ نو بیا خو ټول مسائل د فقه داسې دي چې په هغې اعتقاد واجب دے ؛ نو بیا به ټول مسائل د فقه په علم کلام کښې داخلوو او ذکر کوو به ئې **وَلَا قَائِلَ بِذٰلِكَ** ، پس دا جواب صحیح نه شو او اعتراض په خپل ځائے برقرار دے.

قوله: قلنا انه لما فرغ: ٣ـ صحيح جواب كوى چې ماتن رحمة الله عليه مخكښې بيان د مقاصد الفن اوكړو على قانون الاسلام چې اثبات الصانع ، توحيد ، صفات ، افعال او عام مسموعات دى چې مسئلة النبوة والامامة وغيره دى ، اوس بعض هغه مسائل ذكر كوى چې په هغې سره د اهل السنة والجماعة او مبتدعينُ امتياز راځى اګر چې هغه مسائل د علم فقه سره تعلق لرى خو بعض باطل پرستو په هغې كښې د اهل السنة والجماعة سره اختلاف كړے دے لكه: معتزله ، روافض ، فلاسفه ، ملاحده وغيره ، پس مقصود د مصنف رحمة الله عليه د دى په ذكر كولو سره د اهل السنة والجماعة د مذهب توضيح ده.

مَسْئَلَةُ شَانِ الصَّحَابَةِ الْكِرَامِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ

﴿وَيَكُفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ اِلَّا بِخَيْرٍ﴾ لِمَا وَرَدَ مِنَ الْاَحَادِيْثِ الصَّحِيْحَةِ مِنْ مَنَاقِبِهِمْ وَ وُجُوْبِ الْكَفِّ عَنِ الطَّعْنِ فِيْهِمْ كَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَسُبُّوْا اَصْحَابِيْ فَلَوْ اَنَّ اَحَدَكُمْ اِنْ اَنْفَقَ مِثْلَ اُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ اَحَدِهِمْ وَ لَا نَصِيْفَهٗ ، وَ كَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَكْرِمُوْا اَصْحَابِيْ فَاِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ. اَلْحَدِيْثَ. وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَللّٰهَ اللّٰهَ فِيْ اَصْحَابِيْ لَا تَتَّخِذُوْهُمْ غَرَضًا مِّنْ بَعْدِيْ فَمَنْ اَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّيْ اَحَبَّهُمْ وَمَنْ اَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِيْ اَبْغَضَهُمْ وَمَنْ اٰذَاهُمْ فَقَدْ اٰذَانِيْ وَمَنْ اٰذَانِيْ فَقَدْ اٰذَى اللّٰهَ وَمَنْ اٰذَى اللّٰهَ فَيُوْشِكُ اَنْ يَّاْخُذَهٗ ، ثُمَّ فِيْ مَنَاقِبِ كُلٍّ مِّنْ اَبِيْ بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِ اَحَادِيْثُ صَحِيْحَةٌ وَمَا وَقَعَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْمُنَازَعَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ فَلَهٗ مَحَامِلُ وَتَاوِيْلَاتٌ فَسَبُّهُمْ وَالطَّعْنُ فِيْهِمْ اِنْ كَانَ مِمَّا يُخَالِفُ الْاَدِلَّةَ الْقَطْعِيَّةَ فَكُفْرٌ كَقَذْفِ عَائِشَةَ وَاِلَّا فَبِدْعَةٌ وَفِسْقٌ ، وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ الْمُجْتَهِدِيْنَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِيْنَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلٰى مُعَاوِيَةَ رضي الله عنه وَاَحْزَابِهٖ لِاَنَّ غَايَةَ اَمْرِهِمُ الْبَغْيُ وَالْخُرُوْجُ عَلَى الْاِمَامِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اللَّعْنَ. وَاِنَّمَا اخْتَلَفُوْا فِيْ يَزِيْدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ حَتّٰى ذُكِرَ فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا اَنَّهٗ لَا يَنْبَغِي اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى الْحَجَّاجِ لِاَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّيْنَ وَمَنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَمَا نُقِلَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِبَعْضٍ مِّنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فَلِمَا اَنَّهٗ يَعْلَمُ مِنْ اَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُهٗ غَيْرُهٗ ، وَبَعْضُهُمْ اَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لِمَا اَنَّهٗ كَفَرَ حِيْنَ اَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رضي الله عنه وَاتَّفَقُوْا عَلٰى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلٰى مَنْ قَتَلَهٗ اَوْ اَمَرَ بِهٖ اَوْ اَجَازَهٗ وَرَضِيَ بِهٖ وَالْحَقُّ اَنَّ رِضَا يَزِيْدَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رضي الله عنه وَاسْتِبْشَارَهٗ بِذٰلِكَ وَاِهَانَةَ اَهْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَاِنْ كَانَتْ تَفَاصِيْلُهٗ اٰحَادًا فَنَحْنُ لَا نَتَوَقَّفُ فِيْ شَانِهٖ بَلْ فِيْ اِيْمَانِهٖ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَعَلٰى اَنْصَارِهٖ وَ اَعْوَانِهٖ. **ترجمه:** او زٔبه به بنده ساتلے شى د ذكر د صحابه كرامؓ نه مګر په خير سره ؛ د وجه د هغه نه چې وارد شوى دى د احاديثِ صحيحه نه په مناقبُ د دوى كښې ، او د وجوب د بنديز د ژبې نه په باره د دوى كښې ، لكه وينا د رسول عليه السلام : چې كنزلے مه كوئ څما صحابه كرامؓ ته پس كه چرته يو كس په تاسو كښې خرچ كړى په شان د اُحُد غر باندى سره زر ؛ نو نه شى رسيدلے مقدار د مُد د دوينه او نه نيمې د مُد ته ، او لكه دا قول د نبى عليه السلام: چې څما د صحابه كرامؓ عزت كوئ ؛ ځكه چې دوى غوره ستاسو دى ، او لكه دا وينا د رسول عليه السلام: چې د الله نه ويريږئ د الله نه ويريږئ په باره د صحابه كرامؓ څما كښې مه نيسئ دوى لره نخه «د اعتراضاتو» څما نه روسته ، پس چا چې محبت اوكړو د دوى سره ؛ نو څما سره د محبت د وجه نه ئې محبت اوكړو د دوى سره ، او چا چې بغض اوكړو د دوى سره ؛

نو خما سره د بغض د وجه نه ئې بغض اوکړو د دوی سره ، او چا چې دویته تکلیف ورکړو ؛ نو دوی تکلیف راکړو ماله ، او چا چې ما له تکلیف راکړو ؛ نو بیشکه ده تکلیف ورکړو الله تعالی له ، او چا چې تکلیف ورکړو الله تعالی له پس قریبه ده چې ونیسی ده له ، بیا په مناقبُ د هر د یو د دوی کښې د ابوبکر ، عمر ، عثمان علی ، حسن او حسین وغیره لویو صحابه کرامُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ کښې احادیث صحیحه وارد دی ، او هغه چې واقع شوی دی د دوی په مینځ کښې د جګړو او جنګونو نه پس د دی دپاره صحیح محامل او تاویلات دی ، پس کنځلې کول دوبته او طعن کول په دوی که چرته وو داسې چې مخالف وو د دلائلِ قطعیه نه ؛ نو کفر دے لکه: کنځلې کول عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ته ، او که داسې نه وو ؛ نو بدعت او فسق دے ، او حاصل دا چې ندی نقل شوی د سلفُ مجتهدینُ او نیکانو علمآء نه جواز د لعنت ویلو په معاویه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او ډلې د ده باندې ؛ ځکه چې انتهائی کار د دوی بغاوت او وتل دی په خلاف د امام باندې ، او دا نه واجبوی لعن له ، او بیشکه اختلاف کړے دے دوی په باره د یزید بن معاویه کښې تر دې چې ذکر شوی دی په خلاصه وغیره کتابونو کښې چې ندی مناسب لعن کول په ده باندې او نه په حجاج باندې ؛ ځکه چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ منع کړی ده د لعن کولو نه په مونځ کونکو او په هغه چا چې وی د اهل قبلو نه ، او هغه چې نقل شوی دی د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه د لعنت ویلو نه په بعض اهل قبله واله باندې ؛ نو پدی وجه چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ پیژندل د احوالُ د خلقو نه هغه چې نه پیژندل نورو خلقو ، او بعض خلقو جائز کړی دی ویل د لعن په یزید باندې ؛ ځکه چې ده کفر کړے دے کله چې ده حکم اوکړو د قتل کولو د حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، او علمآء اتفاق کړے دے په جواز د لعنت کولو په هغه چا چې ده له ئې وژلے دے یا ئې حکم کړے دے په وژلو د ده باندې یا ئې اجازت د دې ورکړے دے او یا پرې خوشحاله شوے دے. او حقه خبره دا ده چې رضا د یزید په قتل د حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او اظهار د خوشحالئ کولو پدې باندې او إهانت د اهل بیت د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ هغه خبری دی چې متواترة المعنی دی اګر چې تفصیلات د دې اخبار احاد دی ، پس مونږه خو توقف نه کوو په شان د ده کښې بلکه په ایمان د ده کښې ، لعنت د الله دی وی په ده باندې او په انصارُ او اعوانُ د ده باندې.

تَشْرِیْح: قوله: و یکف عن ذکر الصحابة: ربط. غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله مسئله حقه ذکر کوی چې **«مسئلة شان الصحابة»** ده ، مقصود پدی سره رد کول دی په روافضُ او اخواتُ د دوی باندې. مخکښې د مسئلې د وضاحت نه مناسب ده چې د صحابی تعریف اوکړے شی. د صحابی ماده ده «ص ح ب» په لغت کښې په معنی د ملګری سره راځی برابره خبره ده که لګ وخت ملګرتیا ورسره وی او که ډیر وخت وی. (۱) او په اصطلاح کښې: **«الصحابی من لَقِیَ النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مؤمنًا به ، و مَاتَ عَلَى الإسْلَامِ»** اوس که د چا ملاقات د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ سره نه وی شوے دا صحابی ندے ، بیا دلته هم ملاقات عام دے که لګ وخت وی او که ډیر ، که روایت ئې ترینه کړے وی او کنه وی ، که غزا ئې ورسره کړی وی او که نه وی ، په سترګو ئې لیدلے وی او که نفس ملاقات ئې شوے وی (ړانده صحابه پکښې هم داخل شو) یا ئې نفس لیدلے وی که مجالست ورسره شوے وی که نه وی ، او که ملاقات شوے وی خو ایمان ئې نه وی راوړے دا هم صحابی ندے لکه ابوجهل وغیره چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ لیدلے وو مجالست ئې ورسره کړے وو سمع ئې کړی وه خو ایمان ئې نه وو راوړے ، او که ایمان ئې راوړے وی خو بیا مرتد شوے وی او خاتمه ئې په ایمان نه وی شوی **«العیاذ بالله»** دا هم صحابی ندے لکه عبد الله بن جحش د ام حبیبه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا زوړ خاوند ، دغه شان عبد الله بن خطل چې دے مړ کړے شو په داسې حال کښې چې د کعبې غلاف ئې نیولے وو. البته هغه کس چې مرتد شي خو بیا رجوع الی الاسلام اوکړی ؛ نو دا به صحابی وی بنا بر قول اصح لکه: اشعث بن قیس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ چې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د وفات نه روسته مرتد

---

(۱).. قال السخاوی رحمه الله: الصحابی لغة یقع علی صحب أقل ما یطلق علیه اسم صحبة فضلا عمن طالت صحبته و کثرت مجالسه.

شو او ابوبکر رضی الله عنه ته قیدی راوستلے شو او بیا ئی رجوع اوکړه مسلمان شو. دا تعریف علامه ابن حجر العسقلانی رحمة الله علیه کړے دے او دا فوائد ئی ورلره بیان کړی دی. ﴿نخبة الفکر﴾

أغراض الشارح رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**لما ورد من الاحادیث**» سره. ﴿۲﴾.. د منکرین د طرف نه د یو سوال جواب به اوکړی «**و ما وقع بینهم**» سره. ﴿۳﴾.. حکم به ذکر کړی د هغه کس چې تنقیص د صحابه کرامُ کوی «**فسبهم و الطعن فیهم**» سره. ﴿٤﴾.. تمهید به کیدی یو اختلاف ته «**و بالجملة لم ینقل عن السلف**» ﴿٥﴾.. اختلاف به ذکر کړی په باره د یزید کښې «**و انما اختلفوا**» سره.

قوله: لما ورد من الاحادیث: صحابه کرام د دی امت هغه مقدس او صاحب القدر و المنزله اشخاص دی چې د هغوی ایمان الله تعالی زمونږ د ایمان دپاره معیار مقرر کړے دے فرمائی: **{فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا}** ﴿البقرة: ۱۳۷﴾ دا هغه اشخاص دی چې الله تعالی ته د دوی قدر مرتبه معلومه وه پس دوی لره ئې هغه مناسب مقام ورکړو د کوم چې دوی لایق وو، الله جل شانه د دوی زړونو ته وکتل؛ نو په هغی کښې صلاحیت، صدق، اخلاص، طهارت، نظافت او قابلیت موجود وو پس الله تعالی دوی لره د خپل افضل نبی خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم د ملګرتیا او نصرت دپاره منتخب کړه، او د ده صحابه او انصار ئی وګرځول، او اول حاملین د دین او مبلغین د شریعت او محافظین د ملت ئی وګرځول، څنګه چې الله تعالی فرمائی: **{فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ}** ﴿الفتح: ۱۸﴾ دوی اول نالوُنکی د دې امت دی ونې د ایمان لره، دوی نیکان د دی امت دی، په اعتبار د علم سره جوړ، تکلفات ئی کم، په سیده لاره برابر، او ډیر خه حالات واله وو؛ ځکه خو الله تعالی د نبی پاک علیه السلام د صحبت او د اقامت د خپل دین دپاره دوی مختاره کړه (۱) پس ټول انوار د وحی هغه چې مونږه پری سمه لاره مومو دا هم د دوی په واسطه رارسیدلی دی، دا هغه خلق دی چې دوی دین او شریعت ازده کړو، نورو ته ئی ورسوو، په دغه لار کښې چې کومه ستونزی او تکالیف وو هغه دوی برداشت کړ، زمونږه دپاره ئی راحتونه خوندونه ترک کړه، یقینًا که دوی نه وو؛ نو مونږه به د الله تعالی معرفت کما حقه نه وو حاصل کړے او نه به مو خپل نبی او دین پیژندلے وو، او نه به مو د الله تعالی عبادت په بصیرت او عقلمندئ سره کړے وو. د انبیاء نه روسته د دوی مرتبه ده، په امت کښې د صحابه کرامُ نه روسته که څوک هر څومره کوشش اوکړی، زان په عباداتُ ټول عمر ستړے کړی خو د دوی مقام او مرتبے ته نه شی رسیدلے، الله تعالی د دوی اوصاف او تزکیه په خپل لاریب کتاب کښې په متعدد سورتونو او آیتونو کښې بیان کړی دی. (۲) د دوی تعدیل او تزکیه رسول علیه السلام ښکلې کړی ده، د دوی په تعدیل او تقدیس

---

(۱).. وأخرج ابو نُعیم أیضاً عن عبد الله بن عمر رضی الله عنهما قال: (من کان مُستناً فلیستنَّ بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد صلی الله علیه وسلم کانوا خیر هذه الأمّة، ابرّها قلوباً، واعمقها علماً، واقلّها تکلّفاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبیّه صلی الله علیه وسلم ونقل دینه، فتشبّهوا بأخلاقهم وطرائقهم؛ فهم أصحاب محمد صلی الله علیه وسلم کانوا علی الهدی المستقیم والله ربُّ الکعبة: کذا فی الحلیة وأخرج أیضاً عن ابن مسعود رضی الله عنه قال: (انتم أکثرُ صیاماً وأکثرُ صلاةً وأکثرُ اجتهاداً من أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم وهم کانوا خیراً منکم قالوا: لِمَ یا أبا عبد الرحمن، قال: هم کانوا ازهد فی الدنیا وأرغب فی الآخرة) کذا فی الحلیة. ﴿حیاة الصحابة: ۱/ ۵۳﴾

(۲).. الله تعالی د دوی زړونه د ایمان او تقوی دپاره خالص کړی او ازمائیلی دی چې دا د ایمان لایق زړونه دی فرمائی: **{أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى}** [الحجرات: ۳] او بیا ئی ورسره تقوی انځولی ده؛ ځکه چې هم دوی د دی لایق او اهل خلق وو: **{وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى}**

باندی زمونږه د قرآن، سنت رسول او فقه غرض د ټول اسلامی نظام دارمدار دے، وجه دا ده چې صحابه کرام زمونږه سند دے، دوی زمونږه د شریعت سرکاری ګواهان دی، که دوی مطعون شی ټول دین او شریعت به برباد شی؛ څکه چې که یو کوهے یا چینه خروبه شی؛ نو د هغی نه چې کوم سکیم د پائپ لائن په ذریعه خور شوے وی دغه ټول سکیم به ګنده او خروب شی او د استعمال قابل به نه شی، لهذا که څوک د صحابه کرامُ د مجروح، مطعون او داغدار کولو بے کاره کوشش اوکړی؛ نو دا په اصل کښې زمونږه دین، شریعت او ملت داغدار کوی، د ټولو حقیقی مسلمانانو دا فرض جوړیږی چې د داسی ظالم لاس ونیسی، د ده قلم مات کړی، او د ده کاغذات وشلوی، او د ده خلاف د لاس، ژبے، قلم او فکری جهاد په میدان کښې مقابله اوکړی. د صحابه کرامُ تعدیل او تقدیس صرف عقیدت ندے بلکه دا د دین اسلام حفاظت دے. لنډه دا چې صحابه کرام زمونږه ایمان، زمونږه دین، زمونږه شریعت دے، څوک چې د دوی تنقیص کوی په ده کښې د یهودُ وائرس موجود دے، بلکه عین یهودی نصرانی سبائی دے، بلکه د دینه هم بدتر دے؛ څکه چې یهود او نصاری د موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ او د عیسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ د ملګرو د هیڅ قسم تنقیص او طعن ندی قائل او نه ئی برداشت کوی بلکه د هغوی مدح او صفت کوی، او دے د خپل خوږ نبی د جانثار صحابه کرامُ تنقیص کوی او هغوی ته کنځلے کوی.

شارح رحمه الله د دوی د تقدیس دلائل ته اجمالا اشاره کوی او بیا د نمونې په طور یو څو روایات پیش کوی فرمائی: «**لما ورد من الاحادیث الصحیحة**» محدثین حضرات په خپلو تصانیف کښې په عنوان د «**کتاب المناقب/ کتاب الفضائل**» سره بے شمیره روایات ذکر کوی چې په اجتماعی یا انفرادی مناقبُ د صحابه کرامُ باندی مشتمل وی.

قوله: لا تسبوا اصحابی: دا د بخاری او مسلم روایت دے، پدی حدیث کښې تصریح ده پدی باندی چې صحابه کرام عند الله داسی لوړ مقام ته رسیدلی دی چې د دوینه روسته یوکس د اُحُد د

وَكَانُوٓا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا [الفتح: ٢٦] الله تعالى دوی مخاطب کړی دی او د دوی د زړونو ډک والے بالایمان ئی بیان کړے دے او دا ئی ثابته کړی ده چې الله تعالى ایمان د دوی زړونو ته خوښ کړے خائسته کړے دے او نفی د کفر او ګناهونو ئی تربنه کړی ده، او هم دوی د رُشد په بلاره باندی دی: {حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ} [الحجرات: ٧] او صرف ایمان واله نه بلکه الله تعالى تاکید کړے دے چې حقیقی مؤمنان هم دوی دی: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوٓا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا} [الأنفال: ٧٤] د دی آیت کریمه اول مصداق صحابه کرام دی؛ څکه صحابه که مهاجرین دی او که انصار دی خو دوی اولنی هغه مجاهدین دی چې د دین دپاره ئی تکالیف برداشت کړی دی یا د هجرت په صورت کښې او یا د نصرت په صورت کښې. او دا هغه معزز هستۍ دی چې الله تعالى د دوی اوصاف په قرآن تورات انجیل کښې بیان کړی دی، او یقینًا چې دا د اعلی معیار تزکیه او شهادت «سند» دے الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائی: {مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا} [الفتح: ٢٩] د قرآن کریم په متعدد ایاتونو کښې دوی مدح په مختلف اوصافُ باندی شوی ده الله تعالى اعلانات فرمائی: {لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ} [الفتح: ١٨] {وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ} [التوبة: ١٠٠] أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [الحشر: ٨] أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [المجادلة: ٢٢] {وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ} [الحشر: ٩] قاعده دا ده چې هر هغه وصف چې قرآن کریم د مؤمنانُ دپاره ذکر کړے دے صحابه کرام اول مصداق د دغه اوصافُ دی، او هر هغه فعل چې مؤمنان په هغی باندی ستایلے شوی دی صحابه کرام به اول فاعلین د دغه فعل وی، لهذا صحابه کرام اولی بالمدح و الثناء دی د روسته خلقو نه.

پس تباه دی هغه خلق څوک چې صحابه کرامُ ته د کفر یا د فسقُ فجور نسبت کوی یا طعن تشنیع او کنځلے کوی دوبته؛ څکه الله تعالى د دوی د صفائی اعلان په خپل لاریب کتاب کښې پدی الفاظ سره کړے دے: {أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ} [النور: ٢٦]

طویل عریض غر (١) په مقدار باندی قیمتی شئ چې سره زر دی خرچ کړی ؛ نو د دوی عامے نفقے د کجورو ، وړو وغیره ته چې د مُدْ «د صاع څلورمے حصے» په مقدار دوی کړی وی هم نه رسیږی ؛ د دی ښکاره وجه دا ده چې د صحابه کرامُ کردار به د اعمالُ په میزان باندی نه وزن کوی بلکه دا به د نسبت په تله باندی تلے او پدی وزن کښې د صحابه کرام مماثل هیڅ څوک هم نه شی کیدے اگر که ډیر عبادات ، ریاضت ، شوکری ، مجاهدے وغیره اوکړی.

قوله: اکرموا اصحابی: دا د نسائی روایت دے ، یعنی صحابه کرام معزز خلق د دی امت دی او چونکه د معزز احترام او عزت کول د هر ذی شعور کس په نیز باندی واجب دے ، بل طرف ته امر د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے او مطلق امر د وجوب دپاره وی ، لهذا دا صحابه کرامُ احترام واجب او تنقیص ئی حرام شو.

قوله: و کقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ الله الله فی: دا روایت ترمذی ، مسند احمد وغیره ذکر کړے دے ، پدی روایت کښې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د صحابه کرامُ احترام او اعزاز په یو بلیغ انداز سره پیش کړے دے چې د حدیث په اول کښې ئی تکرار د لفظ «الله الله» کړے دے چې مقصود پدی سره تحذیر دے د تنقیص د صحابه کرامُ ، او بیا فرمائی: دوی لره نخه او هدف د اعتراضاتُ مه جوړئ څما د وفات نه پس ، او بیا ئی د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ سره د مینی او بغض معیار ئی د صحابه کرامُ سره محبت او بغض ګرځولے دے او د دی سخت وعید ئی ذکر کړے دے. د دینه علاوه نور هم ډیر روایات دی چې په هغی کښې سخت زجر او تخویف دے په تنقیص د صحابه کرامُ باندی.(٢)

قوله: ثم فی مناقب کل: شارح رحمه الله علیه څکښې عمومی فضائل د صحابه کرامُ ته اشاره اوکړه اوس اشارة دا خبره واضح کوی چې د بعض صحابه کرامُ خصوصی فضائل او مناقب هم شته چې په احادیث صحیحه سره واردی دی ، شارح رحمه الله علیه د خلفاء راشدین او د حسن حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ نومونه صراحة واغستل او د نورو اکابرُ صحابه کرام ذکر ئی اجمالا اوکړو ، د صحابه کرامُ فضائل

---

(١).. «جبل اُحد» په مدینه منوره کښې د مسجد نبوی شمال طرف ته د مسجد نبوی نه په پنځه کلومیټره فاصله کښې یو غر دے چې طول ئی ۷ کلومیټره او عرض ئی دوه یا دری کلومیټره دے او دنګ والے ئی تقریبا ۱۰۷۷ میټره دے ، وائی چې د هاورن عَلَيْهِ السَّلَامُ قبر هم دلته دے ، وجه د تسمیه د دی غر په «أحد» سره مختلفے بیان شوی دی ، بعض وائی: دیته «جبل أحد» پدی وجه وائی چې دا دنورو غرونو نه منفرد دے په ډیرو خوړکو او ناوُنو باندی او جدا هیئت سره پدی وجه ورته «أحد» وائی. بعض وائی: دیته دا نوم پدی بنیاد ورکړے شوے دے چې دغه ځائے کښې چې کوم خلق اوخیدل یعنی انصار د مدینے هغه موحدین وو او د چا نصرت ئی چې کولو یعنی مهاجرین هغه هم موحدین وو ، دا نوم د دغے عقیدے په بنیاد ورکړے شوے دے او اسم موافق د مسمی دے. بعض وائی: چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته هغه نومونو خوښ وو چې په هغی کښې به وتریت وو یعنی جفت نوم به نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه خوښولو ، چونکه «أحدیة» د الله تعالی صفت دے پدی وجه دا نوم دغه غر لره ورکړے شو ، او ضمه چې همزه د «اُحد» لره ورکړے شوی ده ؛ نو دا د تفخیم دپاره ده. بعض وائی: «أحد» د عمالقه قوم د یو سړی نوم وو چې هغه د دی غر په لمن کښې سکونت کړے وو دا غر د هغه په نوم باندی مسمی شو.

(٢).. سلف صالحینْ هم د صحابه کرامُ د فضیلت او مقام اقرار کړے دے او رد ئی کړےٗ دے په هغه چا چې هغوی تنقیص د دوی کوی. په مسند احمد کښې د ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قول ذکر دے فرمائی: «لا تسبوا اصحاب محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمُقَامُ اَحَدِهِمْ ساعةً خيرٌ من عَمَلِ أحدِكُم عُمرهِ» امام احمد بن حنبل رحمه الله علیه فرمائی: «اذا رأیت رجلًا یذکر أصحاب رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بسوءٍ فاتَّهِمْهُ علی الاسلام» ﴿الصارم المسلول: ٣/ ١٠٥٨ ، شرح اصول الاعتقاد للالکائی: ٧/ ١٢٥٢﴾ او بشر بن الحارث رحمه الله علیه فرمائی: من شتم أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهو کافرٌ و إن صام وصلیٰ وزعم انَّهُ من المسلمین. ﴿الابانة: ١٦٢﴾ امام سرخسی رحمه الله علیه فرمائی: فمن طعن فیهم فهو مُلْحِدٌ منابِذٌ للاسلام دواؤهُ السَّیفُ إن لم یتب: ﴿اصول السرخسی: ٢/١٣٤﴾ د دینه علاوه د نورو ائمه کرامُ اقوال هم بے حسابه موجود دی.

تقریبا په هر یو کتاب د کتب الحدیث کښې شته، او د دې دپاره مستقل کتابونه هم تصنیف شوی دی مناسب ده چې هغې ته رجوع اوکړے شی.(١)

(١).. [مناقب أبي بكر رضي الله عنه] د نمونې په طور به مونږه یو څو روایات ذکر کړو. په اسلام کښې د ابوبکر رضي الله عنه ډیر لوړ مقام او مرتبه ده. د رسول علیه السلام ورسره خصوصی مینه او محبت وو، خلیفه اول بلا فصل وو، د نبی علیه السلام د ده په باره کښې ډیر مناقب دی چې من جمله د هغې نه دا دی: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، عَاصِبٌ رَأْسَهُ بِخِرْقَةٍ، فَقَعَدَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ أَحَدٌ أَمَنَّ عَلَيَّ فِي نَفْسِهِ وَمَالِهِ مِنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي قُحَافَةَ، وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنَ النَّاسِ خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنْ خُلَّةُ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ، سُدُّوا عَنِّي كُلَّ خَوْخَةٍ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ، غَيْرَ خَوْخَةِ أَبِي بَكْرٍ» ﴿صحيح البخاري: ١/ ١٠٠﴾ او په روایة د مسلم شریف کښې دی: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَنْفَقَ زَوْجَيْنِ فِي سَبِيلِ اللهِ نُودِيَ فِي الْجَنَّةِ: يَا عَبْدَ اللهِ، هَذَا خَيْرٌ، فَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ، دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّلَاةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ، دُعِيَ مِنْ بَابِ الْجِهَادِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقَةِ، دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّدَقَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصِّيَامِ، دُعِيَ مِنْ بَابِ الرَّيَّانِ. قَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا عَلَى أَحَدٍ يُدْعَى مِنْ تِلْكَ الْأَبْوَابِ مِنْ ضَرُورَةٍ، فَهَلْ يُدْعَى أَحَدٌ مِنْ تِلْكَ الْأَبْوَابِ كُلِّهَا؟ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ، وَأَرْجُو أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ. ﴿صحيح مسلم: ٣/ ٩١﴾ او په روایت د جبیر بن مطعم کښې د یوې ښځې واقعه بیان شوې ده فرمائي: أَتَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امْرَأَةٌ، فَكَلَّمَتْهُ فِي شَيْءٍ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ أَرَأَيْتَ إِنْ جِئْتُ وَلَمْ أَجِدْكَ؟ كَأَنَّهَا تُرِيدُ الْمَوْتَ، قَالَ: «إِنْ لَمْ تَجِدِينِي، فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ» ﴿صحيح البخاري: ٩/ ٨١﴾

[مناقب عمر رضي الله عنه بطريق النموزج] عمر رضي الله عنه خلیفه ثاني د اهل السنة والجماعة په نیز باندې د ده مرتبه د ابوبکر رضي الله عنه نه روسته ده، د ده هم ډیر مناقب دی چې من جمله د هغې نه دا دی: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ. ﴿مصنف ابن أبي: ١٢/ ٢٥﴾ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﴿صحيح البخاري: ٤/ ١٧٤﴾ او په روایت د بخاري او مسلم کښې دی: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا لَقِيَكَ الشَّيْطَانُ قَطُّ سَالِكًا فَجًّا إِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ. ﴿صحيح مسلم: ٧/ ١١٤﴾ او په روایة د ترمذي او مستدرک د حاکم کښې دی: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ كَانَ نَبِيٌّ بَعْدِي لَكَانَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ» ﴿سنن الترمذي: ٥/ ٦١٩﴾ او د دواړو شیخینؓ په باره کښې حدیث دے: عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ. رواه الترمذي، وابن ماجة، و ابن حبان، وأحمد.

[مناقب عثمان ذي النورين رضي الله عنه] الله جل شانه عثمان رضي الله عنه له هم هغه صفات او مناقب ورکړی وو چې هغه ئې اهل وو، دریم خلیفه د مسلمانانو دے، د نبي علیه السلام زوم یکے بعد دیګرے دوه لونړه د نبي علیه السلام د ده په نکاح کښې وې، من السابقين الاولين دے. امام ترمذي په روایت د سمره رضي الله عنه سره حدیث نقل کړے دے فرمائي: جَاءَ عُثْمَانُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَلْفِ دِينَارٍ - قَالَ الحَسَنُ بْنُ وَاقِعٍ: وَكَانَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ كِتَابِي، فِي كُمِّهِ - حِينَ جَهَّزَ جَيْشَ الْعُسْرَةِ فَنَثَرَهَا فِي حِجْرِهِ. قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَلِّبُهَا فِي حِجْرِهِ وَيَقُولُ: «مَا ضَرَّ عُثْمَانَ مَا عَمِلَ بَعْدَ الْيَوْمِ مَرَّتَيْنِ» ﴿سنن الترمذي: ٥/ ٦٢٦﴾ امام احمد بن حنبل رحمه الله په خپل کتاب «فضائل الصحابة» کښې حدیث ذکر کړے دے فرمائي: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسًا وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ، فَتَحَرَّكَ الْجَبَلُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اثْبُتْ حِرَاءُ، فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ صِدِّيقٌ أَوْ شَهِيدٌ». ﴿فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ١/ ٥٢٣﴾

[مناقب علي كرم الله وجهه] څلورم خليفة المسلمين دے، دا هم د نبي علیه السلام زوم دے، او محبوب د رسول الله صلى الله عليه وسلم دے. د ده مناقب هم بے شمیره دی چې من جمله صحیح د هغې نه دا دی: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَلِيٍّ: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» ﴿فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٢/ ٥٦٦﴾ د نبي علیه السلام د دعاء اهتمام کړے دے د ده دپاره: عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْيَمَنِ وَأَنَا شَابٌّ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، تَبْعَثُنِي إِلَى قَوْمٍ أَقْضِي بَيْنَهُمْ وَلَا عِلْمَ لِي بِالْقَضَاءِ؟ فَقَالَ: «ادْنُ»، فَدَنَوْتُ، فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى صَدْرِي فَقَالَ: «اللَّهُمَّ اهْدِ قَلْبَهُ، وَثَبِّتْ لِسَانَهُ»، قَالَ: فَمَا شَكَكْتُ فِي قَضَاءٍ بَيْنَ اثْنَيْنِ. ﴿فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٢/ ٥٨٠﴾

[الفضائل والمناقب للحسن والحسين رضي الله عنهما] عَنْ حُذَيْفَةَ، قَالَ: سَأَلَتْنِي أُمِّي مَتَى عَهْدُكَ تَعْنِي بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ مَا لِي بِهِ عَهْدٌ مُنْذُ كَذَا وَكَذَا، فَنَالَتْ مِنِّي، فَقُلْتُ لَهَا: دَعِينِي آتِي النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُصَلِّيَ مَعَهُ الْمَغْرِبَ، وَأَسْأَلُهُ أَنْ يَسْتَغْفِرَ لِي وَلَكِ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّيْتُ مَعَهُ الْمَغْرِبَ فَصَلَّى حَتَّى صَلَّى الْعِشَاءَ، ثُمَّ انْفَتَلَ فَتَبِعْتُهُ، فَسَمِعَ صَوْتِي، فَقَالَ: «مَنْ هَذَا، حُذَيْفَةُ؟» قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «مَا حَاجَتُكَ غَفَرَ اللهُ لَكَ وَلِأُمِّكَ»؟ قَالَ: «إِنَّ هَذَا مَلَكٌ لَمْ يَنْزِلِ الْأَرْضَ قَطُّ قَبْلَ هَذِهِ اللَّيْلَةِ اسْتَأْذَنَ رَبَّهُ أَنْ يُسَلِّمَ عَلَيَّ وَيُبَشِّرَنِي بِأَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ» ﴿سنن الترمذي: ٥/ ٦٦٠﴾

د دینه علاوه د نورو صحابه کرامؓ په باره کښې هم بے شمیره مناقب دی مناسب ده چې د احادیثُ کتابونو ته رجوع اوکړے شی.

قوله: وما وقع بينهم: ۲۔ د مخالفین د طرف نه اعتراض دا دے چې تاسو د صحابه کرامُ د فضائلُ او مناقبُ قائل ئی حلانکه د هغوی به مینځ کښې چې کومه جنګ جګړې ، اختلافات واقع شوی دی د هغې به څه کوو ؟ **جواب:** کومه اختلافات او نزاع چې د صحابه کرامُ په مینځ کښې واقع شوی دی د هغې دپاره به صحیح مقصد او محمل ګورو او په هغې به ئی حمل کوو او تاویلات به پکښې کوو ، هغه دا چې دغه صحابه کرام ټول په ټوله په حقه وو او اختلاف د هغوی د حق پرستۍ نښان دے ، پدې شان چې صحابه کرام مجتهدین وو او مجتهد په اجتهاد کښې خطا کیدے شی چې دا عذر دے خو بیا هم دغه مجتهد سره د خطائی نه ماجور هم دے لکه چې حدیث د دی شاهد دے. شیخ الاسلام علامه ابن تیمیه رحمۃ اللہ علیه فرمائی: چې کوم اثار چې د صحابه کرام د مشاجراتُ سره تعلق ساتی دغه اثار خو بعض هغه دی چې دروغ دی ، او بعض هغه دی چې په هغې کښې زیادت او نقصان شوے دے او د هغې مخ بدل کړے شوے دے ، او صحیح دا ده چې صحابه کرام په دغه امورُ کښې معذور دی ؛ ځکه چې «**فانهم مجتهدون مصیبون ، و إما مجتهدون مخطئون .. و لهم من السوابق و الفضائل ما یوجب مغفرةَ مَا یصدر عنهم**» ﴿العقیدة الواسطیة ٤٣﴾

قوله: فسبهم و الطعن: ۳۔ حکم ذکر کوی د هغه کس چې تنقیص د صحابه کرامُ کوی. چې تنقیص د صحابه کرامُ کوی ، چونکه د مخکښې نه معلومه شوه چې د صحابه کرامُ صفائی قرآن کریم ، سنت رسول ، سلفُ صالحین بیان کړی ده ، لهذا که چا تنقیص د صحابه کرامُ اوکړو په داسی انداز د کتاب الله نه خلاف وه ؛ نو ده دغه تنقیص کونکے کافر شو ، لکه: عائشه رضی اللہ عنہا ته کنزلے او ردے بدے ویل چې د هغې صفائی د سورة نور به دوه رکوع کانو کښې بیان شوی ده او پس د طویل بیان نه ئی اعلان ئی کړے دے: {**أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ**} ﴿النور: ٢٦﴾ پس تباه دی روافض چې هغوی عائشه رضی اللہ عنہا ته بے کاره نسبتونه کوی او ګنده شعرونه پسی وائی او نسبت ئی بیا صحابه کرامُ ته کوی لکه عبد الله عباس رضی اللہ عنہ ته دوی نسبت کوی چې د عائشه رضی اللہ عنہا په حق کښې ده ویلی دی:

تَبَغَّلْتِ تَجَمَّلْتِ... وَلَوْ شِئْتِ تَفَيَّلْتِ

ای: رکبت البغلَ ثُمَّ الجملَ، وَإِن شِئْت رکبتِ الفیلَ، ای : للقِتَالِ وَإِثارةِ الفِتنةِ. ﴿حقبة من التاریخ: ٣٧﴾ حلانکه دا سراسر دروغ دی عبد الله بن عباس رضی اللہ عنہ د عائشه رضی اللہ عنہا شاګرد او حد درجه احترام کونکے صحابی دے.

دغه شان هغه بدبخته چې زمونږه قرآن کریم نه منی وائی دا اصل قرآن ندے بلکه اصل قرآن خلویښت سپارے دے لس سپارے د امام غائب نه بیزے خوړلی دی ، لهذا دوی د موجوده قرآن نه منکر شو ؛ نو کافر شو. دغه شان هغه خلق چې د ابوبکر رضی اللہ عنہ د خلافت نه انکار کوی چې په اجماع د امت سره ثابت دے وغیره وغیره. او چې د کتاب الله نه خلاف نه وی ؛ نو بدعت او ضلالت دے.

قوله: و بالجملة لم ینقل: ٤۔ تمهید دے یو اختلاف ته چې روسته ئی شارح رحمۃ اللہ علیه ذکر کوی. د اهل السنة والجماعة پدی خبره اتفاق دے چې د علی رضی اللہ عنہ او د معاویه رضی اللہ عنہ په مینځ کښې چې کوم اختلاف وو دا په یوی اجتهادی مسئله کښې وو چې په هغې کښې مونږه بحث مباحثه نه کوو او

نه مناسب ده بلکه دا دواړه زمونږه په نيز باندې محترم او معزز او ذو منقبت صحابه دى. د على رضي الله عنه مناقب مخکښې بيان شو، او هر چې معاويه رضي الله عنه دے؛ نو دا کاتب الوحى، او کاتب الرسائل لرؤسآء القبائل دے، د نبى عليه السلام د محترمے بى بى ام حبيبه رضي الله عنها رور دے پدى وجه د ټولو مؤمنانو ماما دے، د فقهاء صحابه کرام نه دے، نبى عليه السلام ده ته دعاګانے کړى دى د عذاب نه د حفاظت، د علم بالکتاب، د تمکين البلاد دعاء مسند احمد رحمه الله کښې په روايت د عرباض رضي الله عنه سره نقل دى نبى عليه السلام ده ته دعاء کوى فرمائى: «**اَللّٰهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ، وَالْحِسَابَ، وَقِهِ الْعَذَابَ**» او ورته ئې ويلى دى: «**اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًا وَاهْدِ بِهٖ**» يوه ورځ د نبى عليه السلام سره په سورلئ ناست وو نبى عليه السلام ترينه تپوس اوکړو چې څما د بدن سره دې کوم ځائے لګيدلے دے؟ ده ورته او ويل: «**بَطْنِىْ**» نبى عليه السلام ورته دعاء اوکړه: «**اَللّٰهُمَّ اِمْلَأْهُ عِلْمًا وَحِلْمًا**» او نبى عليه السلام ورته په يوه موقع کښې او ويل: «**اِنَّکَ سَتَلْقَانِىْ فِى الْجَنَّةِ**» د دينه علاوه نور مناقب ئې هم بے شماره دى. د صحابه کرامُ او تابعين بلکه د اهل السنة والجماعة د علمآء په نيز باندې دے د لوئى مرتبے او مقام خاوند دے، د عبد الله بن مبارک رحمه الله نه چا تپوس اوکړو چې «**أيهما افضل معاوية بن سفيان أم عمر بن عبد العزيز**؟ ده جواب ورکړو چې: **تُرَابٌ فِيْ أَنْفِ مُعَاوِيَةَ أَفْضَلُ مِنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ**. دغه شان د يو بل بزرګ الْمُعَافَى بْنُ عمران نه چا تپوس اوکړو: **أيهما أفضل؟ معاوية أو عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيْزِ؟ فَغَضِبَ وَقَالَ لِلسَّائِلِ: أتجعل رَجُلًا مِنَ الصَّحَابَةِ مِثْلَ رَجُلٍ مِنَ التَّابِعِيْنِ؟ مُعَاوِيَةُ صَاحِبُهُ وَصِهْرُهُ وَكَاتِبُهُ وَأَمِيْنُهُ عَلٰى وَحْيِ اللهِ. وَقَدْ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: «دَعُوْا لِىْ أَصْحَابِىْ وَأَصْهَارِىْ، فَمَنْ سَبَّهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ.** ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٣٩﴾ (١) بلکه على رضي الله عنه او معاويه رضي الله عنه په خپل دور کښې سره د اختلاف نه د يو بل ډير زيات احترام کولو او پدى باره کښې ډير روايات او واقعات دى چې کتب د تاريخ ترينه ډک دى.

لهذا د معاويه رضي الله عنه په باره کښې لعن طعن کول او د هغه تنقيص کول داسې حرام دى لکه د على رضي الله عنه تنقيص چې حرام دے.

قوله: لان غاية امره الغى: د شارح رحمه الله د معاويه رضي الله عنه په باره دا قسم عبارت استعمالول د معاويه رضي الله عنه د شان خلاف دى، ليکن د شارح نه به څه ګيله اوکړو؛ ځکه چې په ده کښې بوئ د فرقه تفضيليه موجود دے ورنه ده لره پکار وه چې د معاويه رضي الله عنه ئې هم څه نه څه مناقب بيان کړى وے.

---

(١).. د دينه علاوه نور اقوال هم د سلفُ شته مثلا: عَنْ أَبِىْ زُرْعَةَ الرَّازِىِّ أَنَّهُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِنِّىْ أُبْغِضُ مُعَاوِيَةَ، فَقَالَ لَهُ: وَلِمَ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ قَاتَلَ عَلِيًّا فَقَالَ لَهُ أَبُوْ زُرْعَةَ: وَيْحَكَ إِنَّ رَبَّ مُعَاوِيَةَ رَحِيْمٌ، وَخَصْمُ مُعَاوِيَةَ خَصْمٌ كَرِيْمٌ، فَأَيْشٍ دُخُوْلُكَ أَنْتَ بَيْنَهُمَا؟ رَضِىَ اللهُ عَنْهُمَا. وَسُئِلَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ عَمَّا جَرٰى بَيْنَ عَلِىٍّ وَمُعَاوِيَةَ فَقَرَأَ: تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُوْنَ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٣٠﴾

إِخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ فِي اللَّعْنِ عَلٰى يَزِيْدَ

قوله: و انما اختلفوا: ۵۔ پس د تمهيد الى الاختلاف نه اوس مسئله اختلافيه ذکر کوی چې د اهل السنة والجماعة په نيز باندی په معاويه رضی الله عنه لعن طعن ويل ناجائز دی ، خو د هغه په زوی يزيد ابن معاويه (۱) باندی لعن طعن څنګه دے ؟ پدی باره کښې د علماء دری رائی دی.

۱۔ د بعض رائی دا ده چې په يزيد او حجاج وغيره خلقو باندی لعن طعن ويل ناجائز دی ؛ دليل ئی دا دے چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د اهل القبله د لعن طعن نه منع فرمايلی ده اګر چې مرتکب د کبيره وی ولی نه وی او اعلی درجه ظالم ولی نه وی ، اهل قبله هغه خلق دی چې زمونږه قبلے ته يعنی کعبے ته مونځ کښې مخ کرځوی. چونکه د مسلمانانو علامه ده نورو اديانُ واله زمونږه قبله نه منی ، او په مسلمانِ لعن طعن ويلِ ناجائز دی ، بلکه د مسلمان شان د لعن طعن ندے ، نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: **إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيْسَ بِاللَّعَّانِ وَلَا الطَّعَّانِ وَلَا الْفَاحِشِ وَلَا الْبَذِيءِ.** ﴿مسند احمد: ۷/ ۶۰﴾ او امام بخاری رحمه الله عليه روايت نقل کړے دے: **عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ صَلّٰى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَذٰلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ ، فَلَا تُخْفِرُوا اللهَ فِي ذِمَّتِهِ.**

﴿صحيح البخاری: ۱/ ۸۷﴾ دا مذهب د امام غزالی رحمه الله عليه او د هغه د متبعين دے ، کله چې د امام غزالی رحمه الله عليه نه د يزيد د لعن په حواله سره سوال وشو ؛ نو د هغه جواب دا وو: چې په هيڅ يو مسلمان باندی لعن کول جائز ندی ، او بعض وائی چې جواب ئی دا سی ورکړو: چې يو کس چې مونږ پيژنو نه په هغه د لعن کولو څه فائده ده ، ښه خبره دا ده چې د دی په ځائے د سورة فاتحه د تلاوت دپاره ژبه استعمال شی.

---

(۱)... پوره نسب د ده: يزيد بن معاوية بن ابو سفيان بن حرب بن اميه الاموی الدمشقی دے ، د مور نوم ئی «ميسون بنت بحدل» دے چې عيسائی ښځه وه د کلبيه قبيلے ، ولادت د يزيد په زمانه د خلافت د عثمان رضی الله عنه کښې په ۲۵ يا ۲۷ هجری کښې شوے دے ، د بنو اميه خاندان دويم خليفه دے چې د ديرشو کالو په عمر کښې ئی خلافت سنبال کړے وو ، د معاويه رضی الله عنه نه ئی روسته دری کاله اته مياشتے حکومت کړے دے ، د ده په دور حکومت کښې که يو طرف ته ډيری اهمے کارنامی شوی دی چې مثلا د عقبة بن عامر په مشرئ کښې د مغربِ اقصی فتح کيدل ، او د مسلم بن زياد په مشرئ کښې د بخاری او خوارزم فتح کيدل وغيره دی ، خو بل طرف د فتنه سبائيه د خباثت د کړئ يوه زړه سوزونکی د کربلا او د قتل د حسين رضی الله عنه واقعه هم مخی ته راغلی ده چې د هغی نحوست نن هم محسوس دے ، اګر چې د کربلا د واقعی سرخيل فرقه سبائيه وه چې هغوی حسين رضی الله عنه نه باربار د خطوط په ذريعه دا مطالبه کوله چې ته د مکی مکرمی نه کوفے ته راشه ، دوی په ظاهر کښې خان د حسين رضی الله عنه خير خواه او دلے واله ښکاره کړه او په باطن کښې يوه نوی فتنه په مسلمانانو کښې پورته کول غوښتل چې په هغی کښې دوی کامياب شول ، دليل د دی دا دے چې حسين رضی الله عنه ته ډيرو سنجيده صحابه کرامُ نصيحت اوکړو او د نه وتلو رائی ئی ورکړه چې د تاريخ کتابونو هغه نصيحتونه رانقل کړی دی مثلا : قَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَيْنَ تُرِيدُ يَا ابْنَ فَاطِمَةَ؟ قَالَ: الْعِرَاقَ وَشِيعَتِي ، قَالَ: إِنِّي لَكَارِهٌ لِوَجْهِكَ هٰذَا ، تَخْرُجُ إِلَى قَوْمٍ قَتَلُوا أَبَاكَ وَطَعَنُوا أَخَاكَ، حَتّٰى تَرَكَهُمْ سَخْطَةً وَمَلَّهُمْ ، أُذَكِّرُكَ اللهَ [أَنْ] تُغَرِّرَ بِنَفْسِكَ ﴿تاريخ الإسلام تدمری:۵/ ۸﴾ وَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ: غَلَبَنِي الْحُسَيْنُ عَلَى الْخُرُوجِ ، وَقَدْ قُلْتُ لَهُ: اتَّقِ اللهَ وَالْزَمْ بَيْتَكَ ، وَلَا تَخْرُجْ عَلَى إِمَامِكَ ، وَكَلَّمَهُ فِي ذٰلِكَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ ، وَأَبُو وَاقِدٍ اللَّيْثِيُّ ، وغيرهما. وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيِّبِ : لَوْ أَنَّ حُسَيْنًا لَمْ يَخْرُجْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُ. وَتَبِعَهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَنَفِيَّةِ فَأَدْرَكَ أَخَاهُ الْحُسَيْنَ بِمَكَّةَ ، وَأَعْلَمَهُ أَنَّ الْخُرُوجَ لَيْسَ لَهُ بِرَأْيٍ ، يَوْمَهُ هٰذَا ، فَأَبَى الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ ، فَحَبَسَ مُحَمَّدٌ وَلَدَهُ ، فَوَجَدَ عَلَيْهِ الْحُسَيْنُ.

چونکه حضرت حسين رضی الله عنه يو زيرک او سنجيده انسان وو پدی خبرو پوهيدلو خو زيات باعث د ده په وتلو باندی يو خوب وو چې ده ليدلے وو چې په هغه وخت کښې ئی چاته نه ويلو د هغی په وجه باندی ده دومره نصيحتونه تکراؤ کړه ، د دغه خوب تذکره هم تاريخ کړی ده: وَكَتَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ كِتَابًا يُحَذِّرُهُ أَهْلَ الْكُوفَةِ ، وَيُنَاشِدُهُ اللهَ أَنْ يَشْخَصَ إِلَيْهِمْ. فَكَتَبَ إِلَيْهِ الْحُسَيْنُ : إِنِّي رَأَيْتُ رُؤْيَا ، وَرَأَيْتُ فِيهَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَأَمَرَنِي بِأَمْرٍ أَنَا مَاضٍ لَهُ ، وَلَسْتُ بِمُخْبِرٍ أَحَدًا بِهَا حَتّٰى أُلَاقِيَ عَمَلِي. ﴿تاريخ الإسلام تدمری: ۵/ ۹﴾

قوله: و ما نقل من النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: دفع د سوال کوی چې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه خو د بعض مُصَلِّيْنُ دپاره لعن منقول دے پس معلومه شوه چې دغه نهی ثابته نده ؟ **جواب:** واقعی د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه د بعض اهل قبله دپاره لعن منقول دے خو په نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ به قیاس د غیر نه کوو ؛ ځکه چې هغه ته په ذریعه دوحی د خلقو هغه احوال معلوم وو چې بل چا ته د هغی علم نه شی کیدے.

۲۔ د بعض نورو رائی دا ده چې په یزید ته لعن طعن کول جائز دی. دلیل ئې دا ده دے چې ده د حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د قتل حکم کړے دے او د ده په حکم وژړے شوے دے او په قتل ئې راضی شوے دے ، بلکه بعض وائی چې د حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سر ده لره راوړے شو ؛ نو ده په لرګی باندی د هغه سر اړولو را اړولو او په خوله او غاښونو کښې ئې ورلره چخچې وهل او توقے ئې پوری کولی ، او د اهل السنة والجماعة اتفاق دے پدی چې څوک چا هم حضرت حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ شهید کړے دے یا ئې حکم د قتل کړے دے یا پری راضی شوے دے هغه کافر دے او په کافر باندی لعن طعن ویل جائز دی. دویم دلیل ور لره دا وائی چې یو ځل معاویه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ یزید لره په غیک کښې راغستے وو د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نظر چې پری ولګیدلو ؛ نو ناستو صحابه کرامُ ته ئې او ویل: چې اوګورئ جنتی جهنمی لره په غیک کښې راغستے دے ، د دینه معلومه شوه چې یزید کافر دے ؛ ځکه خو جنهمی دے. دریم دلیل ئې دا دے چې ده د اهل بیت د رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اهانت کړے دے او دا هم علامه د کفر ده. دا مذهب د شیعه حضراتُ دے ، او بعض اهل السنة والجماعة ته منسوب دے.

۳۔ د بعض اهل السنة والجماعة واله رائی دا ده چې د یزید د لعن طعن په باره کښې توقف اختیارول پکار دی ؛ ځکه چې اقوال د ده په باره کښې متضاد دی مونږه د ځانه هیڅ قسمْ فیصله نه شو کولے د ده په حق کښې.

قوله: والحق ان رضا یزید: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره د یزید په باره کښې خپله رائی پیش کول دی. شارح رحمة الله عليه وائی: چې د یزید رضا په قتل د حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، او خوشحالی کول پدی باندی او إهانت د اهل بیت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ هغه خبری دی چې متواترة المعنی دی اګر چې الفاظ ئې اخبار احاد دی ، پدی وجه مونږه د یزید د لعن په باره کښې هډو توقف «تردد» نه کوو البته د ده په ایمان کښې زمونږه تردد او توقف دے ، لهذا په ده باندی او د ده په ډله او امدادیانُ باندی دی د الله تعالی لعنت وی. «شارح پدی الفاظْ سره د خپل د زړه براس او وېستلو»

القول الفیصل: د محققین رائی دا ده چې د یزید بن معاویه په باره کښې خلق د افراط تفریط شکار شوی دی ، چا په فساقُ فجارُ ، شرابیانُ او علانیةً ګناهګارُ کښې حساب کړے دے او د لعنت مستحق ئې ګرځولے دے بلکه په صف د کفارُ کښې ئې داخل کړے دے ، او د حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د خروج الی الکوفه سبب ئې هم د ده فسق و فجور ، ظلم او بربریت ګرځولے دے. (۱) بل طرف

---

(۱)... دلته دوه خبری دی ، یو دا چې یزید فاسق فاجر شرابی کبابی وو ، او دویم دا چې د حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د خروج سبب فسق او بربریت د یزید وو. خو دا دواړه خبری صحیح ندی اوله خبره خو ځکه صحیح نده چې یو تاریخ دان هم د یزید د ظلم او فسق و فجور یوه قصه هم نده بیان کړی ، پدی شان چې یزید د رجب ٦٠ هجری؛ نه کله حکومت تر لاسه کړو ؛ نو کوم یو حکم شرعی ئې بدل کړے دے ، کوم ځائے کښې ظلم بربریت کړے دے د تاریخ کتابونه د دی مظالمُ او ګناهونو نه ولی غلی پاتی شوی دی؟... البته پدی پوهه کیدل ضروری دی چې بعض مؤرخینُ چې کوم الفاظ نقل کړی دی چې د هغی نه دغه شبهه ذهن ته راځی ؛ نو یاد ساتل پکار دی چې دغه ټول د غدارُ روافضْ الفاظ دی چې سراسر کذب او افتراء ده.

او دویمه خبره ځکه صحیح نده چې د اهل السنة و الجماعة محققین علماء د خروج د حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سبب اقتدار او خلافت ګرځولے دے. او د دی تائید په اقوالُ د صحابه کرامُ بزرګانو سره کوی. مثلا: د عبد الله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ته د نصیحت الفاظ دا دی: لا

بعض حضراتُ ئې دومره مدحه او صفت کړے دے چې د صحابه کرامُ غوندے مقام ئې ورلره جوړ کړے دے او د ده د نوم سره ترضیه وغیره لازم وائي. حقه خبره دا ده چې یزید به ګناهګار ضرور وي او په دیکښې شک نشته ؛ ځکه چې معصوم ندے او څه غلطیانے او مظالم به ترینه هم شوي وي خو داسې نه شو ویلے چې دے کافر او لعنتي دے ؛ وجه دا ده چې د کومو دلائل په بنا سره چې دے مستحق د لعنت ګرځولے کیږي «چې هغه بره بیان شو» دغه دلائل اولاً صحیح نه دي ، او دلیل هډو ثابت ندے بلکه د تاریخ په اوراقُ چې صحیح نظر واچولے شي ؛ نو پدې به تصریح اوموندلے شي چې نه خو یزید دَ قتل د حسینؓ حکم کړے دے او نه ئې پرې د خوشحالئ اظهار کړے دے. (١)

فخرج فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيَّرَهُ اللهُ بَيْنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَاخْتَارَ الْآخِرَةَ ، وَإِنَّكَ بَضْعَةٌ مِنْهُ وَلَا تَنَالُهَا- يَعْنِي الدُّنْيَا- وَاعْتَنَقَهُ وَبَكَى وَوَدَّعَهُ ، فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ: غَلَبَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ بِالْخُرُوجِ. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٦٣﴾ ترجمه: مه ورځه ؛ ځکه چې رسول الله صلى الله عليه وسلم ته الله تعالى اختيار ورکړے وو په مينځ د دنيا او آخرت کښې پس هغه غوره کړو آخرت لره ، او بيشکه ته بوه ټکړه ئې د هغې نه او ته نه شې حاصلولے دې لره يعنې دنيا لره (مراد د دنيا نه طلب امارت دے) «بيا ابن عمرؓ ورپه غاړه شو او ويژړل او بيا ئې رخصت کړو ، پس وو ابن عمر چې ويل به ئې: زوروور شو په موږه باندې حسينؓ په وتلو باندې. دا حديث دليل دے د دې خبرې چې خروج د حسنؓ کوفے ته د حصول د امارت دپاره وو ، دغه شان په دغه موقع چې عبد الله بن عباسؓ کوم نصيحت کړے دے په هغې کښې هم تصريح ده پدې چې دغه خروج د حصول د خلافت او امارت دپاره وو علامه ابن کثيررحمه الله نقل کړې دی: فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَخْبِرْنِي إِنْ كَانَ قَدْ دعوك بعدما قَتَلُوا أَمِيرَهُمْ وَنَفَوْا عَدُوَّهُمْ وَضَبَطُوا بِلَادَهُمْ فَسِرْ إليهم ، وإن كان أميرهم حيٌّ وهو مقيم عليهم ، قاهر لَهُمْ ، وَعُمَّالُهُ تَجْبِي بِلَادَهُمْ ، فَإِنَّهُمْ إِنَّمَا دَعَوْكَ للفتنة والقتال ، ولا آمن عليك أن يستفزوا عليك الناس ويقلبوا قلوبهم عليك ، فيكون الذى دَعَوْكَ أَشَدَّ النَّاسِ عَلَيْكَ. فَقَالَ الْحُسَيْنُ: إِنِّي أَسْتَخِيرُ اللهَ وَأَنْظُرُ مَا يَكُونُ. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٧٢﴾ ترجمه: «ابن العباس ده ته يعنې حسينؓ ته او ويل: چې ما ته خبر راکړه که چرته کوفے والؤ قتل کړے وي خپل حاکم لره ، او شړلے ئې وي خپل دشمن لره د وطن خپل نه او خپل ښارونه ئې په قابو کښې راوستلي وي پس بيا خامخا ته لاړ شه دويته ، او که چرته ژوندے وي امير د دوی او په دوی نګران وي او مغلوب کونکے وي دوی لره ، او وصولي کونکي وي د دوی عُمال ؛ نو بيا بيشکه دوی دعوت درکړے دے تا لره دپاره د جګړو او وژنے ، او څه يقين د امن نه لرم په تا باندې د دې خبرې چې دوی را اوباسي خلقو لره ستا په خلاف باندې او واړوي زړونه د دوی ستا په خلاف باندې پس شي به هغه کس چې دعوت ئې درکړے دے تا لره سخت د نورو خلقو نه په تا باندې. پس او ويل حسينؓ : چې څه به استخاره اوکړم او اوبه ګورم چې څه کيږي» دې الفاظ ته چې جوړ سوچ اوکړے شي ؛ نو خبره هم دغه شان وه کومه چې ابن العباسؓ اوکړه ، اوس که حسينؓ د يزيد د مظالمُ په خلاف باندې وتلے ؛ نو د عبد الله بن العباس مشوره بيا بيکاره وه ؛ ځکه چې حاکم مړ وي ، او دشمن ملک بدر شوے وي ؛ او ښارونه د مصلحين په کښې وي ؛ نو بيا د حسينؓ تګ تحصيلِ الحاصل وو. معلومه شوه چې دا خروج دپاره د طلب الاماره وو بلکه علامه ابن الکثيررحمه الله باب وضع کوی چې عنوان ئې دا دے: قِصَّةُ الحسين بن علي وسبب خروجه من مكة في طلب الإمارة وكيفية مقتله. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٦٠﴾ علاوه لا وايو چې که خروج د حسينؓ د يزيد د ظلم او فسق په وجه باندې وو ؛ نو کله چې عبيد الله بن زياد په ده پسې عمر بن سعد وليږلو او ده لره ئې ګير کړو ؛ نو حسينؓ عمر بن سعد ته درې خبرې کيخودلے: چې يا خو ما پريږدئ چې څه واپس مکې مکرمې ته لاړشم ، او يا ما بوزئ يزيد ته چې د هغه سره بيعت اوکړم او خما به باره کښې چې هغه څه فيصله اوکړه صحيح ده ، او يا ما پريږدئ چې ترک ته لاړشم ، تاريخ لکي: إِنَّ الْحُسَيْنَ رضي الله عَنْهُ قَالَ حِينَ نَزَلُوا كَرْبَلَاءَ: مَا اسْمُ هَذِهِ الْأَرْضِ قَالُوا: كَرْبَلَاءُ ، قَالَ: كَرْبٌ وَبَلَاءٌ ، فَبَعَثَ عُبَيْدُ اللهِ عُمَرَ بْنَ سَعْدٍ فَقَاتَلَهُمْ ، فَقَالَ الْحُسَيْنُ: يَا عُمَرُ اخْتَرْ مِنِّي إِحْدَى ثَلَاثٍ: إِمَّا تَتْرُكُنِي أَنْ أَرْجِعَ ، أَوْ تُسَيِّرُنِي إِلَى يَزِيدَ فَأَضَعُ يَدِي فِي يَدِهِ ، فَيَحْكُمُ فِيَّ مَا أَرَى ، فَإِنْ أَبَيْتَ فَسَيِّرْنِي إِلَى التُّرْكِ ، فَأُقَاتِلُهُمْ حَتَّى أَمُوتَ. فَأَرْسَلَ عُمَرُ إِلَى ابْنِ زِيَادٍ بِذَلِكَ ، فَهَمَّ أَنْ يُسَيِّرَهُ إِلَى يَزِيدَ ، فَقَالَ لَهُ شِمْرُ بْنُ جَوْشَنٍ- كَذَا قَالَ: وَالْأَصَحُّ شِمْرُ بْنُ ذِي الْجَوْشَنِ-: لَا أَيُّهَا الْأَمِيرُ ، إِلَّا أَنْ يَنْزِلَ عَلَى حُكْمِكَ ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ بِذَلِكَ ، فَقَالَ الْحُسَيْنُ: وَاللهِ لَا أَفْعَلُ. وَأَبْطَأَ عُمَرُ ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ ابْنُ زِيَادٍ شِمْرَ الْمَذْكُورَ فَقَالَ: إِنْ تَقَدَّمَ عُمَرُ وَقَاتَلَ وَإِلَّا فَاقْتُلْهُ وَكُنْ مَكَانَهُ ، وَكَانَ مَعَ عُمَرَ ثَلَاثُونَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ ، قَالُوا: يَعْرِضُ عَلَيْكُمُ ابْنُ بِنْتِ رَسُولِ اللهِ ثَلَاثَ خِصَالٍ ، فَلَا تَقْبَلُونَ مِنْهَا شَيْئًا ! وَتَحَوَّلُوا مَعَ الْحُسَيْنِ فَقَاتَلُوا ﴿تاريخ الإسلام تدمرى: ٥/ ١٤﴾ بهر حال داسې نور تصريحات هم په کثرت سره د تاريخ په پاڼرو کښې شته. ﴿انظر تبصره بر شهيد کربلا و يزيد﴾

(١)... بطور نمونه به يو څو حوالے ملحوظ کړو. ١ـ زهير بن القين البجلي چې يو متقي زاهد انسان او کلک حامي د حضرت حسينؓ وو او د هغه سره شهيد شوے هم دے ، کله چې نابله نوی ځائے ته او وتلو ؛ نو دشمن ئې مخاطب کړو او ورته ئې او ويل: فخلوا بين الرجل وبين ابن عمه يزيد بن مُعَاوِيَة ، فلعمرى إن يزيد ليرضى من طاعتكم بدون قتل الْحُسَيْن. ﴿تاريخ الطبرى : ٥/ ٤٢٦﴾ ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٩٥﴾ ترجمه: پريږدئ دے سړی «حضرت حسين» او د ده د تره ځوی يزيد بن معاويه لره ، په هغه ذات ی دی قسم وی چې ماله ئې ژوند راکړے دے بيشکه يزيد خامخا راضي کيږي ستاسو نه بغير د قتل د حسينؓ نه.

دویم دلیل هم صحیح ندے بلکه موضوعی دے ؛ ځکه چې د یزید پیدایش په زمانه د خلافت د عثمان رضي الله عنه کښې په ۲۵ یا ۲۷ هجری کښې شوے دے ، او د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وفات په لسمه هجریٔ باندی شوے دے ، لهذا یزید بن معاویه د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د وفات نه ۱۵ یا ۱۷ کاله روسته پیدا شوے دے ؛ نو څنګه د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په ژوند کښې ده لره معاویه رضي الله عنه په غیږ کښې راغستے وو او نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ چې ولیدلو نو وی ویل: چې اوږووره جنتی ته جهنمی ئې په غیږ کښې راغستے دے ؟. دا خبره د عقل نقل دواړو نه خلاف ده.

دریم دلیل هم ندے صحیح ؛ ځکه چې یزید قطعًا د اهل بیت بے حرمتی نده کړی بلکه د هغوی اعزاز او اکرام ئې کړے دے او درون نظر ئې ورته کړے دے او دا هم د تاریخ اوراق ثابت کړی دی ، او کله چې محفربن ثعلبه د اهل بیت په حق کښې بے کاره الفاظ استعمال کړه ؛ نو یزید

۱ـ کله چې یزید ته د قتل د حسین رضي الله عنه خبر موصول شو تاریخ لیکلی دی: **فَدَمَعَتْ عَيْنَا يَزِيدَ بْنِ معاوية وقال: كُنْتُ أَرْضٰى مِنْ طَاعَتِكُمْ بِدُوْنِ قَتْلِ الْحُسَيْنِ ، لعن الله ابن سمية ، أَمَا وَاللهِ لَوْ أَنِّى صَاحِبُهُ لَعَفَوْتُ عَنْهُ. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ٢٠٨﴾** ترجمه: د یزید بن معاویه سترګی ئی د اوښکو نه ډک شوی او وی ویل: څه رازی کیدم ستاسو د طاعت نه بغیر د قتل د حسین رضي الله عنه نه ، لعنت د الله تعالی دی وی په ابن سمیه «عبد الله بن زیاد» باندی قسم په الله تعالی چې که څه وے د ده سره «د ابن زیاد په ځائے باندی» نو ما به معاف کړے وو ده لره.

۲ـ البداية والنهاية لیکی: **وَلَمَّا وُضِعَ الْحُسَيْنُ بَيْنَ يَدَىْ يَزِيدَ قَالَ: أَمَا وَاللهِ لَوْ أَنِّى صَاحِبُكَ مَا قَتَلْتُكَ. ﴿البداية والنهاية:١١/ ٥٥٧﴾** ترجمه: او کله چې کیخودلے شو حسین رضي الله عنه مخی د یزید ته ؛ نو یزید او ویل: قسم په الله تعالی که څه ستا صاحب وے « یعنی د ابن زیاد په ځائے باندی» نو ما به نه وو وژلے تا لره.

۳ـ کله چې محفر بن ثعلبه د حسین رضي الله عنه د قتل نه روسته باقی مانده اهل بیت بوتلل د یزید مخی ته ؛ نو وی ویل: **هذا محفر بن ثعلبة ، أتى امير المؤمنين بِاللِّئَام الْفَجَرَةِ ، فأجابه يزيد بن معاوية: ما وَلَدَتْ أم محفر شَرٌّ وَ أَلْأَمُ. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ٢١١﴾** ترجمه: دا محفر بن ثعلبه دے امیر المؤمنین ته ئی رذیلان ګناهګار راوستل ، پس جواب ورکړو ده ته یزید بن معاویه : ندے راوړے مور د محفر ډیر بدکاره او رذیل د ده نه.

۴ـ کله چې باقی مانده اهل بیت یزید بن معاویه مدینے منورے ته رخصتول ؛ نو په دغه وخت کښې ئی حضرت علی بن الحسین رضي الله عنه ته او ویل: **قَبَّحَ اللهُ ابْنَ مَرْجَانَةَ ، أَمَا وَاللهِ لَوْ أَنِّى صَاحِبُهُ ، مَا سَأَلَنِى خَصْلَةً إِلَّا أَعْطَيْتُهُ إِيَّاهَا ، وَلَدَفَعْتُ الْحَتْفَ عَنْهُ بِكُلِّ مَا اسْتَطَعْتُ ، وَلَوْ بِهَلَاكِ بَعْضِ وَلَدِى ، وَلٰكِنَّ اللهَ قَضٰى مَا رَأَيْتَ. ثُمَّ جَهَّزَهُ وَأَعْطَاهُ مَالًا جَزِيلًا ، وَقَالَ لَهُ: كَاتِبْنِى بِكُلِّ حَاجَةٍ تَكُونُ لَكَ. ﴿البداية والنهاية: ١١/ ٥٦٣﴾** ترجمه: الله تعالی د مرجانه خوے [illegible] مخے کړی ، قسم په الله که څه د [illegible]سین رضي الله عنه سره وے ؛ نو ده چې څما نه څه مطالبه هم کولے ما به ورکړی وه ده ته ، او ما به دفع کړے وو د ده نه مرګ لره څومره چې څما طاقت وو اګر چې څما بعض بچی پکښې هلاک شوی هم وے ، لیکن الله هغه فیصله اوکړه چې تا اولیدله ، بیا دوی لره سامان تیار کړو او ډیر انعامات ئی ورکړه او ورته ئی او ویل: کوم ضرورت چې هم ستا وی ؛ نو مانه ئی په خط کښې لیکه.

دا ټول تصریحات دلائل د دی دی چې نه خو یزید د حسین رضي الله عنه د قتل حکم کړے دے او نه ئی د رضا اظهار بری کړے دے ، او هم دا مذهب د محققین دے لکه: علامه ابن تیمیه رحمه الله او ملا علی قاری رحمه الله ، امام غزالی رحمه الله وغیره ، علامه ابن تیمیه رحمه الله فرمائی: **لٰكِنَّهُ هُوَ لَمْ يَأْمُرْ بِقَتْلِهِ ، وَلَمْ يُظْهِرِ الرِّضَا بِهِ ، وَلَا انْتَصَرَ مِمَّنْ قَتَلَهُ. وَرَأْسُ الْحُسَيْنِ حُمِلَ إِلٰى قُدَّامِ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ زِيَادٍ ، وَهُوَ الَّذِى ضَرَبَهُ بِالْقَضِيبِ عَلٰى ثَنَايَاهُ. ﴿منهاج السنة النبوية : ٨/ ١٤١﴾** ترجمه: لیکن یزید نه حکم د قتل د حسین رضي الله عنه کړے دے او نه د خوشحالئ اظهار بری کړے دے او نه ئی د قاتلین نه بدل اغستے دے ، او سر د حسین رضي الله عنه راوړے شوے دے مخی د عبید الله بن زیاد ته او دا هغه کس دے چې ده ورلره په غاښونو کښې چخچې وهلے وو. بلکه قتل د حسین رضي الله عنه د عبد الله بن سبا ډلے شرپسندو کړے دے په حکم د شِمْر باندی تاریخ لیکلی: **فَصَاحَ بِهِمْ شِمْرٌ: ثَكِلَتْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ مَاذَا تَنْتَظِرُونَ بِهِ ؟ فَطَعَنَهُ سِنَانُ بْنُ أَنَسٍ النَّخَعِىُّ فِى تَرْقُوَتِهِ ، ثُمَّ انْتَزَعَ الرُّمْحَ وَطَعَنَ فِى بَوَانِى صَدْرِهِ ، فَخَرَّ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ صَرِيعًا ، وَاحْتَزَّ رَأْسَهُ خَوْلِىٌّ الْأَصْبَحِىُّ ، لَا رَحِمَهُ اللهُ وَلَا رَضِىَ عَنْهُ ﴿تاريخ الإسلام تدمرى: ٥/ ١٣﴾**

او د ټولو نه لویه د تسلئ خبره هغه ده کومه چې البدایه و النهایه نقل کړی ده چې یزید د خپل مرګ په وخت کښې کړی ده: **آخِرُ مَا تكلّم بِهِ يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ: اللّٰهُمَّ لَا تُؤَاخِذْنِى بِمَا لَمْ أُحِبَّهُ ، وَلَمْ أُرِدْهُ ، وَاحْكُمْ بَيْنِى وَبَيْنَ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ زِيَادٍ. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ٢٥٨﴾** دا ځکه قابل توجه خبره ده چې د مرګ په وخت کښې خلق دروغ نه وائی ، او هغه خبره کوی چې کومه ئی د زړه خبره وی ، او بیا چې د الله تعالی سره خپله مکالمه شریکه کوی ؛ نو ډیر احتیاط کوی ، او بیا چې الله تعالی خپل حکم او فیصله کونکے مقرر کوی ؛ نو نور هم محتاطه خبره کوی. او دا رائی د دیوبند د علمآء ده د دی کتاب مشهور شارح مولانا نجیب الله ګوندوی صاحب استاذ دار العلوم دیوبند په خپل کتاب «بیان الفوائد» کښې لیکی «اولا یه ثابت نهیں ہے کہ یزید نے ابن زیاد کو قتل حسین کا حکم دیا تھا» ﴿بیان الفوائد: ۲۳۹﴾

د هغې رد عمل په سخت الفاظ سره اوکړو چې «**ما وَلَدَتْ أم محقر شَرٌّ وَ أَلْأَمُ**» او کله ئې چې اهل بيت په بد هيئت وليدل ؛ نو په ژړا شو او خيرې ئې اوکړے ابن زياد وی ويل: **قبح الله ابن مرجانة ! لو كَانَتْ بينه وبينكم رحم أو قرابة مَا فعل هٰذَا بكم ، وَلا بعث بكم هكذا.** ﴿تاريخ الطبرى: ٥/ ٤٦١﴾ او بيا ئې اهل بيت مدينے منورے ته په اعزاز اکرام سره د حکومتی لوی جماعت سره رخصت کړه. دا دليل د دی خبرې دے چې يزيد کله هم اهانت د اهل بيت ندے کړے ، بلکه دا ټول د سبائی فرقې غليظ پروګرام وو چې هغوی پکښې يوځل بيا کامياب شول. د دی مسئلے بهترين وضاحت المحدث الکبير المدقق الجليل ، محقق العصر ، علامه حبيب الرحمن الاعظمی رحمه الله (١) په محققانه مدققانه انداز سره په خپله مشهوره رساله «تبصره بر شهيد کربلا و يزيد» (٢) کښې کړے دے چې قابلِ مطالعه رساله ده.

---

(١)... د ابو المآثر ، محدث کبير حضرت مولانا حبيب الرحمن الاعظمی رحمه الله شميره په هغه محدثين او علمآء کښې ده کومو چې علم حديث خپل خادر او کمبل ګرځولے وو ، د علامه اعظمی رحمه الله د دين الهی دباره د خدماتُ دائره ډيره وسيع ده ، دے يو مُسلّم محدّث او فقيد المثال فقيه بلکه د علمآء هند او د شلمے صدئ د لويو محدثينُ او ناقدينُ نه وو ، د علم دا روښانه ستورے د حضرت مولانا شاه انور شاه کشميری رحمه الله او د علامه شبير احمد عثمانی رحمه الله او د مفتی اعظم حضرت مولانا عزيز الرحمن رحمه الله شاګرد خاص او په مشهوره درسګاه د علم دارالعلوم ديوبند کښې د دی حضراتُ نه د علم تنده ماتوّنکے وو ، دوه ځله صدر المدرسين حضرت مدنی رحمه الله او مهتمم قاری طيب صاحب رحمه الله د دارالعلوم ديوبند د ده کور ته تلی دی او ده ته ئې د دارالعلوم ديوبند د محدث او د صدر مفتی منصب پيشکش کړے دے خو ده د آب هوا د ناموافق کيدلو په وجه معذرت اوکړو ، اعظمی صاحب نه صرف د علوم دينيه «**تفسير ، حديث ، فقه عقائد ، تصوف**» بحرذخار وو بلکه د علوم آليه «**نحو ، صرف ، ادب ، بلاغت ، سير و تاريخ ، منطق و فلسفه ، علم الاسرار**» هم امام وو ، په زهد ، تقوی ، صبر ، استقامت ، قناعت ، استغناء کښې د سلف صالحين نمونه وه ، فطری ذهانت فطانت ، طبعی اخذ ، سرعت فهم ، نکته رسی ، قوة حافظه ده لره د علم مجسمه او د ده ذهن لره کتب خانه د علم جوړه کړی وه ، پدی ټولو علومو کښې خو د ده مهارت تامه وو خو د ده خپله محبت او شغف د علم حديث سره وو او هم پدی وجه علمآء د ده مکمل توثيق کړے دے ، د جامعه ازهر مشهور عالم ډاکټر عبد الحليم محمود رحمه الله د ده په باره کښې فرمائی: په ټوره دنيا کښې د «**محدث أعظم**» لقب مستحق صرف اعظمی صاحب دے ، د مصر يو بل مشهور عالم شيخ محمود محمد شاکر رحمه الله فرمائی: «**هو من أعظم علمآء العصر**» بلکه د ده شهرت او علميت د اهل مسلک واله نه علاوه په نورو مسلکونو کښې هم مسلم دے ، شيخ اعظمی صاحب تقريبا ديرش خلويښت کاله د درس و تدريس خدمت کړے دے چې ډير قابل او قابل فخر شاګردانو ترينه استفاده کړی ده مثلا: مولانا منظور نعمانی رحمه الله ، مولانا محمد محسن بهاری رحمه الله استاذ دار العلوم ديوبند ، مولانا عبد الستار معروفی رحمه الله شيخ الحديث دار العلوم ندوة العلمآء وغيره ، دغه شان مشهور شامی عالم شيخ عبد الفتاح ابوغده رحمه الله هم د ده شاګرد وو او په ګرانو مسائلو کښې به ئې ده ته رجوع کوله ، علامه خير الدين الزرکلی ، شيخ محمد عوامه ، شيخ حسن مشاط ، دکتور بشار عواد وغيره د ده عربی شاګردان دی.

ولادت: په کال ١٩٠١ کښې د هندوستان د صوبه اترپرديش د مشهور ښهر اعظم ګړه په مئوناته بهنجن کلی کښې پيدا شو ، بعض وائی چې دے د خپل نوم سره «**أعظمی**» تخلص هم پدی وجه ليکی چې دے د اعظم ګړه اوسيدونکے وو ، اګر چې بعض نور وائی چې دا تخلص د امام اعظم ابوحنيفه رحمه الله د نسبت په وجه دے ليکی ، د ده د والد محترم نامه ده «**مولانا محمد صابر رحمه الله**» چې دے هم نهايت عابد زاهد متقی انسان او د حکيم الامت حضرت تهانوی رحمه الله سره بيعت وو ، د ٣٦ کالو پورې ئې د کلی ماشومانو ته د محلے په جمات کښې **لِوَجْهِ الله** قرآن کريم او دينی تعليمات ورکړی دی ، د شيخ الحديث اعظمی رحمه الله نشو و نما هم په دغه سعادت خيز ماحول کښې وشوه چې د هغې اثر د ده په ټوله زندګئ باندی سرګند وو ، په کلی کښې د ابتدائی درجاتُ د تکميل نه پس په کال ١٩١٧ کښې ده په دارالعلوم ديوبند کښې داخله واغسته ، خو د کال په مينځ کښې د آب هوا د نا موافق کيدلو په وجه سره شديد بيمار شو او دغه کال ئې ضائع شو ، او په دويم کال ئې بيا داخله واغسته او د صحاح سته اکثره حصه ئې په دارالعلوم ديوبند کښې او ويله خو د قدرت شان ته ګوره چې د کال په آخره کښې د ربيع الاول په مياشت کښې بيا بيمار شو او خپل کلی اعظم ګړه ته لاړو او باقی حصه د صحاح سته ئې د شيخ الهند رحمه الله د شاګرد خاص مولانا کريم بخش سنبهلی رحمه الله نه پوره کړه او سند ئې ترينه حاصل کړو. د شيخ اعظمی وفات په ١٧ مارچ ١٩٩٢ کښې په خپل وطن کښې شوے دے.

(٢) رساله «تبصره بر شهيد کربلا و يزيد» په حقيقت کښې د حضرت مولانا قاری محمد طيب رحمه الله مهتمم دار العلوم ديوبند د يوی رسالے رد دے چې د هغې رسالے نامه ده «شهيد کربلا اور يزيد» چې مهتمم صاحب رحمه الله پدی رسالے سره رد د يوے بلے رسالے کړے وو چې هغه رساله مسمی ده په «خلافت معاويه اور يزيد» سره چې تصنيف د علامه محمود أحمد عباسی صاحب دے. تفصيل المقام دا دے چې علامه محمود أحمد صاحب رساله «خلافت معاويه اور يزيد» وليکله او شائع شوه ؛ نو د اهل علم طبقے په مينځ کښې د دی رسالے د شائع کيدو سره

علاوه لا دا وایو چې د لعن طعن دپاره په شریعت کښې څه اصول دی چې د هغې نه علاوه چاته لعن کول جائز ندی. او هغه اصول زمونږه په کتاب «**بدر الظلام علی مسند الامام**» کښې تفصیلا بیان شوی دی چې لنډیز ئې دا دے. ۱۔ لعن کول داسې کس ته چې د هغه موت یقیناً بالکفر شوے وی جائز دے لکه: «**ابوجهل علیه اللعنة ، ابو لهب علیه اللعنة**» ۲۔ په ډله باندې لعنت ویل چې د هغوی بد صفت بیان کړے شی هم جائز دے لکه: «**لعنة الله علی الکافرین ، علی**

یو بے چینه صورتِ حال جوړ شو ، بعض علمآء د دې کتاب تائید تحسین اوکړو او بعض نورو د ده د موقف سره اختلاف اوکړو ، د دیوبند مکتب فکر سره تعلق لرونکی هم دوه ډلے شو ، چا ئې موافقت او چا ئې مخالفت اوکړو ، په مخالفت کونکو کښې عمده اشخاص «علامه عبد الرشید نعمانی صاحب ، قاری محمد طیب صاحب مهتمم دار العلوم دیوبند او قاضی اطهر مبارکپوری صاحب مخکښې مخکښې وو ، کله چې د عباسی صاحب رساله شائع شوه ؛ نو سمدس په هغې پسے په کال ۱۹۶۰ کښې د قاری محمد طیب صاحب رساله «**شهید کربلا اور یزید**» مظر عام ته راغله چونکه دا رساله د عباسی صاحب د رسالے «**خلافت معاویه اور یزید**» په رد کښې لیکلے شوی وه چې عباسی صاحب په دغه رساله کښې یزید لره «**أمیر المؤمنین**» جوړ کړے پیش کړے وو ، په دغه بنیاد باندې قاری طیب صاحب یزید لره د «**مذل المؤمنین**» ثابتولو زور لګولے دے او خپل تحقیق ئې د دیوبند مکتب فکر نمائنده تحقیق او نظریه ګرځولې ده بلکه کوشش ئې دا کړے دے چې څوک هم د دې نظریه خلاف وی هغه د اهل السنة والجماعة نه خارج دے یعنې خپل تحقیق لره ئې د عقیدے حیثیت ورکړے دے ، پدې وجه د دې کتاب سره د دیوبند مکتب فکر سره تعلق لرونکی بعض محققین اختلاف اوکړو او د دې تحقیق تردید ئې اوکړو ، چې یو په هغوی کښې مشهور محقق ، محدث ، ناقد علامه حبیب الرحمن الاعظمی رحمة الله علیه دے ، علامه صاحب خپل قلم د قاری طیب صاحب د تحقیق په خلاف پدې خبره راتاؤ کړے دے چې قاری طیب صاحب په خپل کتاب کښې دا کوشش کړے دے چې واقعه د کربلا او فسق یزید واله نظریه ئې د عقیدے په درجه کښې ګرځولې ده او دا یقین ئې ورکړے دے چې د دې رسالے د تحقیق په خلاف که د چا نظریه او عقیده وی ؛ نو دا د اهل السنة والجماعة د عقیدے نه خلاف دے ، چې حاصل ئې دا دے چې څوک هم واقعه د کربلا لره حادثه فاجعه ګڼړی او د حق او باطل جنګ ئې نه متصور کوی ، یا یزید لره فاسق فاجر نه ګڼړی ، یا د حسین رضی الله عنه راپاسیدلو ته په خلاف د یزید باندې خروج عن الامام وائی دا د اهل السنة والجماعة نه خارج دے. علامه اعظمی صاحب په خپله رساله کښې د قاری طیب صاحب د دې رائې تردید په محققانه او اصولی طریقے سره کړے دے او مختلف مباحث او عنوانات ئې قائم کړی دی چې خلاصه ئې پنځه خبری دی: ۱۔ حضرت حسین رضی الله عنه قطعًا باغی نه وو. ۲۔ د دې خبرې هیڅ قسم ثبوت نشته چې یزید د حضرت حسین رضی الله عنه د قتل حکم کړے دے یا پرې راضی شوے دے. ۳۔ یزید نه مرتد کافر دے او نه فاسق فاجر شرابی دے. ۴۔ یزید نه من أئمة العلم دے او نه من أئمة التقوی دے بلکه مسلمان او یو عام خلیفه وو. ۵۔ د فسق یزید د عقیدے د سنیت سره هیڅ قسم تعلق نشته نه نفیًا او نه اثباتًا. دا پنځه نکات د رسالے اصل مباحث دی چې په مدلل طریقے سره اعظمی صاحب د قاری طیب صاحب د وقار او عزت او د ده د علم د تقدس خیال ساتلو سره په بهترین تنقیدی اسلوب سره یو خطلے تحریر کړے دے. چونکه قاری محمد طیب صاحب د دغه وخت د لوړے پائې عالم او په دیوبند مکتب فکر کښې یو ځانګړے مقام لرونکے او د دارالعلوم دیوبند بهترین مهتمم ملقب په حکیم الاسلام سره شخصیت وو ، پس مناسب وه چې د ده د رسالے د تسامحاتُ جواب هم داسې شخصیت اوکړی چې هم د دغه درجے او حیثیت واله وی ، هم دغه وجه ده چې د علامه اعظمی صاحب رسالے پوره دغه حق ادا کړے دے.

بنده ناچیز (راقم الحروف) پدې مسئله کښې پخپله د تذبذب شکار وو ؛ ځکه چې د یزید په باره کښې ما په رسائلُ کښې او سوشل میډیا باندې دوه قسمه خبری لیدلی اوریدلے وی چې ځما په خیال باندې طرفین د افراط او تفریط شکار وو ، ځما دا ارزو وه چې د دې مسئلے په تفصیل باندې په معتدل انداز کښې څه پوهه شم ، الله جل شانه دی د محترم مفتی شریف حسین صاحب حفظه الله په علم او عمر کښې برکت واچوی چې په یو مجلس کښې د دې مسئلے متعلق ځما او د هغه مکالمه وشوه او هغه راله د اعظمی صاحب د رسالے د مطالعے مشوره راکړه او بیا ئې دا ذمداری واغسته چې مذکوره رساله به درته څه راولیږم او هم هغه شان ئې اوکړه د رسالے د مطالعے نه پس د زړه نه مفتی صاحب ته دعاګو یم «**فجزاه الله تعالی الاجر الجزیل**»

د اعظمی صاحب په رساله باندې تر ډیرے زمانے پورے د چا هم څه تنقید مخې ته رانغلو حلانکه د ده په زمانه کښې او د هغې نه روسته نابغه علمآء موجود وو دا دلیل د دې خبری دے چې دا موقف د اهل دیوبند واله خوښ وو ، البته په ۲۰۱۸ کښې یوه رساله شائع شوه چې په نوم د «**شهید کربلا اور کردار یزید**» باندې د مولانا سید طاهر حسین ګیاوی صاحب ، چې ده د اعظمی صاحب د رسالے محاسبه کړی ده ، خو چې دغه رساله مطالعه کړے شی ؛ نو معلومه به شی چې ګیاوی صاحب د جواب خو هډو څه وزن نشته ، خو ورسره دا به هم معلومه شی چې د ګیاوی صاحب سره هغه احترام واله الفاظ هم نشته کوم چې د داسې علمآء دپاره استعمالول پکار وی بهر حال څوک چې هم دغه دواړه رسالے مطالعه کړی ؛ نو د دواړو په مینځ کښې بعد المشرقین به نظر راشی ، د علامه اعظمی صاحب رساله د علمیت او سنجیدګۍ نه ډکه رساله ده د اول نه تر آخره به چرته په یوه کرخه کښې هم تا ته یو داسې ټکے په نظر را نه شی چې د قاری طیب صاحب ذاتی تنقیص وی پکښې یا د هغه د مقام او مرتبے او افکارُ خلاف ئې قلم چلولے وی. په خلاف د ګیاوی صاحب د رسالے.

الكذبين ، على الظالمين وغيره» ۳۔ يو داسې کس چې ژوندے وي خو په قطعي طريقے سره معلومه وي چې د ده خاتمه به بالکفر وي لعن کول ده ته هم جائز دي لکه: **«ابليس عليه اللعنة ، دجال عليه اللعنة»** د دينه علاوه انفرادًا په يو کس لعن کول جائز ندي که مسلمان وي او که کافر وي دا د شريعت اصول دي ، اوس بنا پدې اصولُ باندې يزيد مستحق د لعن گرځول نه صحيح کيږي ، او که څوک وائي چې **«انه کفر حين امر بقتل الحسين»** نو اول خو دا خبره ثابته نده چې يزيد امر د قتل کړے دے ، دويم که ثابته هم شي چې يزيد د قتل حکم کړے دے ؛ نو بيا هم يزيد ته د کفر نسبت نه شي کيدے ؛ ځکه يزيد دغه حکم پدې وجه ندے کړے چې گنې حسين رضي الله عنه مسلمان دے يا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ رشته دار دے پدې وجه ئې قتل کول پکار دي ، بلکه د د نيوي عداوت په وجه وو چې د هغې د وجه نه يزيد مرتکب د کبيره گرځي نه چې کافر.

اَلْعَشَرَةُ الْمُبَشَّرَةُ

﴿وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرِ الَّذِيْنَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ﴾ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَبُوْبَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَ زُبَيْرُ فِي الْجَنَّةِ وَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَ سَعْدُ بْنُ اَبِيْ وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَ سَعِيْدُ بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ وَ اَبُوْ عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ ، وَكَذَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ اَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةُ نِسَاءِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَ اَنَّ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَسَائِرُ الصَّحَابَةِ لَا يُذْكَرُوْنَ اِلَّا بِخَيْرٍ وَيُرْجٰى لَهُمْ اَكْثَرَ مِمَّا يُرْجٰى لِغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَ النَّارِ لِاَحَدٍ بِعَيْنِهٖ بَلْ نَشْهَدُ بِاَنَّ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَ الْكَافِرِيْنَ مِنْ اَهْلِ النَّارِ. ترجمه: او گواهي کوو مونږه د جنتي کيدلو د هغه لس کسانو چې زيرے ورکړے وو هغوی ته نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د جنت ، ځنکه چې او ويل ده : ابوبکر به په جنت کښې وی ، او عمر به په جنت کښې وی ، او عثمان به په جنت کښې وی ، او علی به په جنت کښې وی ، او طلحه به په جنت کښې وی ، او زبير به په جنت کښې وی ، او عبد الرحمن بن عوف به په جنت کښې وی ، او سعد بن ابی وقاص به په جنت کښې وی ، او سعيد بن زيد به په جنت کښې وی ، او ابو عبيدة بن الجراح به په جنت کښې وی ، او دغه شان مونږه گواهي کوو د جنتي کيدلو د فاطمه او د حسن او حسين دپاره ؛ ځکه چې په صحيح حديث کښې وارد شوی دی: چې بيشکه فاطمه سرداره د خزو د جنت ده ، او حسن حسين دواړه سرداران د ځوانانو د جنت دی ، او عام صحابه کرام به نه شي ذکر کولے مگر په خير سره ، او اميد به ساتلے شي د دوی دپاره ډير هغه چې اميد ساتلے شي د نورو مؤمنانو دپاره ، او گواهي نه شو ورکولے مونږه د جنت يا د وُور د يو کس دپاره په معين طريقے سره ، بلکه گواهي کوو مونږه پدې چې مؤمنان اهلُ الجنة دی او کفّار اهل د جهنم دی.

تشريح: ماتن رحمه الله عليه د بعض صحابه کرامُ متعلق دا عقيده ذکر کوی چې د کومو کسانو دپاره رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د جنت پيشن گوئي کړی ده هغه حقه ده او زمونږه پری ايمان دے ، بيا دغه صحابه کرام ډير دی خو لس کسان هغه دی چې په يو ځل هغوی ته د جنتي کيدلو زيرے ورکړے شوے وو چې هغوی ته «عشره مبشره» وائي ، د دينه علاوه نور هم په کثرت تعداد کښې صحابه شته چې په جزوی طريقے سره هغوی ته د جنت زيرے ميلاؤ شوے دے لکه: خديجة

الکبری ، فاطمة الظهری ، حسن ، حسین ، بلال ، سلمان فارسی ، سعد بن معاذ رضی الله عنهم وغیرهم ، چې په احادیث صحیحه کښې د دوی تذکره موجود ده ، بیا شارح رحمة الله علیه فرمائی: چې د عامو صحابه کرامُ دپاره به د ثواب او اجر ډیر امید لرلے شي په نسبت د عامو مؤمنانُ باندی ، البته د عامو انسانو دپاره مونږه د خپل ځانه د جنتي کیدلو یا د جهنمي کیدلو شهادت نه شو ورکولے بلکه داسې به وایو چې مؤمنان جنتیان او کافر جهنمیان دی یعنی په وصف ئې حکم لګولے شو خو په اشخاصُ باندی نه شو ؛ ځکه چې جنتي کیدل او جهنمي کیدل د بندیانو د الله تعالی په علم کښې دی.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

﴿وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ﴾ لِاَنَّهٗ وَ اِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لٰكِنَّهٗ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ ، وَسُئِلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلٰثَةُ اَيَّامٍ وَّ لَيَالِيْهَا لِلْمُسَافِرِ وَ يَوْمًا وَّ لَيْلَةً لِلْمُقِيْمِ ، وَرَوٰى اَبُوْبَكْرٍ رضی الله عنه عَنْ رَسُوْلِ اللهِ اَنَّهٗ قَالَ: رُخِّصَ لِلْمُسَافِرِ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَّلَيَالِيْهِنَّ وَ لِلْمُقِيْمِ يَوْمًا وَّ لَيْلَةً اِذَا تَطَهَّرَ فَلَبِسَ خُفَّيْهِ اَنْ يَّمْسَحَ عَلَيْهِمَا ، وَ قَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ اَدْرَكْتُ سَبْعِيْنَ نَفَرًا مِّنَ الصَّحَابَةِ يَرَوْنَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ: مَا قُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ حَتّٰى جَاءَنِيْ فِيْهِ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ ، وَ قَالَ الْكَرْخِيُّ: اَخَافُ الْكُفْرَ عَلٰى مَنْ لَّا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِاَنَّ الْاٰثَارَ الَّتِيْ جَاءَتْ فِيْهِ فِيْ حَيِّزِ التَّوَاتُرِ ، وَ بِالْجُمْلَةِ مَنْ لَا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَهُوَ مِنْ اَهْلِ الْبِدْعَةِ حَتّٰى سُئِلَ اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ فَقَالَ اَنْ تُحِبَّ الشَّيْخَيْنِ وَلَا تَطْعَنَ فِي الْخَتَنَيْنِ وَتَمْسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ. ترجمه: او عقیده لرو مونږه د مسح په موزو باندی په سفر او حضر کښې ؛ ځکه چې دا اګر چې زیادت دے په کتاب الله باندی لیکن دا زیادت په خبر مشهور سره دے ، او تپوس اوکړے شو د علی رضی الله عنه نه په باره د مسح د موزو کښې پس او ویل ده: کړخولې ده رسول علیه السلام موده د مسح د مسافر دپاره درې ورځې او درې شپې او د مقیم دپاره یوه روځ او یوه شپه ، او روایت کړے دے ابوبکر رضی الله عنه د نبی علیه السلام نه چې بیشکه ده ویلي دی: رخصت ورکړے شوے دے د مسافر دپاره درې ورځې او درې شپې او د مقیم دپاره یوه ورځ او شپه کله چې دے پاکي حاصله کړی پس موزې واغوندی دا چې به مسح به کوی پدی باندی ، او ویلي حسن بصری رحمة الله علیه: موندلي دی ما اویا کسه صحابه کرام چې عقیده د مسح علی الخفین ئې لرله ، او هم پدی وجه ویلي دی امام ابوحنیفة رحمة الله علیه: ما وینا د مسح علی الخفین نه کوله تر دی چې راغله ماته د دی په باره کښې "دلائل" په شان د رڼرا د ورځې ، او ویلي دی امام کرخي رحمة الله علیه: څه یره کوم د کفر په هغه چا چې عقیده د مسح په موزو نه لری ؛ ځکه چې هغه احادیث چې د دی په باره کښې راغلي دی په درجه د تواتر کښې دی ، او حاصل دا شو چې څوک هم عقیده د جواز د مسح په موزو نه لری ؛ نو دا د بدعتیانو نه دے ، ترددی چې تپوس اوشو د انس المالک نه د اهل السنة والجماعة په باره کښې پس او ویل هغه: چې دا چې ته محبت لری د شیخینُ سره ، او طعن نه کوی په دوه زومانو د رسول علیه السلام کښې ، او دا چې مسح کوی په موزو باندی.

تَشْرِیْح: ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې **«مسئلة المسح علی الخفین»** ده ، په مسح علی الخفین کښې په دوه ځایه کښې اختلاف دے ماتن رحمة الله علیه هغی دواړو ته

اشاره کړی ده ، اول اختلاف د اهل السنة والجماعة او روافضُ دے چې اهل السنة والجماعة د مسح علی الخفين قائل دی او روافض دا ناجائز گڼړی بلکه د دوی په نيز باندی مسح علی الرجلين ده ، د ماتن رحمة الله عليه اصل مقصود په ذکر د دی مسئلے سره رد دے په روافضُ باندی. دويم اختلاف د اهل السنة والجماعة په خپل مينځ کښې دے هغه دا چې بعض مواليک د مسح علی الخفين په حضر کښې ندی قائل بلکه مسح علی الخفين صرف په سفر کښې جائز ده او د هغی دپاره څه خاص موده نشته ، او د نورو ائمؤ په نيز باندی په حضر سفر دواړو کښې مسح علی الخفين تر خاص مودے پوری جائز ده. ماتن رحمة الله عليه چې او ويل «**فی السفر والحضر**» پدی عبارت سره ئی په مواليک هم رد اوکړو ، د دی دواړو مسئلو پوره تفصيل په کتب د فقه کښې تفصيلا بيان شوے دے ، او زمونږه کتاب «**بدر الظلام علی مسند الامام**» کښې پوره وضاحت د دے موجود دے.

قوله: لانه و ان كان: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده ، چې په کتاب الله کښې خو د غسل الرجلين حکم دے الله تعالی په آية الوضوء کښې فرمائي: ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾ ﴿المائدة:٦﴾ او تاسو قول د مسح علی الخفين کوئ دا خو زيادت په کتاب الله باندی راغے په خبر سره او دا ناجائز ده. **جواب:** زيادت په کتاب الله باندی يقينا چې راغلے دے خو دا په خبر واحد سره نه بلکه په خبر مشهور سره دے «بلکه بعض خلقو د تواتر دعوی کړی ده اگر چې عين متواتر ويل ورته صحيح نه دی بلکه قريب الی المتواتر دی» او دا قسم زيادت په کتاب الله باندی بالاتفاق جائز دے. بيا شارح رحمة الله عليه اولًا د دغه اخبار مشهوره نه بطور نمونه دوه ذکر کوی چې اول روايت د علی رضي الله عنه دے او دا ئی په اول سر کښې ذکر کړو ردًا علی الروافض چې تاسو د علی رضي الله عنه د تقدس او امامت قائل خلق ئی او د هغه خبره هم پدی باره کښې نه منئ ، او ثانيًا د شهرت د دے اخبارُ دپاره قرائن ذکر کوی چې اقوال د ائمه کرامُ دی.

بَيَانُ حُكْمِ نَبِيْذِ التَّمْرِ

﴿**وَلَا نُحَرِّمُ نَبِيْذَ التَّمْرِ**﴾ **وَ هُوَ اَنْ يُّنْبَذَ تَمْرٌ اَوْ ذَبِيْبٌ فِی الْمَاءِ فَيُجْعَلَ فِیْ اِنَاءٍ مِنَ الْخَزَفِ فَيَحْدُثُ فِيْهِ لَذْعٌ كَمَا فِی الْفُقَّاعِ كَاَنَّهٗ نُهِیَ عَنْ ذٰلِكَ فِیْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ لَمَّا كَانَ الْجِرَارُ اَوَانِی الْخُمُوْرِ ثُمَّ نُسِخَ فَعَدَمُ تَحْرِيْمِهٖ مِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ خِلَافًا لِّلرَّوَافِضِ وَ هٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا اشْتَدَّ فَصَارَ مُسْكِرًا فَاِنَّ الْقَوْلَ بِحُرْمَةِ قَلِيْلِهٖ وَ كَثِيْرِهٖ مِمَّا ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ.** **ترجمه:** او حرام نه کنړو مونږه نبيذ التمر ، او دا ديته وائی چې اوغورزولے شی کجوری يا وسکی په اوبو کښې پس وګرځولے شی دا په يو لوښی د خاوری «کودنړی» کښې پس پيدا شی پديکښې تيزی لکه د وربشو په شرابُ کښې ، ګويه کښې په ابتدا د اسلام کښې د دينه منع راغلی وه کله چې وو منګوټی لوښی د شراب بيا نسخ راغله د دينه ، پس عدم حرمت د دی د قواعدُ د اهل السنة نه دے خلاف ثابت دے شيعه ګانو لره ، او دا په خلاف د هغه صورت چې کله نبيذ سخت «تينګ» شی او وګرځی نشه وړکونکی ؛ ځکه چې وينا د حرمت د لګ او ډير د دی قسم نبيذُ هغه دے چې تګ کړے دے ديته ډيرو د اهل السنة نه.

تَشْرِيْح: ماتن رحمۃ اللہ علیہ: بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دا مسئله هم په حقیقت کښې فقهي مسئله ده خو چونکه مخالفین پدی مسئله کښې هم فرقه بدعیه شیعه ګان دی پدی مناسبت سره مصنف رحمۃ اللہ علیہ د دی بیان په عقائدُ کښې کوی.

قوله: و هو ان ینبذ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د نبیذ تعریف کول دی چې نبیذ دیته وائی چې وچې کجوری یا وسکے «وچ انګور، کشمش» په اوبو کښې واچولے شی او بیا د خاوری په هغه لوخی کښې چې په وُور پوخ شوے وی واچولے شی څه لګه موده کیخودے شی او تیزی پکښې پیدا شی چې د استعمال سره په انسان کښې سرور چست چابکی او مستی غوندی پیدا کړی، د اهل السنة والجماعة په نیز باندی د دی استعمال په قصد د تقوّی باندی جائز دے نه په قصد د تَلَهّی او مستیٔ باندی. خلاف ثابت دے روافضُ لره. په ابتدا د اسلام کښې چې کله حرمت د شرابُ راغے نو د هغی سره د شرابُ د استعمال لوخی چې «**نقیر، دبآء، حنتم، مزفت**» وو د هغی د استعمال نه هم منع راغله، چونکه د شرابُ او نبیذ د استعمال لوخی یو قسم وو پدغه بنیاد پکښې نبیذ هم ممنوع شو، خو کله چې د دغه لوخو د استعمال اجازت میلاؤ شو؛ نو د نبیذُ اجازت هم میلاؤ شو. تفصیل د دی مسئلے سره د بیان الاختلاف او سره د اقسامُ د شراب نه زمونږه په کتاب «**بدر الظلام علی مسند الامام**» کښې ملاحظه کړئ.

قوله: و هذا بخلاف ما: چونکه نبیذ دوه قسمه دی، یو قسم هغه نبیذ دی چې بره د هغی بیان وشو، دویم قسم هغه دی چې لګ ډیر تیم پری وارولے شی او دغه نبیذ سخت او ټینګ شی او پوره نشه آور شی، دغه قسم نبیذ د اهل السنة والجماعة په نیز باندی هم حرام دی؛ ځکه د دی مثال د هغه شرابُ شی کوم چې د وردشو وغیره نه جوړ شی.

بَيَانُ اَنَّ الْوَلِيَّ لَا يَبْلُغُ دَرَجَةَ الْاَنْبِيَاءِ

﴿وَلَا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ الْاَنْبِيَاءِ﴾ لِاَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ مَاْمُوْنُوْنَ عَنْ خَوْفِ الْخَاتِمَةِ مُكَرَّمُوْنَ بِالْوَحْيِ وَ مُشَاهَدَةِ الْمَلَكِ مَاْمُوْرُوْنَ بِتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَ اِرْشَادِ الْاَنَامِ بَعْدَ الْاِتِّصَافِ بِكَمَالَاتِ الْاَوْلِيَاءِ فَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْكِرَامِيَةِ مِنْ جَوَازِ كَوْنِ الْوَلِيِّ اَفْضَلُ مِنَ النَّبِيِّ كُفْرٌ وَ ضَلَالٌ، نَعَمْ قَدْ يَقَعُ تَرَدُّدٌ فِيْ اَنَّ مَرْتَبَةَ النُّبُوَّةِ اَفْضَلُ اَمْ مَرْتَبَةَ الْوِلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ بِاَنَّ النَّبِيَّ مُتَّصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَاَنَّهٗ اَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِيْ لَيْسَ بِنَبِيٍّ. **ترجمه:** او نه شی رسیدلے یو ولی درجے د انبیاء ته؛ ځکه چې انبیاء کرام معصوم او مأمون دی د یری د خاتمی نه عزت ورکړے شوے دے په وحی او په لیدلو د فرشتے سره، مامور دی په تبلیغ د احکامُ او خودنه کولو باندی مخلوقاتُ ته پس د متصف کیدلو د دوینه په کمالات د اولیاء باندی، پس هغه چې نقل شوی دی د بعض کرامیه نه د جواز د کیدلو د ولی افضل د نبی نه کفر او ضلالت دے، آو: کله واقع کیږی تردد په دی خبره کښې چې «په نبی کښې» مرتبه د نبوت افضله ده که د ولایت؟ پس د یقین نه پدی خبره باندی چې نبی متصف په دواړو مرتبو دے او دا چې نبی افضل دے د هغه ولی نه چې نبی نه وی.

تشریح: ماتن رحمه الله علیه پدې عبارت سره یوه بله عقیده حقه ذکر کوې چې مقصود پدې سره رد کول دي په کرامیه او بعض صوفیه باندې، هغه دا چې هیڅ یو ولي څومره چې هم په ولایت او ریاضت کرامت عبادت کښې دے کمال ته ورسیږي خو درجې د انبیاء ته نه شي رسیدلے، بلکه په طریقے د ترقۍ سره داسې وایو چې د انبیاء نه علاوه که د ټولے دنیا د اولیاء، صوفیاء، ابدال، شیوخ، علماء، فضلاء عبادات، ریاضات، کمالات راجمع کړے شي؛ نو د یو پیغمبر مرتبے ته نه شي رسیدلے پاتې لا ډیر انبیاء.

قوله: لان الانبیاء: غرض د شارح رحمه الله علیه دلیل ذکر کول دي د مدعی مذکوره دپاره. تقریبا پنځه قرائن او دلائل ذکر کوې د دې دعوې دپاره هغه دا دي: ۱۔ انبیاء معصوم دي او اولیاء داسې ندي. ۲۔ انبیاء د سوء خاتمه نه محفوظ دي په خلاف د ولي؛ ځکه کیدے شي چې د ده خاتمه خرابه شي لکه د برصیصا عابد واقعه د دې شاهد ده (۱). ۳۔ د انبیاء کرامُ اعزاز دا دے چې دوبته وحی شوې

---

(۱)... واقعه د برصیصا عابد د واقعاتُ د بنی اسرائیل هغو نه ده چې علماء وائي چې دا د قبیلے د «لا تصدق و لا تکذب» نه ده، البته علماء د تفسیر نقل کړې ده لکه علامه قرطبي رحمه الله علیه په روایت د ابن عباس رضي الله عنه نقل کوي: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ: كَانَ رَاهِبٌ فِي الْفَتْرَةِ يُقَالُ لَهُ: بَرْصِيصَا، قَدْ تَعَبَّدَ فِي صَوْمَعَتِهِ سَبْعِينَ سَنَةً، لَمْ يَعْصِ اللهَ فِيهَا طَرْفَةَ عَيْنٍ، حَتَّى أَعْيَا إِبْلِيسَ، فَجَمَعَ إِبْلِيسُ مَرَدَةَ الشَّيَاطِينِ فَقَالَ: أَلَا أَحَدٌ مِنْكُمْ مَنْ يَكْفِينِي أَمْرَ بَرْصِيصَا؟ فَقَالَ الْأَبْيَضُ، وَهُوَ صَاحِبُ الْأَنْبِيَاءِ، وَهُوَ الَّذِي قَصَدَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صُورَةِ جِبْرِيلَ لِيُوَسْوِسَ إِلَيْهِ عَلَى وَجْهِ الْوَحْيِ فَجَاءَ جِبْرِيلُ فَدَخَلَ بَيْنَهُمَا، ثُمَّ دَفَعَهُ بِيَدِهِ حَتَّى وَقَعَ بِأَقْصَى الْهِنْدِ فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ. [التكوير: ۲۰] فَقَالَ: أَنَا أَكْفِيكَهُ، فَانْطَلَقَ فَتَزَيَّا بِزِيِّ الرُّهْبَانِ، وَحَلَقَ وَسَطَ رَأْسِهِ حَتَّى أَتَى صَوْمَعَةَ بَرْصِيصَا فَنَادَاهُ فَلَمْ يُجِبْهُ، وَكَانَ لَا يَنْفَتِلُ مِنْ صَلَاتِهِ إِلَّا فِي كُلِّ عَشَرَةِ أَيَّامٍ يَوْمًا، وَلَا يُفْطِرُ إِلَّا فِي كُلِّ عَشَرَةِ أَيَّامٍ، وكان يواصل العشرة الأيام وَالْعِشْرِينَ وَالْأَكْثَرَ، فَلَمَّا رَأَى الْأَبْيَضُ أَنَّهُ لَا يُجِيبُهُ أَقْبَلَ عَلَى الْعِبَادَةِ فِي أَصْلِ صَوْمَعَتِهِ، فَلَمَّا انْفَتَلَ بَرْصِيصَا مِنْ صَلَاتِهِ، رَأَى الْأَبْيَضَ قَائِمًا يُصَلِّي فِي هَيْئَةٍ حَسَنَةٍ مِنْ هَيْئَةِ الرُّهْبَانِ، فَنَدِمَ حِينَ لَمْ يُجِبْهُ، فَقَالَ: مَا حَاجَتُكَ؟ فَقَالَ: أَنْ أَكُونَ مَعَكَ فَأَتَأَدَّبَ بِأَدَبِكَ، وَأَقْتَبِسَ مِنْ عَمَلِكَ، وَنَجْتَمِعَ عَلَى الْعِبَادَةِ، فَقَالَ: إِنِّي فِي شُغْلٍ عَنْكَ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ، وَأَقْبَلَ الْأَبْيَضُ أَيْضًا عَلَى الصَّلَاةِ، فَلَمَّا رَأَى بَرْصِيصَا شِدَّةَ اجْتِهَادِهِ وَعِبَادَتِهِ قَالَ لَهُ: مَا حَاجَتُكَ؟ فَقَالَ: أَنْ تَأْذَنَ لِي فَأَرْتَفِعَ إِلَيْكَ. فَأَذِنَ لَهُ فَأَقَامَ الْأَبْيَضُ مَعَهُ حَوْلًا لَا يُفْطِرُ إِلَّا فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا يَوْمًا وَاحِدًا، وَلَا يَنْفَتِلُ مِنْ صَلَاتِهِ إِلَّا فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، وَرُبَّمَا مَدَّ إِلَى الثَّمَانِينَ، فَلَمَّا رَأَى بَرْصِيصَا اجْتِهَادَهُ تَقَاصَرَتْ إِلَيْهِ نَفْسُهُ. ثُمَّ قَالَ الْأَبْيَضُ: عِنْدِي دَعَوَاتٌ يَشْفِي اللهُ بِهَا السَّقِيمَ وَالْمُبْتَلَى وَالْمَجْنُونَ، فَعَلَّمَهُ إِيَّاهَا. ثُمَّ جَاءَ إِلَى إِبْلِيسَ فَقَالَ: قَدْ وَاللهِ أَهْلَكْتُ الرَّجُلَ. ثُمَّ تَعَرَّضَ لِرَجُلٍ فَخَنَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لِأَهْلِهِ - وَقَدْ تَصَوَّرَ فِي صُورَةِ الْآدَمِيِّينَ -: إِنَّ بِصَاحِبِكُمْ جُنُونًا أَفَأُطِبُّهُ؟ قَالُوا نَعَمْ. فَقَالَ: لَا أَقْوَى عَلَى جِنِّيَّتِهِ وَلَكِنِ اذْهَبُوا بِهِ إِلَى بَرْصِيصَا، فَإِنَّ عِنْدَهُ اسْمَ اللهِ الْأَعْظَمَ الَّذِي إِذَا سُئِلَ بِهِ أَعْطَى، وَإِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ، فَجَاءُوهُ فَدَعَا بِتِلْكَ الدَّعَوَاتِ، فَذَهَبَ عَنْهُ الشَّيْطَانُ. ثُمَّ جَعَلَ الْأَبْيَضُ يَفْعَلُ بِالنَّاسِ ذَلِكَ وَيُرْشِدُهُمْ إِلَى بَرْصِيصَا فَيُعَافَوْنَ. فَانْطَلَقَ إِلَى جَارِيَةٍ مِنْ بَنَاتِ الْمُلُوكِ بَيْنَ ثَلَاثَةِ إِخْوَةٍ، وَكَانَ أَبُوهُمْ مَلِكًا فَمَاتَ وَاسْتَخْلَفَ أَخَاهُ، وَكَانَ عَمُّهَا مَلِكًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَعَذَّبَهَا وَخَنَقَهَا. ثُمَّ جَاءَ إِلَيْهِمْ فِي صُورَةِ رَجُلٍ مُتَطَبِّبٍ لِيُعَالِجَهَا فَقَالَ: إِنَّ شَيْطَانَهَا مَارِدٌ لَا يُطَاقُ، وَلَكِنِ اذْهَبُوا بِهَا إِلَى بَرْصِيصَا فَدَعُوهَا عِنْدَهُ، فَإِذَا جَاءَ شَيْطَانُهَا دَعَا لَهَا فَبَرَأَتْ، فَقَالُوا: لَا يُجِيبُنَا إِلَى هَذَا، قَالَ: فَابْنُوا صَوْمَعَةً فِي جَانِبِ صَوْمَعَتِهِ ثُمَّ ضَعُوهَا فِيهَا، وَقُولُوا: هِيَ أَمَانَةٌ عِنْدَكَ فَاحْتَسِبْ فِيهَا. فَسَأَلُوهُ ذَلِكَ فَأَبَى، فَبَنَوْا صَوْمَعَةً وَوَضَعُوا فِيهَا الْجَارِيَةَ، فَلَمَّا انْفَتَلَ مِنْ صَلَاتِهِ عَايَنَ الْجَارِيَةَ وَمَا بِهَا مِنَ الْجَمَالِ فَأُسْقِطَ فِي يَدِهِ، فَجَاءَهَا الشَّيْطَانُ فَخَنَقَهَا فَانْفَتَلَ مِنْ صَلَاتِهِ وَدَعَا لَهَا فَذَهَبَ عَنْهَا الشَّيْطَانُ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ فَجَاءَهَا الشَّيْطَانُ فَخَنَقَهَا. وَكَانَ يَكْشِفُ عَنْهَا وَيَتَعَرَّضُ بِهَا لِبَرْصِيصَا، ثُمَّ جَاءَهُ الشَّيْطَانُ فَقَالَ: وَيْحَكَ! وَاقِعْهَا، فَمَا تَجِدُ مِثْلَهَا ثُمَّ تَتُوبُ بَعْدَ ذَلِكَ. فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى وَاقَعَهَا فَحَمَلَتْ وَظَهَرَ حَمْلُهَا. فَقَالَ لَهُ الشَّيْطَانُ: وَيْحَكَ! قَدِ افْتَضَحْتَ. فَهَلْ لَكَ أَنْ تَقْتُلَهَا ثُمَّ تَتُوبَ فَلَا تَفْتَضِحَ، فَإِنْ جَاءُوكَ وَسَأَلُوكَ فَقُلْ جَاءَهَا شَيْطَانُهَا فَذَهَبَ بِهَا. فَقَتَلَهَا بَرْصِيصَا وَدَفَنَهَا لَيْلًا، فَأَخَذَ الشَّيْطَانُ طَرَفَ ثَوْبِهَا حَتَّى بَقِيَ خَارِجًا مِنَ التُّرَابِ، وَرَجَعَ بَرْصِيصَا إِلَى صَلَاتِهِ. ثُمَّ جَاءَ الشَّيْطَانُ إِلَى إِخْوَتِهَا فِي الْمَنَامِ فَقَالَ: إِنَّ بَرْصِيصَا فَعَلَ بِأُخْتِكُمْ كَذَا وَكَذَا، وَقَتَلَهَا وَدَفَنَهَا فِي جَبَلِ كَذَا وَكَذَا، فَاسْتَعْظَمُوا ذَلِكَ وَقَالُوا لِبَرْصِيصَا: مَا فَعَلَتْ أُخْتُنَا؟ فَقَالَ: ذَهَبَ بِهَا شَيْطَانُهَا، فَصَدَّقُوهُ وَانْصَرَفُوا. ثُمَّ جَاءَهُمُ الشَّيْطَانُ فِي الْمَنَامِ وَقَالَ: إِنَّهَا مَدْفُونَةٌ فِي مَوْضِعِ كَذَا وَكَذَا، وَإِنَّ طَرَفَ رِدَائِهَا خَارِجٌ مِنَ التُّرَابِ، فَانْطَلَقُوا فَوَجَدُوهَا، فَهَدَمُوا صَوْمَعَتَهُ وَأَنْزَلُوهُ وَخَنَقُوهُ، وَحَمَلُوهُ إِلَى الْمَلِكِ فَأَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ فَأَمَرَ بِقَتْلِهِ. فَلَمَّا صُلِبَ قَالَ الشَّيْطَانُ: أَتَعْرِفُنِي؟ قَالَ لَا وَاللهِ قَالَ: أَنَا صَاحِبُكَ الَّذِي عَلَّمْتُكَ الدَّعَوَاتِ، أَمَا اتَّقَيْتَ اللهَ أَمَا اسْتَحْيَيْتَ وَأَنْتَ أَعْبَدُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ثُمَّ لَمْ يَكْفِكَ صَنِيعُكَ حَتَّى فَضَحْتَ نَفْسَكَ، وَأَقْرَرْتَ عَلَيْهَا وَفَضَحْتَ أَشْبَاهَكَ مِنَ النَّاسِ فَإِنْ مِتَّ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ لَمْ يُفْلِحْ أَحَدٌ مِنْ نُظَرَائِكَ بَعْدَكَ. فَقَالَ: كَيْفَ أَصْنَعُ؟ قَالَ: تُطِيعُنِي فِي خَصْلَةٍ وَاحِدَةٍ وَأُنْجِيكَ مِنْهُمْ وَآخُذُ بِأَعْيُنِهِمْ. قَالَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالَ تَسْجُدُ لِي سَجْدَةً وَاحِدَةً، فَقَالَ: أَنَا أَفْعَلُ، فَسَجَدَ لَهُ مِنْ دُونِ اللهِ فَقَالَ: يَا بَرْصِيصَا، هَذَا أَرَدْتُ مِنْكَ، كَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِكَ أَنْ كَفَرْتَ بربك، إني بريء مِنْكَ، إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. ﴿تفسير القرطبي: ۱۸/ ۳۷﴾

ده او د فرشتے لیدل ئی کړی دی، په خلاف د اولیآء هغوی ته دا اعزاز ندے حاصل. ٤۔ انبیآء کرام براه راست مامور بتبلیغ الاحکام او مخلوق خدا ته لاره خودونکی دی په خلاف د اولیآء؛ ځکه چې دوی براه راست مامور بتبلیغ الاحکام ندی. ۵۔ د اولیآء چې څومره خه اوصاف او کمالات دی په هغی باندی انبیآء کرام موصوف دی په خلاف د اولیآء؛ ځکه دوی په کمالات د انبیآء ندی موصوف.

قوله: فما نقل عن بعض الكرامية: شارح رحمه الله رد کول وی په مخالفین د دعوی مذکوره باندی چې کرامیه دی، د دوی عقیده دا ده چې ولی د نبی نه افضل کیدے شی او دلیل ور لره دا وائی: چې نبی علم او معرفت حاصلوی په واسطه د فرشتے سره په خلاف د ولی د ولی؛ ځکه ولی معرفت او علم حاصلوی مباشرةً د هغه ځائی نه چې فرشتے ئی ترینه حاصلوی، شارح رحمه الله فرمائی: چې د دوی دا وینا کفر او ضلالت دے؛ ځکه چې دا نصوص قرآنیه نه خلاف ده الله تعالی فرمائی: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ ﴿التوبة: ١٠٠﴾ او مخکښې کیدونکی اولنی خلق د مهاجرین او انصارُ نه. چې مراد د دینه صحابه کرام دی او په هغوی کښې لوی ولی ابوبکر رضي الله عنه او بیا عمر رضي الله عنه عثمان رضي الله عنه او علی رضي الله عنه دی بالترتیب، او یقینا چې رسول کریم ددوینه په زرګاؤ چنده بهتر دے لهذا دا عقیده سراسر کفر او ضلات دے. او پدی زُمره کښې بعض هغه صوفیه هم دی چې د هغوی دا عقیده ده چې بعض اولیآء او پیران، ملنګان د انبیآء نه افضل او غوره کیدے شی پدی شان چې الله تعالی د یو نبی دعاء او درخواست قبول نکړی او د پیر، ولی او ملنګ دعآء او درخواست قبول کړی لکه: بعض کتابونو د موسی علیه السلام او د یو ملنګ او بے اولاد خزی قصه نقل کړی ده چې بعض خطباء ئی په ممبر باندی هم بیانوی چې بالکل منکرت او بے سنده قصه ده (١).

---

(١)۔ نقل کفر کفر نباشد: هغه قصه دا ده چې موسی علیه السلام یوه ورځ کوه طور ته روان وو د الله تعالی راز له په لاره کښې ور سره یوه زنانه میلاو شوه چې مسلسل ئی ژړل، موسی علیه السلام ترینه د ژړا د سبب تپوس اوکړو چې ولی ژاړے؟ هغی ورته او ویل چې څه بے اولاده یم او خزی راته د شنډی پیغور راکوی ته د الله تعالی نه تپوس اوکړه چې څما به قسمت کښې اولاد شته کنه چې څه د هغی مطابق خپل نیت جوړ کړم، موسی علیه السلام لا رو د هم کلام کیدو نه پس ئی د الله تعالی د دغه خزی په باره کښې تپوس اوکړو، الله تعالی ورته جواب ورکړو چې دغے ته او وایه خان مه کړوه ستا په قسمت کښې هیڅ قسم اولاد نشته، کله چې موسی علیه السلام په واپسئ کښې خزی له دا جواب راوړو؛ نو هغه څه په ژړا شوه خو څه ئی کړی وے، بس خان له ئی تسلی ورکړه او د غم زندګی ئی تیروله، یوه ورځ داسی وشوه چې یو فقیر ملنګ سړے د خیر غوښتو دپاره د دی زنانه په دروازه کښې اواز اوکړو چې ماله خیر خیرات راکړئ څه وږے یم، خزی په جلتئ سره څه روټئ را واغستے او ملنګ له ئی ورکړی، هغه ورته دا دعاء اوکړه چې الله تعالی دی تاله اولاد درکړی، خزی ورته او ویل: چې اولاد څما په قسمت کښې نشته څه بله دعاء اوکړه، ملنګ ورته او ویل چې ما دعآء اوکړه او ته ئې ګوره. واقعی چې د خزی حمل جوړ شو او څه وخت پس ئی بچی پیدا شو، څه موده پس موسی علیه السلام بیا په دغه لاره تیردلو څه ګوری چې د هغی زنانه اولاد د هغی سره تاوبړی، موسی علیه السلام د الله تعالی نه د دی راز تپوس اوکړو چې یا الله تعالی تا خو ماته د دی زنانه په باره کښې داسی وینا کړی وه دا څه راز دے؟ الله تعالی موسی علیه السلام ته او ویل: چې ستا د سوال جواب به اوښی خو ته اول دا پلیټ او جوړ کړئ واخله او ماله دا د انسان د غوښی نه ډک راوړه، موسی علیه السلام پلیټ او چاړه واغستل او د یو کلی په طرف روان شو، د خلقو نه ئی مطالبه شروع کړه خو چا هم رسره د بدن د غوښے په ورکولو اتفاق ونکړو، موسی علیه السلام د خفګان په عالم کښې مخکښې روان دے چې یو ملنګ ورله مخی ته راغے او د موسی علیه السلام په مخ ئی د خفګان اثار ولیدل تپوس ترینه اوکړو چې ولی خفه ئی؟ موسی علیه السلام ورته او ویل: الله تعالی رانه د انسان د بدن غوښه غوښتلی ده او خوک هم ورکولو ته تیار ندے، ملنګ د موسی علیه السلام نه چاړه واغسته او د بدن د مختلفو حصو نه ئی غوښه پریکړه او پلیټ ئی موسی علیه السلام ته ډک کړو، موسی علیه السلام خوشحاله د الله تعالی دربار ته لاړو او د انسانی غوښے ډک پلیټ ئی ورته پیش کړو، الله تعالی سره علمه تپوس اوکړو چې دا چرته وه؟ موسی علیه السلام د ملنګ حواله ورکړه، الله تعالی موسی علیه السلام ته او فرمایل: چې اے موسی! ولی ته انسان نه وی چې د خپل بدن نه دی غوښه کټ کړی وے؟ تا لره کل ته د تلو څه ضرورت وو؟ او بیا په کل چا هم د تن نه غوښه نه جدا کوله علاوه د دغه ملنګ نه، دا هغه ملنګ دے کوم چې دغه خزی ته د اولاد دعاء کړی ده، چې کس ماله د خپل تن غوښې بغیر د تردد نه راکوی؛ نو څه به د هغه د دعآء په وجه خپل تقدیر نه بدلوم څه؟ د دی واقعی مجبور دا شو چې ملنګ د موسی علیه السلام نه غوره شو. «معاذ الله»

قوله: نعم قد يقع: شارح رحمة الله عليه يوه مسئله اختلافيه ذكر كوي پدې خبره كښې خو اتفاق دے چې هر نبي ته مرتبه د ولايت او نبوت دواړو يقينا چې حاصله ده ، خو اختلاف پديكښې دے چې په نبي كښې پدې دواړه مرتبو كښې كومه مرتبه افضله ده ؟ بعض صوفيه حضرات وائي: مرتبه د ولايت غوره ده ؛ ځكه چې ولايت هغه تعلقه ده د الله تعالى سره چې د مخلوق نه پكښې بنده كټ وي ، او نبوت سفارت د عبد دے بين الله تعالى و بين عباده ، دويم دا چې ولايت كمال باطني دے او نبوت كمال ظاهري دے او كمال باطني اولى دے د كمال ظاهري نه. ليكن بعض نور وائي: چې مرتبه د نبوت افضله ده ؛ ځكه چې په نبوت كښې تكميل د غير وي ، او په ولايت كښې تكميل د نفس وي او تكميل د غير پس د تكميل د نفس نه وي. دويم دا چې په مرتبه د ولايت كښې نبي شريك دے خو په مرتبه د نبوت كښې د نبي سره څوك شريك نه وي. **والله اعلم.**

بَيَانُ الرَّدِّ عَلىٰ بَعْضِ الْإِبَاحِيِّيْنَ

﴿وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ﴾ مَا دَامَ عَاقِلًا بَالِغًا ﴿إِلىٰ حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ﴾ لِعُمُوْمِ الْخِطَابَاتِ الْوَارِدَةِ فِي التَّكَالِيْفِ وَ إِجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِيْنَ عَلىٰ ذٰلِكَ ، وَ ذَهَبَ بَعْضُ الْإِبَاحِيِّيْنَ إِلىٰ أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمَحَبَّةِ وَصَفَاءَ قَلْبِهٖ وَاخْتَارَ الْإِيْمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ نِفَاقٍ سَقَطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يُدْخِلُهُ اللهُ النَّارَ بِارْتِكَابِ الْكَبَائِرِ وَبَعْضُهُمْ إِلىٰ أَنَّهٗ تَسْقُطُ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَتَكُوْنُ عِبَادَتُهُ التَّفَكُّرُ وَهٰذَا كُفْرٌ وَضَلَالٌ فَإِنَّ أَكْمَلَ النَّاسِ فِي الْمَحَبَّةِ وَ الْإِيْمَانِ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ خُصُوْصًا حَبِيْبُ اللهِ تَعَالىٰ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ أَنَّ التَّكَالِيْفَ فِيْ حَقِّهِمْ أَتَمُّ وَ أَكْمَلُ ، وَ أَمَّا قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَحَبَّ اللهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهٗ ذَنْبٌ فَمَعْنَاهُ أَنَّهٗ عَصَمَهٗ مِنَ الذُّنُوْبِ فَلَمْ يَلْحَقْهُ ضَرَرُهَا. **ترجمه:** او نه رسيږي بنده تر څو چې وي دا عاقل بالغ داسې حد ته چې ساقط شي د ده نه امر او نهي ؛ د وجه د عموم د خطاباتُ هغه نه چې وارد شوي دي ، او د وجه د اجماع د مجتهدينُ نه پدې باندې ، او تګ كړے بعض اباحيينُ ديته چې كله بنده ورسيږي انتهائي محبت او صفائي د زړه ته ، او غوره كړي ايمان لره په كفر باندې بغير د څه منافقت نه ؛ نو ساقط شي د ده نه امر او نهي ، او نه داخلوي ده لره الله تعالى ؤور ته په كولو د لويو ګناهونو باندې ، او بعضُ تګ كړے دے ديته چې ساقطيږي د ده نه عبادات ظاهره او كيږي عبادت د ده سوچ فكر ، او دا كفر او ګمراهي ده ؛ ځكه چې ډير پوره د خلقو نه په محبت او ايمان كښې انبيآء كرام دي خاص طور محبوب د الله تعالى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، سره د دينه چې تكاليف په حق د دوي كښې ډير تام او كامل دي ، او هر چې دا وينا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ده: چې كله الله تعالى د يو بنده سره محبت اوكړي ؛ نو ضرر نه رسوي ده ته ګناه ؛ نو معنى د دي حديث دا ده چې بيشكه الله تعالى ساتى ده لره د ګناهونو نه پس د هغى په وجه نه پيوست كيږي د ده سره ضرر د ګناه.

تَشْرِيْح: قوله: و لا يبلغ العبد: غرض د ماتن رحمة الله عليه د يوي ګمراه فرقے رد كول دي چې هغوى ته اباحيين وائي ، دا هغه خلق دي چې بعض محرمات دوي مباح ګنړي ، او هم پدي وجه ورته اباحيين وائي. د دوي عقيده دا ده چې كله بنده انتهائي محبت او صفائي د زړه ته ورسيږي ايمان لره ترجيح په كفر وركړي من غير نفاقٍ ؛ نو د ده نه امر نهي ساقط شي ، يعني ضروري نده چې دے په اوامرُ باندې عامل او د نواهي نه ځان وساتي ، پس كه مونځ نه كوي يا روژه نه نيسي يا بل

عبادت نه کوی خیر دے ، بل طرف ته که شراب چرس استعمالوی ، د غیر محارمُ سره ناسته کوی خلوت ورسره کوی ؛ نو هم خیر دے. او بعض نور اباحیین وائی: چې عبادات ظاهریه ترینه ساقط شی او د ده عبادت مراقبه او تفکر وکرځی فقط ، دا ډله په برصغیر کښې په «**ذکریه**» فرقے سره مشهوره ده. دوه قسمه دلیل پیش کوی «**عقلی ، نقلی**» دلیل عقلی ئی خو دا دے چې شریعت لاره ده او د لاری ضرورت هغه چاته وی چې مقصود ته نه وی رسیدلے او چې کله مقصود ته رسیدل وشی نو که لاره هیره کړے شی څه ضرر نه رسوی. دویم دا چې طریقت څانله شئ دے او شریعت څانله شئ دے ، طریقت تعلق د باطن سره ساتی او شریعت تعلق د ظاهر سره ساتی. دلیل نقلی ئی دا قول د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے: **فَإِذَا أَحَبَّ اللهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ وَذَنْبٌ لَا يَضُرُّ كَذَنْبٍ لَمْ يُعْمَلْ** ﴿حلية الأولياء: ٤/ ٣١٨﴾

جواب: ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی قسمه گمراه خلقو باندی پدی متن کښې رد اوکړو. چې بنده تر څو عاقل بالغ وی ؛ نو تر مرګه پوری به د الله تعالی د اوامرُ او نواهی مکلف به وی.

قوله: لعموم الخطابات: شارح رحمۃ اللہ علیہ دوه دلائل ذکر کوی ، اول دلیل دا دے چې په نصوصُ کښې څومره خطابات راغلی دی که د کولو سره ئی تعلق دے او که د نه کولو سره هغه عام دی څه مستثنیات پکښې نشته چې د چا محبت فلان درجے ته ورسیدو یا ئی زړه صفا شو ؛ نو عبادت دی نه کوی او ګناهونه دی کوی.

قوله: فان اکمل الناس: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب دے د دلائلُ د دغه خلقو نه. د دلیل عقلی نه جواب دے چې په مقصود باندی عمل کول بغیر د شریعت نه ممکن ندی لکه چې مقصود ته رسیدل بغیر د شریعت نه ممکن ندی حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ د دی خلقو په باره کښې فرمائی: «**صَدَقُوْا لَقَدْ وَصَلُوْ وَ لٰكِنْ اِلٰى اَيْنَ ؟ اِلَى النَّارِ**» او دا هم صحیح نده چې شریعت جدا او طریقت جدا شئ دے بلکه طریقت عین شریعت دے ، امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: **فمن قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان** ﴿إحياء علوم الدين: ١/ ١٠٠﴾ او پدی خبرو سره څان د شریعت نه ازاد ګنړل صریح کفر او الحاد دے ، اوګوره انبیاء کرام او خصوصا رسول کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اکمل د انسانانو دی په محبت د الله تعالی کښې او په صفائی د زړه کښې خو بیا هم تر مرګه د احکام شرعیه مکلف دی په هیڅ مقام کښې ورته رخصت ندے میلاؤ شوے ، الله تعالی رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته فرمائی: {**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَأْتِيَكَ الْيَقِيْنُ**} ﴿الحجر: ٩٩﴾

او او د دلیل نقلی نه جواب شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره کوی: «**و أما قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا أحب**» حاصل ئی دا دے چې دا حدیث په ظاهر باندی ندے حمل چې ستاسو مدعی ترینه ثابته شی بلکه د دی معنی دا ده چې کله الله تعالی یو بنده لره محبوب جوړ کړی ؛ نو د ګناه نه ئی بیا ساتی حفاظت ئی کوی پس د ګناه ضرر ورته نه رسیږی بیا.

بيان عقيدة ان النصوص تحمل على ظواهرها

﴿والنصوص﴾ من الكتاب و السنة ﴿على ظواهرها﴾ ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة و الجسمية و نحو ذلك ، لايقال هذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر و المفسر و المحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف ﴿والعدول عنها﴾ اى عن الظواهر ﴿الى معان يدعيها اهل الباطن﴾ وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية لا يعرفها الا المعلم ، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية ﴿الحاد﴾ اى ميل وعدول عن الاسلام واتصال و التصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة ، و اما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها و مع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان. ترجمه: او نصوص د کتاب او سنت نه به حملولے شی په خپلو ظاهرو معنو باندی تر څو چې اړول نه وی کړی د دینه دلیل قطعی لکه په هغه آیاتونو کښې چې خبردارے ورکوی د ظاهر په اعتبار سره د جهت او جسمیت او د دی غوندی ، نه شی ویلے په اعتراض کښې چې دا «ایاتونه» خو د نصوص د قبیلے نه ندی بلکه د متشابهاتُ د قبیلے نه دی ؟ ځکه مونږه وایو په جواب کښې مراد د نصوص نه دلته کښې ندی هغه چې مقابل دی د ظاهر او مفسر او محکم بلکه هغه چې عام دی اقسامُ د لفظ ته لکه څنګه چې متعارف ده ، او عدول کول د دینه یعنی د ظواهرُ نه هغه معانی ته چې دعوی ئی کوی اهل باطن چې هغوی ملاحده دی او نوم ورکولے شی دویته باطنیه د وجه د عوی د دوینه د دی چې نصوص ندی حمل په ظاهر باندی بلکه د دی دپاره باطنی معانی دی چې نه پیژنی هغی لره مګر معلّم ، او مقصد د دوی په دی سره نفی د شریعت ده بالکلیه ، «الحاد دے» یعنی میلان او اوړیدل دی د اسلام نه ، او اتصال او پیوسته کیدل دی د کفر سره ؛ ځکه چې دا تکذیب د نبی علیه السلام دے په هغه څه کښې چې معلوم دے راتګ د نبی علیه السلام په هغی باندی په ضروری طریقے سره. او هر چې هغه چې تګ کړے دے هغی ته بعض محققین چې نصوص محمول دی په ظاهری معنو باندی او د دی سره پدیکښې پټې اشاری دی داسی دقائقُ ته چې منکشف کیږی په ارباب السلوک باندی چې ممکن دے تطبیق په مینځ د دی او مینځ د ظاهری مرادی معنو کښې ؛ نو دا د کمال ایمان او صرف عرفان خبره ده.

تشریح: قوله: و النصوص تحمل: ماتن رحمة الله عليه پدی عبارت سره یوه بله عقیده حقه ذکر کوی ، هغه دا چې نصوص په ظاهر باندی حملولے شی ، مقصود پدی عقیدے ذکر کولو سره رد دے په بعض ملحدین باندی چې هغوی ته «باطنیه» وائی. د دوی عقیده دا ده چې نصوص په ظاهر باندی ندی حمل بلکه پدیکښې خفیه معانی دی چې مُعلّمْ پری پوهیږی بل څوک نه ، ماتن رحمة الله عليه د دی خلقو تردید کوی چې د دی خلقو دا عقیده او مذهب کفر او الحاد دے ، او د اهل السنة والجماعه مسلک دا دے چې نصوص به په ظاهر حملولے شی تر څو چې دلیل قطعی نه وی قائم شوے په خلاف د دی باندی لکه په هغه نصوص کښې چې ظاهر معنی ئی واخلے ؛ نو د الله تعالی به جهت او جسمیت وغیره ثابت شی ؛ نو هلته به خامخا څه تاویل کوو.

قوله: لا يقال هذا ليست: شارح رحمه الله پدی عبارت سره یو اعتراض کوی چونکه د اصول فقه په اصطلاح کښې هغه معنی اغستل چې سوق د کلام د هغې دپاره شوے وی دیته نص وائی او دا دویم قسم دے د هغه اقسام د لفظ چې په اعتبار د ظهور د معنی سره دی ؛ څکه باعتبار ظهور المعنی لفظ څلور قسمه «ظاهر ، نص ، مفسر ، محکم» او د دی په مقابل کښې باعتبار الخفی هم د لفظ څلور اقسام دی «خفی ، مشکل ، مجمل ، متشابه» د «لا يقال» واله د اعتراض منشأ هم د نص معنی اصطلاحی اغستل دی.

قوله: لانا نقول: د جواب حاصل دا دے چې تیک ده چې نص په اصطلاح د اصول فقه کښې په دغه معنی سره راځی ، لیکن زمونږه دغه اصطلاحی معنی نده مراد بلکه د نص عامه معنی مراد ده ، او نص په اعتبار د عام معنی سره هر دلیل سمعی ته وائی برابره خبره ده که د کتاب الله نه وی که د سنت رسول او اجماع نه وی ، او عام د دینه که ظهور المعنی د اقسامُ نه وی او که خفا د اقسام نه وی ، او هم دغه منشا د جواب ده چې د نص عامه معنی مراد ده.

قوله: و أما ماذهب اليه: غرض د شارح رحمه الله پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده ، چې تاسو وائی نصوص به په ظاهر حملولے شی او د دینه عدول الحاد دے ، حلانکه بعض علمآء خو وائی چې په بعض نصوص کښې لطائف او دقیق اشارات شته ؟ **جواب:** آو د بعض محقیقین مذهب دا دے چې نصوص به پخپله معنی ظاهری حملولے شی ، خو د دی سره په دغه نصوص کښې څه داسی لطائف ته اشاره وی چې خاوندان د چال چلن په هغی باندی پوهیږی او هغوی ته منکشف کیږی خو د ظاهری مرادی معنو سره د دغه لطائف هیڅ قسم منافات نه وی بلکه د هغی سره ئې تطبیق ممکن وی او ظاهری معنو تائید وی ، په تفاسیرُ کښې د دی ډیر امثله دی چې دغه توجیهاتُ ته شیوخ د درس قرآن په موقع باندی اشاره کوی.

بَيَانُ نَوَاقِضِ الْإِيمَانِ

﴿ وَرَدُّ النُّصُوصِ ﴾ بِأَنْ يُنْكِرَ الْأَحْكَامَ الَّتِيْ دَلَّتْ عَلَيْهَا النُّصُوصُ الْقَطْعِيَّةُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَحَشْرِ الْأَجْسَادِ مَثَلًا ﴿كُفْرٌ﴾ لِكَوْنِهِ تَكْذِيبًا صَرِيْحًا لله تَعَالَى وَرَسُوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَنْ قَذَفَ عَائِشَةَ بِالزِّنَا كَفَرَ. ﴿وَاسْتِحْلَالُ الْمَعْصِيَةِ﴾ صَغِيْرَةً كَانَتْ أَوْ كَبِيْرَةً ﴿كُفْرٌ﴾ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهَا مَعْصِيَةً بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ وَ قَدْ عُلِمَ ذٰلِكَ مِمَّا سَبَقَ. ﴿وَ الْإِسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ وَالْإِسْتِهْزَاءُ عَلَى الشَّرِيْعَةِ كُفْرٌ﴾ لِأَنَّ ذٰلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ، وَعَلٰى هٰذِهِ الْأُصُوْلِ يَتَفَرَّعُ مَا ذُكِرَ فِي الْفَتَاوىٰ مِنْ أَنَّهُ إِذَا اعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَإِنْ كَانَتْ حُرْمَتُهُ لِعَيْنِهِ وَقَدْ ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ يَكْفُرُ وَ إِلَّا فَلَا بِأَنْ يَكُوْنَ حُرْمَتُهُ لِغَيْرِهِ أَوْ ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ ظَنِّيٍّ ، وَبَعْضُهُمْ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ الْحَرَامِ لِعَيْنِهِ وَلِغَيْرِهِ فَقَالَ مَنِ اسْتَحَلَّ حَرَامًا وَ قَدْ عُلِمَ فِيْ دِيْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَحْرِيْمُهُ كَنِكَاحِ ذَوِي الْمَحَارِمِ أَوْ شُرْبِ الْخَمْرِ أَوْ أَكْلِ الْمَيْتَةِ أَوِ الدَّمِ أَوِ الْخِنْزِيْرِ مِنْ غَيْرِ ضَرُوْرَةٍ فَكَافِرٌ وَفِعْلُ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ بِدُوْنِ الْإِسْتِحْلَالِ فِسْقٌ وَ مَنِ اسْتَحَلَّ شُرْبَ النَّبِيْذِ إِلىٰ أَنْ يُسْكِرَ كَفَرَ ، وَ أَمَّا لَوْ قَالَ لِحَرَامٍ هٰذَا حَلَالٌ لِتَرْوِيْجِ السِّلْعَةِ أَوْ بِحُكْمِ الْجَهْلِ لَا

يَكْفُرُ ، وَلَوْ تَمَنّٰى اَنْ لَا يَكُوْنَ الْخَمْرُ حَرَامًا اَوْ لَا يَكُوْنَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرْضًا لِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِ لَا يَكْفُرُ ، بِخِلَافِ مَا اِذَا تَمَنّٰى اَنْ لَا يَحْرُمَ الزِّنَا وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ فَاِنَّهُ يَكْفُرُ لِاَنَّ حُرْمَةَ هٰذِه ثَابِتَةٌ فِيْ جَمِيْعِ الْاَدْيَانِ مُوَافِقَةٌ لِلْحِكْمَةِ وَ مَنْ اَرَادَ الْخُرُوْجَ عَنِ الْحِكْمَةِ فَقَدْ اَرَادَ اَنْ يَّحْكُمَ اللهُ تَعَالٰى بِمَا لَيْسَ بِحِكْمَةٍ وَ هٰذَا جَهْلٌ مِّنْهُ بِرَبِّه تَعَالٰى ، وَذَكَرَ الْاِمَامُ السَّرْخَسِيُّ فِيْ كِتَابِ الْحَيْضِ اَنَّهُ لَوِ اسْتَحَلَّ وَطْيَ اِمْرَاَتِهِ الْحَائِضِ يَكْفُرُ وَفِي النَّوَادِرِ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهُ لَا يَكْفُرُ هُوَ الصَّحِيْحُ ، وَ فِي اسْتِحْلَالِ اللِّوَاطَةِ بِاِمْرَاَتِهِ الْحَائِضِ عَلَى الْاَصَحِّ ، وَ مَنْ وَصَفَ اللهَ تَعَالٰى بِمَا لَا يَلِيْقُ بِه اَوْ سَخِرَ بِاِسْمٍ مِنْ اَسْمَائِه اَوْ بِاَمْرٍ مِنْ اَوَامِرِه اَوْ اَنْكَرَ وَعْدَهُ اَوْ وَعِيْدَهُ يَكْفُرُ وَكَذَا لَوْ تَمَنّٰى اَنْ لَّا يَكُوْنَ نَبِيٌّ مِنَ الْاَنْبِيَآءِ عَلٰى قَصْدِ اِسْتِخْفَافٍ اَوْ عَدَاوَةٍ وَكَذَا لَوْ ضَحِكَ عَلٰى وَجْهِ الرِّضَآءِ فِيْمَنْ تَكَلَّمَ بِالْكُفْرِ وَ كَذَا لَوْ جَلَسَ عَلٰى مَكَانٍ مُرْتَفِعٍ وَحَوْلَهُ جَمَاعَةٌ يَسْاَلُوْنَهُ مَسَائِلَ وَيَضْحَكُوْنَهُ وَيَضْرِبُوْنَهُ بِالْوَسَائِدِ يَكْفُرُوْنَ جَمِيْعًا ، وَكَذَا لَوْ اَمَرَ رَجُلًا اَنْ يَّكْفُرَ بِاللهِ اَوْ عَزَمَ عَلٰى اَنْ يَّاْمُرَهُ بِكُفْرِه وَكَذَا لَوْ اَفْتٰى لِاِمْرَاَةٍ بِالْكُفْرِ لِتَبِيْنَ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا لَوْ قَالَ عِنْدَ شُرْبِ الْخَمْرِ اَوِ الزِّنَا بِسْمِ اللهِ وَكَذَا اِذَا صَلّٰى بِغَيْرِ الْقِبْلَةِ اَوْ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ مُتَعَمِّدًا يَكْفُرُ وَاِنْ وَافَقَ ذٰلِكَ الْقِبْلَةَ ، وَ كَذَا لَوْ اَطْلَقَ كَلِمَةَ الْكُفْرِ اِسْتِخْفَافًا لَا اِعْتِقَادًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْفُرُوْعِ.

ترجمه: او رد کول د نصوصُ پدی طریقے سره چې انکار اوکړی د احکامُ د دینه هغه چې دلالت پری کوی نصوص قطعیه د کتاب الله او سنت نه لکه «انکار» د حشر د اجسادُ نه ، کفر دے ؛ ځکه چې دا صریح تکذیب دے د الله تعالی او د رسول د هغے ، پس چا چې تهمت ولګولو په عائشه رَضِیَ اللهُ عَنْهَا باندی د زنا ؛ نو کفر ئی اوکړو ، او حلال ګنړل د ګناه که صغیره وی که کبیره وی کفر دے ، کله چې ثابت وی کیدل د دی ګناه په دلیل قطعی سره ، او دا خبره معلومه شوی ده د ماسبقه نه ، او معمولی ګنړل د ګناه کفر دے او توقی کول په شریعت پوری کفر دے ؛ ځکه دا د علاماتُ د تکذیب نه دی ، او هم پدی اصولُ باندی تفریع کیږی هغه چې په فتاوو کښې ذکر شوی دی ، دا چې یو کس حرام په عقیده کښې حلال وګنړی ؛ نو پس که وو حرمت د دغه څیز لعینه په داسی حال کښې چې په دلیل قطعی سره ثابت وی ؛ نو کافر کیږی او که داسی نه وه پس نه کافر کیږی پدی شان چې وی حرمت د دی لغیره ، یا ثابت وی حرمت د دی په دلیل ظنی سره ، او بعض علمآء فرق ندے کړے په مینځ د حرام لعینه او لغیره کښې ، پس وائی: چا چې حلال وګنړل حرام لره په داسی حال کښې چې معلوم شوی وی په دین د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ کښې حرمت د هغی لکه نکاح کول دمحارمُ سره یا څکل د شرابُ یا خوراک د مردارے یا وینے یا د خنزیر بغیر د ضرورت نه پس کافر کیږی ، او کول د دی اشیآء بغیر د حلال ګنړلو نه ګناه ده ، او چا چې حلال وګنړل څکل د نبیذ تر دی حده چې نشه ورکړی کافر کیږی ، او هر چې دا چې یو کس او ویل د حرامُ په باره کښې چې دا حلال دی دپاره د رائج کولو د سودا یا په حکم د جهالت سره پس نه کافر کیږی ، او که چرته ارزو اوکړه یو کس چې کاش چې نه وے حرام شراب ، یا نه وے روژه د رمضان فرض ؛ نو نه به ګرانیدلے په ده باندی ؛ نو نه کافر کیږی ، په خلاف د دی چې یو کس ارزو اوکړی چې که نه وے حرام زنا او قتل د نفس په ناحقه باندی پس کافر کیږی دا کس ؛ ځکه چې حرمت د دی ثابت دے په ټولو ادیانُ کښې ، موافق دے د حکمت الهی سره ، او چا چې اراده د وتلو اوکړه د حکمت نه پس ده اراده اوکړه د دی چې فیصله اوکړی الله تعالی د ده په باره کښې هغه چې حکمت نه وی ، او دا جهالت د ده دی په حق د خپل رب کښې ، او ذکر کړی دی امام سرخسی رحمة الله علیه په کتاب الحیض کښې دا چې که یو کس حلاله وګنړله وطی د حائضے خزی خپلی پس کافر کیږی ، او په نوادرُ کښې دی د امام محمد رحمة الله علیه نه چې نه کافر کیږی او دا صحیح ده ، او په حلال ګنړلو کښې عمل د قوم لوط لره دخپلے خزی سره نه کافر کیږی بنا په اصح قول باندی ، او چا چې صفت بیان کړو د الله تعالی هغه چې لایق نه وو د هغه سره یا ئی توقی اوکړی په نوم د نومونو د هغی پسی یا په امر داوامرُ د هغی پسی یا ئی انکار اوکړو د وعد وعید د هغی نه کافر کیږی. دغه شان که یو کس ارزو اوکړه دا چې که نه وے یو نبی د انبیآء نه په قصد د سپکاوی او دشمنئ سره ، دغه شان که چرته وی خندل په طریقے د رضا سره په داسی کس پسی چې هغه کلمه د کفر او ویله ، دغه شان که چرته کیناستو یو کس به لوړ ځائے باندی او چاپیره د ده نه یو

جماعت وو چې تېوسونه د مسائلو ئې ترينه کول او خندل ئې پورې او ويشتو ئې په بالختونو باندې کافر کيږي دا تول، دغه شان که يو کس حکم اوکړو يو سړي ته چې کفر اوکړې په الله تعالى باندې يا ئې پوخ قصد اوکړو د دې چې حکم به کوم ده ته په کفر باندې، دغه شان يو کس فتوى ورکړه د کفر د يو خزې په باره کښې د دې دپاره چې جدا شي د خاوند خپل نه، او دغه شان که يوس کس او ويل د شراب د څکلو په وخت کښې يا د زنا کولو په وخت کښې"بسم الله" او دغه شان که يو کس مونځ اوکړو د قصده د قبلے نه بل طرف ته، يا د قصده بغير د طهارت نه کافر کيږي اګر چې برابر شي قبلے ته، دغه شان که يو کس او ويله کلمه د کفر د استخفاف په طور "يعنې معمولي ئې وګنړله" نه د اعتقاد په طور د دينه علاوه نور داسې فروع او جزئيات.

تَشْرِيْح: قوله: ورد النصوص: غرض د ماتن رحمة الله عليه پدې عبارت سره د ايمان نواقض ذکر کوي. يعنې کله چې يو سړے مؤمن شو؛ نو څه بعض داسې خبرې دي چې که هغه د ده نه صادر شوې؛ نو دے پرې د ده ايمان ختميږي. لکه چې څوک اودس اوکړي؛ نو څه بعض داسې کارونه دي چې د هغې نه په ځان ساتي او که ترينه صادر شوې؛ نو د ده اودس به ماتيږي، په هغې کښې اول دا دے چې چا رد د حکم منصوصې اوکړو يعنې د يو حکم شرعي نه چا انکار اوکړو بس دے کافر شو، خو دا په هغه صورت کښې دغه حکم شرعي د کتاب الله او سنت متواتره مشهوره د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ثابت په داسې طريقے سره چې د تاويل پکښې څه احتمال نه وي مثلا: چاد شرابُ، سود، قتل النفس بغير حق د حرمت نه انکار اوکړو، يا ئې د حشر الاجساد نه انکار اوکړو.

قوله: لكونه تكذيبا: غرض د شارح رحمة الله عليه دليل ذکر کول دي د دعوى مذکوره دپاره، او ردًا على الروافض تفريع کوي پدې عبارت سره چې **«فمن قذف عائشة بالزنا كفر»** وجه دا ده چې د ام المؤمنين عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا د برائت او عفت او صفائي په باره کښې د قران کريم د سورة نور متعدد آياتونه نازل شوي دي او په هغې کښې په صريح الفاظ سره آخرى مهر دا لګيدلے دے: **{أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ}** ﴿النور: ٢٦﴾ چې پديکښې د تاويل هيڅ قسم احتمال نشته.

قوله: و استحلال المعصية: ماتن رحمة الله عليه خو دويم د نواقض الايمان نه ذکر کوي او شارح رحمة الله عليه ئې تشريح کوي.

قوله: و الاستهانة بها كفر و الاستهزاء بالشريعة كفر: دريم او څلورم د نواقض الايمان نه ذکر کوي چې يوه ګناه معمولي ګنړل کفر دے، لکه بعض خلق داسې کوي چې ګناه کوي او که ورته او وائي چې دا خو ګناه ده؛ نو دے وائي: مره پديکښې دومره څه نشته دا د کفر خبره ده، دغه شان استهزاء په شريعت پورې هم کفر دے؛ ځکه دا علامه د تکذيب ده او د دې سره کفر لازم دے.

قوله: و على هذه الاصول يتفرع: شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره هغه جزئيات ذکر کوي کوم چې په فتاوو کښې دي چې د دغه جزئيات دپاره اصول هم دا دي کوم چې په متن کښې ذکر شو. ممکنه ده چې په هغه وخت کښې دا واقعات پيښ شوي وي او چا د دې مسائلو په باره کښې د علماء نه استفتاء کړې وي او علماء د هغې جواب بنا په دغه اصول باندې ورکړے وي شارح رحمة الله عليه د هغې نه کافي جزئيات ذکر کوي چې د ترجمه نه واضح دي.

﴿وَالْيَأْسُ مِنَ اللهِ تَعَالٰى كُفْرٌ﴾ لِأَنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ. ﴿وَالْأَمْنُ مِنَ اللهِ تَعَالٰى كُفْرٌ﴾ لِأَنَّهُ لَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُوْنَ، فَإِنْ قِيْلَ الْجَزْمُ بِأَنَّ الْعَاصِيَ يَكُوْنُ فِي النَّارِ يَأْسٌ مِنَ اللهِ وَ بِأَنَّ الْمُطِيْعَ يَكُوْنُ فِي الْجَنَّةِ أَمْنٌ مِنَ اللهِ تَعَالٰى فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُوْنَ الْمُعْتَزِلِيُّ كَافِرًا مُطِيْعًا كَانَ أَوْ عَاصِيًا لِأَنَّهُ إِمَّا أَمِنٌ أَوْ أَيِسٌ، وَ مِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ أَنْ لَا يُكَفَّرَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ؟ قُلْنَا هٰذَا لَيْسَ بِيَأْسٍ وَلَا أَمْنٍ لِأَنَّهُ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْعِصْيَانِ لَا يَيْأَسُ أَنْ يُوَفِّقَهُ اللهُ تَعَالٰى لِلتَّوْبَةِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ الطَّاعَةِ لَا يَأْمَنُ مِنْ أَنْ يَخْذُلَهُ اللهُ تَعَالٰى فَيَكْتَسِبَ الْمَعَاصِيَ، وَ بِهٰذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ عَمَّا قِيْلَ إِنَّ الْمُعْتَزِلِيَّ إِذَا ارْتَكَبَ كَبِيْرَةً لَزِمَ أَنْ يَّصِيْرَ كَافِرًا لِيَأْسِهِ مِنْ رَحْمَةِ اللهِ وَلِاعْتِقَادِهِ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَذٰلِكَ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ اعْتِقَادَ اسْتِحْقَاقِهِ النَّارَ يَسْتَلْزِمُ الْيَأْسَ وَأَنَّ اعْتِقَادَ عَدَمِ إِيْمَانِهِ الْمُفَسَّرِ بِمَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَ الْإِقْرَارِ وَالْأَعْمَالِ بِنَاءً عَلَى انْتِفَاءِ الْأَعْمَالِ يُوْجِبُ الْكُفْرَ، هٰذَا، وَ الْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَا يُكَفَّرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ وَقَوْلِهِمْ يُكَفَّرُ مَنْ قَالَ بِخَلْقِ الْقُرْاٰنِ وَاسْتِحَالَةِ الرُّؤْيَةِ أَوْ سَبَّ الشَّيْخَيْنِ أَوْلَعَنَهُمَا وَأَمْثَالُ ذٰلِكَ مُشْكِلٌ. **ترجمه:** او نا امیدی د الله تعالی نه کفر دے؛ ځکه چې نه نااُمیده کیږی د رحمت د الله تعالی نه مګر کوم کافر، او بے خوفه کیدل د الله تعالی نه کفر دے؛ ځکه چې نه بے خوفه کیږی د تدبیر «عذاب» د الله تعالی نه مګر قوم تاوانیان، پس که اوویلے شی په اعتراض کښې چې بیشکه یقین کول پدی باندی چې ګناهګار به وی په وُور کښې نااُمیدی ده د الله تعالی نه، او مطیع به وی په جنت کښې بے خوفه کیدل دی د الله تعالی نه، پس لازمیږی دا چې معتزلی دی کافر شی برابره ده که مطیع وی او که عاصی وی؛ ځکه چې دے یا نااُمیده دے او یا بے خوفه دے، او د قواعدُ اهل السنة والجماعة نه دا ده چې نسبت د کفر به نه شی کولے یو کس ته د اهل قبله نه؟ مونږه وایو په جواب کښې چې دا نااُمیدی نده او نه بےخوفی ده؛ ځکه چې په صورت د عاصی کیدو کښې دے ندے نااُمیده د دینه چې توفیق ورکړی الله تعالی ده لره د توبے او نیک عمل کولو، او په صورت د مطیع کیدو کښې دے ندے بےخوفه د دینه چې بے کسه کړی الله تعالی ده لره پس اوکړی ګناه لره، او پدی سره ظاهربږی جواب د هغه چې ویلے کیږی: بیشکه معتزلی کله اوکړی دے کبیره لره پس لازمیږی دا چې وګرځی دے کافر؛ د وجه د نااُمیدئ د ده د الله تعالی نه، او د وجه عقیدی د ده د دی خبری چې دے مؤمن ندے؟ او «د دی جواب ظهور» پدی وجه دئے چې نه منو مونږه دا خبره چې عقیده د ده خان لره د مستحق ګرځیدلو د وُور مستلزم ده نا اُمیدئ لره، او دا هم نه منو چې عقیده د عدم ایمان د ده هغه ایمان چې تفسیر ئی شوے دے په مجموعه د تصدیق، اقرار او اعمال باندی بناء په انتفآء د اعمال سره واجبوی کفر لره، ونیسه دا، او جمع په مینځ د دی قول د مشائخُ کښې چې نسبت د کفر به نه شی کیدے یو کس ته د اهل قبله نه، او په مینځ د دی قول کښې کافر به ګنړلے شی هغه کس چې عقیده لری د خلق القرآن، یا د محال کیدلو د رؤیت د الله تعالی، یا ئی کنځلے اوکړے شیخین ته یا ئی لعن اوکړو به دوی باندی او د دی په امثال کښې «تطبیق» مشکل دے.

تشریح: قوله: و الیأس: ماتن رحمۃ اللہ علیہ بل د نواقض الایمان نه ذکر کوی چې صرفِ «یأس» او صرفِ «أمن» د ایمان سره نه جمع کیږی بلکه ایمان بین الخوف و الرجآء دے. البته کله به خوف غالب او رجآء مغلوب وی او کله به د دی په عکس وی او کله به په مساوات بینهما وی، علمآء فرمائی: چې غوره دا ده چې په حالت د صحت او ځوانئ کښې خوف او رجآء مساوی وی، او په حالت د مرض کښې رجآء غالبه وی، او په حالت د فراخئ کښې خوف غالب وی. پس اُمید د بنده سبب د حسن ظن ګرځی په الله تعالی باندی او سبب د استقامت ګرځی په طاعات باندی، او خوف د بنده داعی ګرځی دپاره د رجوع الی الله تعالی، او د ځان ساتلو د معاصی نه. او هم دغه د مقربین من المؤمنین صفت دے الله تعالی فرمائی: {أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ يَبْتَغُوْنَ إِلٰى رَبِّهِمُ الْوَسِيْلَةَ أَيُّهُمْ

أَقْرَبُ وَيَرْجُوْنَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُوْنَ عَذَابَهُ﴾ ﴿الإسراء: ٥٧﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ په طریقے د اقتباس سره دلیل ذکر کوی «لِأَنَّهُ».

قوله: فان قيل الجزم: شارح رحمۃ اللہ علیہ د مذکوره قاعده په بنیاد سره یو اعتراض ذکر کوی، منشأ د اعتراض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ دعوی او د معتزلؤ مذهب دے. مسئله مخکښې تفصیلا بیان شوی چې د معتزلؤ مذهب دا دے چې مطیع په جنت او عاصی په جهنم کښې داخلول په الله تعالی باندی واجب دی. اوس دمذکوره قاعدے په بنیاد اعتراض دا دے چې معتزلی بهر صورت کافر دے؛ ځکه که مطیع وی؛ نو د ده دا یقین دے چې څه جنتی یم او خوف ئې د جهنم نشته، او که عاصی وی؛ نو د ده دا یقین دے چې څه جهنمی یم او پدی صورت کښې دے د جنت نه مایوسه دے لهذا د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د قاعدے موافق دے کافر شو. اوس که څوک په جواب کښې او وائی: چې معتزلی دی کافر شی پدیکښې څه نقصان خو نشته؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې داسی نه شی کیدے؛ ځکه چې بل طرف ته د اهل السنة والجماعة قاعده دا ده چې په اهل قبلؤ کښې به یو کس ته هم کافر نه شی ویلے؛ نو اعتراض په خپل ځائې پاتی شو؟

قوله: قلنا هذا ليس: جواب دا دے چې نه منم دا خبره چې معتزلی د عاصی کیدلو په صورت کښې مایوس او د مطیع کیدلو په صورت کښې بے خوفه دے؛ ځکه چې معتزلی عاصی وی؛ نو د الله تعالی د دی رحمت نه ندے نا امیده چې الله تعالی ده لره توفیق دتوبے او نیک عمل ورکړی، او چې مطیع وی؛ نو د دینه بےخوفه ندے چې الله تعالی ده لره بےکسه کړی او خپل توفیق ترینه سلب کړی او په ګناه کښې مبتلا شی.

قوله: و بهذا يظهر الجواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره د دی مخکښې اعتراض یو بل مخ ذکر کوی چې که څوک اعتراض پدی شکل اوکړی چې معتزلی کله ارتکاب د کبیره اوکړی؛ نو پکار ته چې ته کافر او ویلے؛ ځکه چې یو خو دے د الله تعالی د رحمت نه ناامیده شو لکه مخکښې د هغی وضاحت وشو، او بل پدی وجه چې دے ځان ته مؤمن نه وائی؛ ځکه چې د معتزلؤ په نیز باندی په ارتکاب د کبیره سره بنده د ایمان نه خارجیږی اوس چې کله دے مؤمن نه شو؛ نو خامخا به زمونږه په نیز باندی کافر وی؛ ځکه مونږه د درجے بین الکفر و الایمان قائل نه خو نه یو؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: د دی اشکال جواب هم ظاهر شو؛ ځکه مونږه دا نه منو چې معتزلی چې عقیده د استحقاق النار لری؛ نو دا عقیده د ده مستلزم «یأس» لره ګرځی چې ګنی دے مکمل ناامیده دے بلکه اوس ئې هم امید شته لکه بره ذکر شو، او نه دا منو چې یو کس دا عقیده لری چې څه مؤمن نه یم پدی معنی چې ایمان خو عبارت دے د درے اشیاء نه چې «تصدیق، اقرار، اعمال» دی او پدی درے اشیاء کښې یو جزء سلب شو چې عمل دے؛ نو دا بنده دی کافر شی؛ ځکه په اعمال کښې کوتاهے کمے ڪفر لره نه واجبوی چې معتزلی دی کافر شی.

قوله: هذا: د دی معنی ده «خذ هذا» پدیکښې اشاره ده ضعف د دی مخکښې جواب ته چې مشائخ خو دا تحقیق کړے دے خو څما په نیز باندی اوس اشکال باقی دے چې دے ئې ذکر کوی..

قوله: و الجمع بين قولهم: حاصل د اشکال دا دے چې یو طرف ته خو اهل السنة والجماعة دا قاعده وضع کړی ده ده «لايكفر احد من اهل القبلة» او بل طرف ته دوی وائی چې څوک د خلق القرآن قائل دی، یا رؤیت د باری تعالی په آخرت کښې د مؤمنانُ دپاره نه منی، یا شیخین ته

کنځلې کوي او لعن طعن کوي په هغوی باندې ؛ نو دے کافر دے د دې دوارو خبرو په مينځ کښې تطبيق او جمع کرانه ده دا کلامين متناقضين دي ؛ ځکه دغه اولے دوه خبرې معتزله کوي ، او دا روستۍ دوه خبرې شيعګان کوي او دا دواړه اهل قبله دي او د کفر نسبت ورته وشو ؟

جواب: د دې اشکال نه مختلف جوابات شوي ، بعض وائي: چې **«لا يكفر احد من اهل القبلة»** قاعده اتفاق نه ده بلکه دا د بعض مذهب دے چې اشاعره دي ، او د تکفير عقيده د فقهآء ده لهذا قائلين مختلف شو ؛ نو تناقض هم متحقق نه شو ، دويم دا چې که اومنو چې دغه قاعده اتفاق دے ؛ نو بيا په بعض خبرو باندې تکفير د اهل القبله تهديدًا و تغليظًا دے ديته کلام خطابي وائي. باقي شو تحقيق ؛ نو هغه هم دغه دے چې دوېته به نسبت د کفر نه شي کيدے ، دريم جواب دا دے چې عدم تکفير د اهل القبله قاعده اتفاق ده خو پديکښې تفصيل دے هغه دا چې نسبت د کفر به اهل قبله ته نه شي کيدے خو هله چې اماره د تکذيب او انکار پکښې نه وي موجود شوي ، او که اماره د تکذيب او انکار پکښې موجود شوه ؛ نو بے شکه چې کافر دے اګر که قبلے طرف ته تندے په زمکه پورې ذومره مرې چې پوستکے ترينه واروي ، اوس دا هم صريح تکذيب دے چې څوک د نصوص قرآني نه خلاف عقيده جوړه کړي ، يا د اجماع د امت خلاف اوکړي وغيره.

﴿وَ تَصْدِيْقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ﴾ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ اَتٰى كَاهِنًا فَصَدَّقَهٗ بِمَا يَقُوْلُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ تَعَالٰى عَلٰى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَ الْكَاهِنُ هُوَ الَّذِيْ يُخْبِرُ عَنِ الْكَوَائِنِ فِيْ مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدَّعِيْ مَعْرِفَةَ الْاَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِي الْعَرَبِ كَهَنَةٌ يَدَّعُوْنَ مَعْرِفَةَ الْاُمُوْرِ فَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّ لَهٗ رِئْيًا مِّنَ الْجِنِّ وَتَابِعَةً يُلْقِيْ اِلَيْهِ الْاَخْبَارُ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّهٗ يَسْتَدْرِكُ الْاُمُوْرَ بِفَهْمٍ اُعْطِيَهٗ وَالْمُنَجِّمُ اِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْحَوَادِثِ الْاٰتِيَةِ فَهُوَ مِثْلُ الْكَاهِنِ ، وَ بِالْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ اَمْرٌ تَفَرَّدَ بِهِ اللهُ تَعَالٰى لَا سَبِيْلَ اِلَيْهِ لِلْعِبَادِ اِلَّا بِاِعْلَامٍ مِّنْهُ اَوْ اِلْهَامٍ بِطَرِيْقِ الْمُعْجِزَةِ وَ الْكَرَامَةِ وَ اِرْشَادٍ اِلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِالْاَمَارَاتِ فِيْمَا يُمْكِنُ فِيْهِ ذٰلِكَ وَلِهٰذَا ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى اَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ عِنْدَ رُؤْيَةِ هَالَةِ الْقَمَرِ: يَكُوْنُ مَطَرٌ مُّدَّعِيًا عِلْمَ الْغَيْبِ لَا بِعَلَامَةٍ كُفْرٌ.

ترجمه: او تصديق کول د کاهن په هغه څه کښې چې دے خبر ورکوي په هغې سره د غيب نه کفر دے ؛ د وجه د وينا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه: څوک چې راغے کاهن ته پس تصديق ئې اوکړو د ده په هغه څه کښې چې دے ئې وائي پس يقينا چې ده کفر اوکړو په هغه څه چې رالېږلی دی الله تعالی په محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ باندې ، او کاهن هغه کس دے چې خبر ورکوي د هغه امورُ چې کيږي په راتلونکي زمانه کښې او دعوی لري د خبردارئ د رازونو او د مطالعے د علم غيب ، او وو په عربو کښې کاهنان چې دعوې ئې کولے د معرفت د امورُ ، پس وو ځيني د دوينه چې ګمان ئې کولو چې د ده دپاره يو جاسوس دے د پيريانُ نه او څه تعبيداران چې غورزوي ده ته خبر لره ، او بعض د دوينه هغه وو چې زعم ئې کولو چې معلوموي دوی امورُ لره په يو فهم سره چې ورکړے شوے دے دوېته ، او نجوی که دعوی اوکړه د علم په راتلونکو حوادثُ باندې ؛ نو دا په شان د کاهن دے ، او لنډيز دخبرې دا دے چې علم غيب يو داسې امر دے چې يواځے دے پديکښې الله تعالی ، نشته دے څه لار د بنديانو دپاره ديته مګر په خبر ورکولو د الله تعالی د طرف نه ، او يا په خبر ورکولو په طريقے د معجزے يا کرامت سره ، او يا لاره خودل په طرف د استدلال په علاماتُ سره په هغه څه کښې ممکن وي پکښې دا ، هم دغه وجه ده چې ذکر شوي دي په فتاوو کښې چې وينا د وينا کونکي په وخت د ليدلو د کړئ د سپوږمۍ کښې: چې باران به کيږي په داسې حال کښې چې دعوی د علم غيب کوي نه چې د علامې په وجه باندې «دا خبر ورکوي» دا کفر دے.

تَشْرِيْحُ: قوله: و تصديق الكاهن: ماتن رحمۃ اللہ علیہ بل د نواقض د ايمان نه ذكر كوى چې تصديق د كاهن دے او د دى په زمره نور هغه عاملان چې دعوى د علم غيب كوى لكه: نجومى ، ساحر ، ترويتى ، پالكر ، پيريدار ، كوډګر وغيره ؛ ځكه چې د دى ټولو كسب او كردار يو دے. بيا دلته دعوى دا ده چې د كاهن تصديق كونكے كافر دے ؛ نو كاهن او نجومى وغيره خو په طريق اولى سره كافر شو.

أُغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿١﴾.. دليل به ذكر كړى د دعوى دپاره «**لقوله** علیه السلام» سره. ﴿٢﴾.. د كاهن تعريف به اوكړى «**و الكاهن هو الذى**» سره. ﴿٣﴾.. د نجومى حكم به ذكر كړى «**و المنجم اذا ادعى**» سره. ﴿٤﴾.. حاصل الكلام به ذكر كړى «**و بالجملة العلم**» سره ﴿٥﴾.. تفريع به اوكړى «**و لهذا ذكر**» سره.

قوله: لقوله علیه السلام**:** ١ـ دا حديث امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ په خپل كتاب مسند احمد كښې په روايت د ابوهريره رضی اللہ عنہ د معمولى تغير سره ذكر كړے دے﴿مسند احمد: ٤/ ٨٩﴾

قوله: والكاهن هو الذى: ٢ـ كاهن چاته وائى: شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائى چې دا هغه كس دے خبر وركوى د هغه كارونو چې په مستقبل كښې كيدونكې وى. اصل كښې كاهن د «كهن ، كوهن» نه مأخوذ د عبرانئ ژبے لفظ دے ، په عبرانئ كښې كهانت د روحانى مقام او مرتبے نوم دے ، د يهودُ زعم دا دے چې كاهنان د هارون علیه السلام د نسل نه دى ، هغه كس ته ويلے كيږى چې د مستقبل هغه واقعات چې كيدونكې وى د خپلے تخمينى اندازے موافق د هغى خبر وركوى ، په عربئ زبان كښې كاهن غيب ګو ته وائى . او په عامه محاوره كښې جادوګر ته وائى ، په قرآن كريم دوه ځايه په پدى معنى مستعمل دےاول {فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ} ﴿الطور: ٢٩﴾ او دويم: {وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ} ﴿الحاقة: ٤٢﴾

قوله: و كان فى العرب كهنة: په عربو كښې په زمانے د جاهليت كښې كهانت يوه مستقله پيشه او علم وو ، د ضعيف الاعتقاد خلقو دا سوچ وو چې د كاهنانُ د ارواحُ او شياطينُ سره يو خاص تعلق دے او دوى ستاره شناس دى چې د هغى په ذريعه سره دويته علم غيب حاصليږى ، او چا به دا دعوى كوله چې څه غيبى امور په داسى فهم سره معلوموم چې ماته د غيب نه راكړے شوے دے ، د خلقو په دوى دا عقيده جوړه شوى وه چې دوى ورك شوے څيز ، غلا شوے څيز او د هغى غل خائى ، دغه شان كه څوك خپل قسمت او مستقبل معلومول اوغواړى دوى ئې ورته خائى ، خلق به دويته راتله او څه شكرانه به ئې پيش كړه چې دوى به بزعم خود د غيب خبرى هغوى ته اوكړے او څه داسى كډ وډ مقفى مُسجّع الفاظ په خاص لهجه او ترنم سره به ئې استعمال كړه چې د هغى به مختلف مقاصد كيدے شو. د دوى يوه خاص وضع قطع وه چې خلقو به په اسانئ سره پيژندل ، د كهانت وَبا د زمانے د جاهليت او د كافر خلقو پورى محدوده نه شوه بلكه تر نن وخته پورى د غير مسلم اقوامُ په شان په مسلمانانو كښې هم دا وبا رائج ده ، او يواځے ضعيف الاعتقاد خلق نه بلكه څه لوستونكې پوهه خلق د دوى خواته ځى او خپل قسمت او ستاره معلوموى او ځان له تسلى وركوى ، د مال نه هم خلاص شى او د ايمان نه ورسره هم لاس اوينځى ، او دغه

ظالمان ئې د نامرادئ يوې جورې تكې توري كندې ته ورديكه كړي چې هيڅ ورته هم حاصل نه شي.

قوله: و المنجّم اذا: ٣۔ علم نجوم څه څيز دے او حكم د نجومي څه دے؟ علماء وائي: علمِ نجوم دوه قسمه دے: ١۔ علم نجوم رهنمائي، ٢۔ علم نجوم تاثيري. قسم اول بيا دوه قسمه دے:

١۔ هغه علمِ نجوم چې په هغې كښې د ستورو د نقل و حركت نه ديني راهنمائي حاصليږي لكه د مونځ، حج، روژے اوقات معلومول، يا د قبلے سمت معلومول، دا علم نجوم په شريعت كښې مطلوب دے او د دې زدكړه يواځې جائز نه بلكه د واجب نوعيت امورُ راهنمائي چې پرې حاصليږي په هغې كښې د دې علم يادول او پدې باندې عمل كول واجب دي.

٢۔ هغه علم نجوم چې د ستورو د نقل حركت نه په دنيوي امورُ باندې راهنمائي حاصليږي، د دې په زده كولو كښې هم څه حرج نشته، لكه د ستورو په ذريعه سره د جهاتُ تعين كول، يا پرې موسمونه معلومول، د دې د جواز وجه دا ده چې د دې په زدكړه كښې نه شرك لازميږي او نه پكښې څه بل څه شرعي قباحت شته.

دويم قسم چې علم نجوم تاثيري دے د دې علماء درې اقسام ذكر كړي دي.

١۔ دا عقيده څوك ولري چې ستوري بذاتِ خود په نفع او ضرر كښې اثر انداز واقع كيږي پدې معنې چې ستوري پخپله فائده وركوي يا حادثه او نقصان پيدا كوي دا عقيده صريح شرك دے؛ ځكه د الله تعالى سره په تصرف كښې غير شريک شو.

٢۔ يو كس ستوري د علم غيب حاصلولو ذريعه وګرځوي پدې شان سره چې د ستورو د نقلُ و حركت په وجه باندې دے د علم غيب دعوى اوكړي او وائي: فلانكے كار به كيږي؛ ځكه چې ماته د غيبُ خبر دے. دا نجومي هم كافر دے؛ ځكه چې علم غيب خاصه خدا وندي ده بلِ څوک چې د دې دعوى اوكړي؛ نو دے د قرآن كريم د بے شماره آيتونو نه انكار كوي الله تعالى نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ته فرمائي: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ﴾ ﴿النمل: ٦٥﴾.

٣۔ دا چې يو كس ستورو لره د خير او شر سبب وګرځوي پدې شان چې يو كار وشي؛ نو دے ئې يو ستوري ته منسوب كړي چې دا د فلان ستوري كمال وو، يعنې د واقعے د واقع كيدلو نه پس دا خبره اوكړي دا شرک اصغر دے؛ ځكه دنيا دار الاسباب ده خو مسبب الاسباب صرفِ الله تعالى دے، په خفيه امورُ كښې به نسبت د تاثير صرف يو الله تعالى ته كيږي نه مخلوق ته، مثلا باران وشي او څوک دې لره يو ستوري ته منسوب كړي او وائي: «مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا» دا حرام دي. او كه د واقعې د واقع كيدو نه ئې مخكښې دا دعوى اوكړه؛ نو د هغې حكم مخكښې بيان شو چې دغه صريح كفر دے. شارح رَحِمَهُ اللهُ عليه د دويم قسم نجومي حكم ذكر كړے دے.

قوله: و بالجملة العلم: ٤۔ شارح رَحِمَهُ اللهُ عليه حاصل الكلام ذكر كوي او پدې كښې مسئله د علم غيب واضح كوي په صريح الفاظُ سره، چې علم غيب هغه صفت دے چې الله تعالى پدې صفت باندې منفرد او يواځے دے، په قرآن كريم كښې الله تعالى د دې وضاحت په تشبيهي انداز سره كړے دے چې د خلقو ذهن په ذهن كښې دا خبره په ابلغِ طريقے سره واقع شي؛ ځكه چې كنايه ابلغ وي د صريح نه فرمائي: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ ﴿الانعام: ٥٩﴾ پدې آيت كريمه كښې ئې د علم غيب تشبيه د يوے مقفل كمرے سره وركړې ده چې بغير د چابئ نه هغې ته

رسیدل نه شي کیدے ، او هغه چاپي صرف د الله تعالی سره ده په مخلوق کښې ئې چا له د دغه چابئ علم ندے ورکړے ؛ نو غیب خو لرې خبره ده.

قوله: الا باعلام منه: شارح رحمة الله علیه فرمائي: علم غیب خاصه ئې خداوندی ده د بندیانو دپاره څه لاره دغه طرف ته نشته ، البته په وسائط سره په غیب باندی مخلوق ته خبر ورکړے کیدے شي چې دیته انبآء الغیب ویلے شي نه چې علم غیب. بیا هغه وسائط مختلف دی شارح رحمة الله علیه اشارة ذکر کړې دی چې «اعلام من جانب الله دے ، یا خودنه ده په طریقے د معجزے یا کرامت سره ، یا د دلیل راهنمائی ده په علاماتُ سره که ممکن وی» خو دا خبره قابل غور ده چې د غیب نه مراد هر هغه څیز دے چې د هغی ادراک نه په حواس سره کیږی نه پری علم ضروری وی چې د بداهت ، حدس ، تجربے ، فطرت په وجه حاصل وی ، او نه په نظر العقل سره حاصلیږی چې مقدماتُ یا مبادی لره ترتیب ورکړے شي او علم پری حاصل شي. د علم غیب نفي چې د غیرالله نه په قرآن کریم کښې شوی ده د هغی نه دا علم غیب مراد دے ، البته د کوم څیز ادراک چې په حواس ، یا تجربے ، حدس یا په دلیل یا بلے څه علامے سره کیدے شي دغے ته نه غیب وائی او نه د دی د علم مدعی او د هغی مصدق کافر دے.

قوله: و لهذا ذکر فی: ه‍ د تفریع حاصل دا دے چې بعض اشیآء داسی دی چې هغه د یوے غیر محسوسی کار دپاره علامه وی پدی شان سره چې د خلقو په هغی باندی تجربه شوی وی چې د دی علامے د تحقق نه پس دا کار کیږی لکه: د عربُ دا تجربه وه چې کله به د سپوږمئ نه د وریځ په شکل کښې یوه کړئ تاؤ شوه ؛ نو دا به علامه د دی وه چې باران به کیږی. اوس دغه کړئ چا ولیدله او هغه خلقو ته خبر ورکړو چې «باران به کیږی» چاته ترینه تپوس اوکړو چې تاته څه پته ده ؟ ده جواب ورکړو چې څه د غیب نه خبر یم ؛ نو دا کفر دے. او که جواب ئې داسی ورکړو چې د علامے او تجربے په وجه وایم چې باران به کیږی ؛ نو بیا کفر ندے.

بَيَانُ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَيْسَ بِشَيْءٍ

﴿وَالْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بِشَيْءٍ﴾ اِنْ اُرِيْدَ بِالشَّيْءِ الثَّابِتَ الْمُتَحَقِّقَ عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ اَنَّ الشَّيْئِيَّةَ تُسَاوِقُ الْوُجُوْدَ وَالثُّبُوْتَ ، وَالْعَدَمَ يُرَادِفُ النَّفْيَ فَهٰذَا حُكْمٌ ضَرُوْرِيٌّ لَمْ يُنَازِعْ فِيْهِ اِلَّا الْمُعْتَزِلَةَ الْقَائِلُوْنَ بِاَنَّ الْمَعْدُوْمَ الْمُمْكِنَ ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ وَاِنْ اُرِيْدَ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَا يُسَمّٰى شَيْئًا فَهُوَ بَحْثٌ لُغَوِيٌّ مَبْنِيٌّ عَلٰى تَفْسِيْرِ الشَّيْءِ بِاَنَّهُ الْمَوْجُوْدُ اَوِ الْمَعْدُوْمُ اَوْ مَا يَصْلَحُ اَنْ يُعْلَمَ وَيُخْبَرَ عَنْهُ فَالْمَرْجِعُ اِلَى النَّقْلِ وَ تَتَبُّعِ مَوَارِدِ الْاِسْتِعْمَالِ. ترجمه: او معدوم شئ ندے ، که چرته د شئ نه مراد ثابت متحقق شی لکه چې تګ کړے دے دیته محققینُ چې شیئیت مرادف د وجود او ثبوت دے ، او عدم مرادف د نفي دے ؛ نو بیا خو دا حکم ضروری دے خلاف ندے کړے پدیکښې مګر معتزلو چې قائل دی پدی چې بیشکه معدوم ممکن ثابت دے په خارج کښې او که مراد کړے شی دا چې معدوم ته شئ نه ویلے کیږی ؛ نو پس دا بحث لغوی دے چې مبنی دے په تفسیر د شئ باندی چې دا موجود دے او که معدوم دے او یا هغه دے چې صلاحیت لری د دی چې معلوم کړے شی یا خبر ورکړے شی د هغی نه ، پس رجع پدیکښې نقل او په غور سره کتل دی ځائے د ورود استعمال ته.

تشریح: قوله: و المعدوم لیس بشيء: ماتن رحمه الله علیه پدی عبارت سره یوه مسئله اختلافیه ذکر کوی د اهل السنة او معتزلؤ په مینځ کښې. چې دیته «**مسئلة اطلاق الشيء علی المعدوم**» وائی.
ماتن رحمه الله علیه دعوی اوکړه چې «**المعدوم لیس بشيء**»

قوله: ان ارید بالشيء: شارح رحمه الله علیه تجزیه کوی چې د معدوم متعلق په دوه ځایه کښې اختلاف دے.

۱ـ دا چې آیه معدوم په خارج کښې ثابت دے که نه؟ اهل السنه وائی: چې معدوم ثابت فی الخارج ندے، شارح رحمه الله علیه وائی: که دلته مراد د شيء نه ثابت او متحقق فی الخارج شی کوم چې د محققینُ مذهب دے او په اول سر د کتاب کښې ئې بیان شوے دے پدی عبارت سره «**و الشيء عندنا هو الموجود**» چې شیئیت مرادف د وجود او عدم مرادِف د نفی دے؛ نو دا خبره بدیهی ده دلیل ته ئې هډو ضرورت نشته، البته معتزله ترینه خلاف کوی او وائی: چې معدومِ ممکن په خارج کښې موجود دے.

۲ـ دا چې آیه د شيء اطلاق په معدوم باندی کیږی که نه؟ اهل السنه وائی چې حقیقةً د شيء اطلاق صرف په موجود باندی کیږی او که په معدوم باندی چرته د شيء اطلاق شوے وی؛ نو دا به مجازًا وی او دا مذهب د هشام بن عمرو الغوطی دے چې د معتزلؤ لوی شیخ دے. او معتزله وائی: چې د شيء اطلاق حقیقةً په معدومِ ممکن هم کیږی لکه څنګه چې په موجود باندی کیږی.(۱) شارح رحمه الله علیه وائی: پدی صورت کښې دا بحث لغوی دے د لغت واله نه به تپوس اوکړو چې د شيء اطلاق به صرف په موجود کیږی، او که په معدومِ مکن یا په هغه څیز چې مخبر عنه واقع کیږی هم کیږی، پدی صورت کښې به دا لغوی نزاع شی چې پدی کښې به رجع نقل او مورد د استعمال د شيء ته کولے شی پس د هغی نه به پته ولګی چې معدوم حقیقةً شيء دے او که نه.

---

(۱)ـ د معتزلؤ لوی شیخ عبد الرحیم بن محمد الخیاط وائی: چې معدوم د عدم په حالت کښې هم جسم وی خو دومره ده چې نه متحرک وی او نه ساکن وی او نه مخلوق او نه حادث وی. دلیل د معتزلؤ پدی خبره چې معدوم شيء دے دا آیت کریمه دے: {إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ} ﴿الحج: ۱﴾ طریقه د استلال دا ده چې د قیامت زلزله معدومه ده او الله تعالی ترینه په شيء سره خبر ورکړو. دویم دا چې د خلق د معدوم نه خبر ورکوی وائی: «**العنقآء طائر**» د معدوم تمنی کوی وائی «**لو کان هذا الجبل من الیاقوت**» دغه شان د معدوم صفت هم خلق ذکر کوی لکه د چا لا څوے نه وی شوے او وائی: «**إبنی عالم**» او دا محال ده چې یو څیز شيء نه وی او د هغی نه خبر ورکړے شی یا ئې تمنی وشی او یا ئې صفت ذکر شی. جواب: اهل السنة والجماعة د اول استدلال نه جواب کوی چې «**إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ**» آیت د مابعد سره متعلق دے چې {يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى} کویه کښې د آیت معنی دا شوه چې (زلزله د قیامت یو لوئ شيء دے خو کله چې تاسو او وینئ هغی لره) یعنی دا زلزله اوس شيء ندے بلکه کله چې تاسو او وینئ دی لره؛ نو هله شيء دے؛ ځکه چې الله تعالی د دی هیبت خبر روسته ورکړے دے چې مرضعه به د خپل بچی نه غافله شی او حامله به حمل وزیږوی، او خلق به نشته شی، چونکه دا تول کارونه به په هغه وخت کښې کیږی لهذا د دی شیئت به هم په هغه وخت کښې وی. او هر چې دویم دلیل دے؛ نو دا هم د دوی په جهالت باندی دال؛ ځکه چې د معدوم نه خبر ورکول او تمنی او توصیف کول په اعتبار د اسم مذکور سره دی، او نوم چې ذکر شی خو موجود شو لهذا خبر ترینه ورکول او تمنی او توصیف ئې کول په اعتبار د اسم مذکور سره دی.

بيان مسئلة ايصال الثواب

﴿وَفِي دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ وَصَدَقَتِهِمْ﴾ أَيْ صَدَقَةُ الْأَحْيَاءِ ﴿عَنْهُمْ﴾ أَيْ عَنِ الْأَمْوَاتِ ﴿نَفْعٌ لَهُمْ﴾ أَيْ لِلْأَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ تَمَسُّكًا بِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يَتَبَدَّلُ وَكُلُّ نَفْسٍ مَرْهُوْنَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مُجْزِيٌّ بِعَمَلِهِ لَا بِعَمَلِ غَيْرِهِ، وَلَنَا مَا وَرَدَ فِي الْأَحَادِيْثِ الصِّحَاحِ مِنَ الدُّعَاءِ لِلْأَمْوَاتِ خُصُوْصًا فِي صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ وَقَدْ تَوَارَثَهُ السَّلَفُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْأَمْوَاتِ نَفْعٌ فِيْهِ لَمَا كَانَ لَهُ مَعْنًى، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ تُصَلِّيْ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ يَبْلُغُوْنَ مِائَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُوْنَ إِلَّا شُفِّعُوْا فِيْهِ، وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُوْلَ اللهِ إِنَّ أُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَأَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ الْمَاءُ فَحَفَرَ بِيْرًا وَقَالَ هٰذَا لِأُمِّ سَعْدٍ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدُّعَاءُ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْعَالِمَ وَالْمُتَعَلِّمَ إِذَا مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ فَإِنَّ اللهَ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا، وَالْأَحَادِيْثُ وَالْآثَارُ فِي هٰذَا الْبَابِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصٰى. **ترجمه:** او په دعاء کولو د ژوندو کښې د مړو دپاره او په صدقه خیرات کولو د دویکښې یعنی په صدقه کولو د ژوندو کښې فائده ده د دوی یعنی د مړو دپاره، خلاف ثابت دے معتزلو لره؛ دلیل نیونکې پدې باندې چې قضاء د الله تعالی نه بدلیږی، او هر نفس به گرفتاره وی په خپلو کړو باندې، او سړی ته به بدله میلاویږی په خپل عمل باندې نه په عمل د بل چا باندې. او زمونږه دپاره دلیل هغه دی چې په صحیح احادیث کښې راغلی دی د دعاء نه د مړو دپاره خاص طور په مونځ د جنازه کښې، او بیشکه سلفُ یو د بل نه اغستی دی دی لره، اوس که نه وے د مړو دپاره پدیکښې څه فائده؛ نو نه کیدو د دعاء دپاره څه معنی «مطلب» او ویلی دی نبی عَلَیْهِ السَّلَام: نشته دے یو مړے چې جنازه اوکړی په هغې باندې یو جماعت د مسلمانانو چې رسیږی تعداد د هغوی سلو کسانو ته چې ټول شفاعت کوی د ده دپاره مگر شفاعت به ئی قبلیږی د ده په حق کښې، او د سعد بن عباده رَضِیَ اللهُ عَنْهُ نه روایت دے چې بیشکه ده او ویل: اے د الله رسوله! بیشکه ام سعد وفات شوی ده پس کومه یوه صدقه افضله ده؟ نبی عَلَیْهِ السَّلَام او ویل: اوبه، پس ده او کنستلو کوهی لره او وی ویل: دا د ام سعد «د ایصال ثواب» دپاره «وقف» شو. او ویلی دی نبی عَلَیْهِ السَّلَام: دعاء واپس کوی مصیبت لره، او صدقه خیرات مړ کوی غضب د رب، او ویلی دی نبی عَلَیْهِ السَّلَام: بیشکه عالم او متعلم کله چې تیر شی دا دواړه په یو کلی باندې پس بیشکه الله تعالی پورته کوی عذاب لره د مقبری د دغه کلی نه څلوېښت ورځی، او احادیث او آثار پدی باب کښې ډیر دی د شمار نه.

تشریح: قوله: و فی دعآء الاحیاء: ماتن رَحِمَهُ اللهُ پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته «مسئلة ایصال الثواب» وائی. مقصود په ذکر کولو د دی مسئلے سره رد دے په معتزلو باندی. داهل السنة والجماعة مسلک دا دے چې مړی ته د ژوندو د طرف نه د دعآء، خیرات، او نورو اعمال د بخښے ثواب میلاویږی او مړو ته پری برابر فائده حاصلیږی، معتزله وائی: د ژوندو د طرف نه مړو ته ایصال د ثواب نه کیږی.

قوله: تمسکا بان القضآء: شارح رَحِمَهُ اللهُ اجمالًا دلائل د معتزلو ذکر کوی. دوی اول دلیل دا پیش کوی چې: د الله تعالی قضآء او فیصله نه بدلیږی، پس که د چا په باره کښې د خیر انعام قضآء وی هغه ته به خیر میلاویږی، او که د چا په باره کښې د شر او عذاب فیصله شوی وی هغے ته به هم دغه شر میلاویږی؛ لهذا د دعاګانو او خیراتونو او ثوابونو بخل د ایصال ثواب په طور عبث کار دے. **جواب:** دا دے چې شریعت د مړو دپاره د دعاء او خیرات صدقے د ثواب خبر ورکړے

دے چې د دی ایصال مرو ته کیږی ؛ نو دا عین په قضاء د الله تعالی سره ده پدیکښې د قضاء د تبدیل څه صورت نشته.

دویم دلیل د معتزلو نصوص دی. الله تعالی فرمائی: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ ﴿المدثر: ۳۸﴾ ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ ﴿النجم: ۳۹﴾ وغیره نور نصوص چې په هغی کښې تصریح ده چې هر کس به په خپل عمل گرفتار وی ، او د انسان دپاره هغه څه دی د کوم چې ده سعی کړی ده د بل سعی او عمل د ده پکار نه راځی. جواب: مفسرین فرمائی: چې پدی دواړه آیتونو کښې مراد کافر نفس او انسان دے ، یعنی ایصال ثواب د مؤمن حق دے نه چې د کافر ، دویم دا چې د آیت مقصد دا دے چې انسان ته د خپل عمل د ثواب حق حاصل دے او هم دے ئې حقدار دے ، نه د ده د عمل او د هغی د ثواب بل حقدار کیدے شی او نه د بل د عمل د ثواب حق دے کیدے شی او نه ئې ترینه په زور اغستے شی ، البته که څوک د خپل عمل ثواب بل چاته اوبخی ؛ نو کولے شی خو دا پدی وجه نه چې دا د ده استحقاق دے بلکه په ده ئې احسان او کرم اوکړو ، او یو بنده د بل بنده سره په خپله خوښه کرم او احسان کولے شی. ، لکه یو کس میاشت مزدوری اوکړی ؛ نو د تنخواه حقدار او اصل مالک هم دغه کس دے بل څوک د دغه تنخواه حقدار نه شی کیدے ، خو دغه کس که دا خپله تنخواه چاته صدقه کړی یا چاته هدیه کړی ؛ نو دغه دویم کس به د هغی مالک شی ، دغه شان د انسان سعی هم ده.

قوله: و لنا ما ورد: شارح رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة دلائل ذکر کوی د نصوص نه ، اول دا چې په صحیح احادیث کښې د مړو دپاره دعاګانې نقل دی. خاصکر د جنازے په مونځ کښې بےشماره دعاګانې د نبی علیه السلام نه ثابت دی ، او د هغی نه روسته سلفُ صالحین دغه طریقه د یو بل نه پرله پسے اغستی ده او عمل پری کوی چې د جنازے په مونځ کښې دعاګانې وائی ، اوس که دمړو دپاره پدیکښې څه فائده نه وی ؛ نو دا عبث کار انبیاء کرام ، صحابه کرام او صالحینُ د امت ولی کړے دے او ولی ئې کوی ؟.... د دینه نور بے شماره روایات چې شارح رحمة الله علیه د نمونې په طور یو څو ذکر کړی دی.

قوله: مامن میت تصلی: حدیث امام مسلم رحمة الله علیه ذکر کړے دے په روایت د عائشه رضي الله عنها: ﴿صحیح مسلم: ۳/ ۵۲﴾.

قوله: عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ: حدیث امام ابوداؤد رحمة الله علیه ذکر کړے دے: ﴿سنن ابی داود: ۲/ ۵٤﴾.

قوله: الدُّعَاءَ يَرُدُّ الْبَلَاءَ: امام بیهقی رحمة الله علیه نقل کړے دے په ﴿الأسماء والصفات: ۲/ ٤٤٩﴾ کښې او حدیث: الصدقة تطفيء غضب الرب علامه ابن حبان ذکر کړے دے ﴿صحیح ابن حبان: ۸/ ۱۰٤﴾

قوله: ان العالم والمتعلم: دا حدیث بعض مفسرین ذکر کړے دے خو امام سیوطی رحمة الله علیه په ﴿تخریج احادیث شرح العقائد: ۶﴾ کښې فرمائی: «حديثٌ لَا اَصْلَ لَهُ» البته ملا علی قاری رحمة الله علیه په ﴿فرائد القلائد علی احادیث شرح العقائد: ۲۵/۱﴾ کښې ثابت کړے دے.

قوله: والاحادیث و الاثار: شارح رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة اجمالًا نورو دلائل ته اشاره کوی. چې پدی باب کښې د دوی سره ډیر احادیث او اثار موجود دی. مثلا: **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلاَّ مِنْ ثَلَاثَةٍ : إِلاَّ مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ ، أَوْ**

عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ. ﴿صحيح مسلم: ٥/ ٧٣﴾ په قبر باندې دعاء هم ثابت ده. عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ الْمَيِّتِ وَقَفَ عَلَيْهِ فَقَالَ « اسْتَغْفِرُوا لأَخِيكُمْ وَسَلُوا لَهُ التَّثْبِيتَ فَإِنَّهُ الآنَ يُسْأَلُ. ﴿سنن ابى داود: ٣/ ٢٠٩﴾ د مړي د طرف نه حج کول هم ثابت دي. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ، أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ ، جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا ؟ قَالَ: «نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا ، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَةً؟ اقْضُوا اللهَ فَاللهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ. ﴿صحيح البخارى: ٣/ ١٨﴾ د دینه علاوه نور بے شمیره اثار او احادیث موجود دي.

بَيَانُ اَنَّ الدُّعَاءَ يُسْتَجَابُ

﴿وَاللهُ تَعَالَىٰ يُجِيبُ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ اُدْعُوْنِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ. وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ اَوْ قَطِيعَةِ رَحِمٍ مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ ، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ رَبَّكُمْ حَيٌّ كَرِيْمٌ يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ اِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا ، وَ اعْلَمْ اَنَّ الْعُمْدَةَ فِيْ ذٰلِكَ صِدْقُ النِّيَّةِ وَخُلُوْصُ الطَّوِيَّةِ وَحُضُوْرُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اُدْعُوا اللهَ وَ اَنْتُمْ مُوْقِنُوْنَ بِالْاِجَابَةِ وَ اعْلَمُوْا اَنَّ اللهَ لَا يَسْتَجِيْبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ ، وَ اخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِيْ اَنَّهُ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُقَالَ يُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْكَافِرِ فَمَنَعَهُ الْجُمْهُوْرُ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلَالٍ ، وَلِاَنَّهُ لَا يَدْعُوا اللهَ تَعَالَىٰ لِاَنَّهُ لَا يَعْرِفُهُ وَاِنْ اَقَرَّ بِهِ فَلَمَّا وَصَفَهُ بِمَا لَا يَلِيْقُ بِهِ فَقَدْ نَقَضَ اِقْرَارَهُ ، وَمَا رُوِيَ فِي الْحَدِيْثِ اَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُوْمِ وَاِنْ كَانَ كَافِرًا يُسْتَجَابُ مَحْمُوْلٌ عَلَىٰ كُفْرَانِ النِّعْمَةِ ، وَجَوَّزَهُ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيْسَ رَبِّ اَنْظِرْنِيْ فَقَالَ اللهُ تَعَالَىٰ اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ هٰذِهِ اِجَابَةٌ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ اَبُو الْقَاسِمِ الْحَكِيْمُ (١) وَ اَبُو النَّصْرِ الدَّبُوْسِيُّ (٢) ، وَقَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيْدُ (٣) وَبِهِ يُفْتٰى.

ترجمه: او الله تعالى قبلوي دعاګانو لره او پوره کوي حاجات لره ؛ د وجه د وينا د الله تعالى نه: او غواړئ ځما نه ځه به قبولتيا اوکړم ستاسو دپاره ، او د وجه د وينا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه: قبولولے شي دعاء د بنده لره پدې شرط چې دعاء ونه غواړي دے د ګناه او د کټ کولو د خپلوئ او تر څو چې جلتي ونکړي ، او د وجه د وينا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه: بيشکه ستاسو رب ډير حياډار او عزت مند ذات دے ، حيا کوي د بنده خپل نه کله چې دے اوچت کړي دواړه لاسونه ده ته دا چې واپس کړي ديته خالي. او پوهه شه چې بيشکه عمده په قبوليت د دعاء کښې صدق د نيت دے ، او خلوص د زړه ، او حاضريدل د زړه دي ؛ د وجه د وينا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه: دعاء غواړئ د الله تعالى نه په

(١).. ابو القاسم اسحاق بن محمد بن اسماعيل بن ابراهيم الحكيم السمرقندى ، فقيه عالم حنفى المتوفى سنة ٣٤٢ هـ. و أحد تلامذة مؤسس المدرسة الماتريدية أبو منصور الماتريدى و عرف بابى القاسم الحكيم لكثرة حكمه و مواعظه ، له نص و كتاب مشهور باسم «السواد الاعظم» فى العقيدة الاسلامية و أصول الدين. و سبب تاليفه الرد على اصحاب الهوى و هذا الكتاب يعد من اهم المتون عند الماتريدية.

(٢)..هو الشيخ أبو النصر الدبوسى الحنفى ، كان اماما كبيرا من أئمة الشروط ، و الدبوسى نسبة الى دبوسية قرية بـ سمرقند ولادته و وفاته غير معروف «الفوائد البهية فى تراجم الحنفية»

(٣).. هو أبو محمد عمر بن عبد العزيز بن مازة البخارى ، برهان الائمة حسام الدين المعروف بـ الصدر الشهيد ، أصولى حنفية من أكابر الحنفية من أهل خراسان ، و لد سنة ٤٨٣هـ وقتل شهيدا فى سمرقند سنة ٥٣٦هـ و دفن فى بخارى. له كتب شتى فى الفقه و واصوله و كتب الفتاوى. ﴿الفوائد البهية: ١٤٩﴾

داسې حال کښې چې تاسو يقين کونکي ئی په قبولتيا باندې او پوهه شئ چې الله تعالی نه قبلوی دعاء د غافل بې پرواه زړه نه. او اختلاف کړے دے علماء پديکښې چې آيه جائز ده چې او ويلے شي چې قبليږی دعاء د کافر؟ بس منع کړی ده د دينه جمهورُ؛ دوجه دوينا د الله تعالی نه: او نده دعاء د کافرانُ مګر په بے کارتيا کښې. او پل پدی وجه چې دا د الله تعالی نه غواړی نه؛ ځکه چې دے الله تعالی پيژنی نه، او که په ژبه ئی اقرار اوکړی هم خو کله ئی چې صفت بيان کړو د الله تعالی داسې صفت چې د الله تعالی سره مناسب نه وو پس ده مات کړو اقرار خپل لره، او هغه چې روايت ئی شوے دے په حديث کښې چې بيشکه دعاء د مظلوم اګر چې کافر وی قبليږی محمول ده په ناشکرئ د نعمت باندی، او جائز کړے دے بعض د دوينه؛ د وجه د وينا د الله تعالی نه چې بيان کوی د ابليس نه: اے ربه مهلت راکړه مالره تر ورځ د رابوته کيدو پورې، پس او ويل الله تعالی ده ته: بيشکه ته د مهلت ورکړے شوو نه ئی، دا قبولتيا ده، او ديته تګ کړے دے ابوالقاسم الحکيم، او ابونصر الدبوسی، ويلی دی صدر الشهيد: او هم پدی باندی فتوی ده.

تَشْرِيحُ: قوله: و الله تعالی يجيب: دا د مخکښې مبحث متعلق مسئله ده چې الله تعالی دعاګانے د بنديانو قبلوی، بيا دا دعاء عامه ده که د خپل ځان دپاره وی او که د بل چا دپاره وی، که د ژوندو دپاره وی او که د مړو دپاره وی خو قبليږی. مسئله اتفاق ده د چا پکښې هم اختلاف نشته.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾... دلائل به ذکر کړی «**لقوله تعالی**» سره، ﴿۲﴾... شرائط د قبوليت د دعاء ذکر کړی «**و اعلم ان العمدة**» سره. ﴿۳﴾.. اختلاف به ذکر کړی پدی مسئله کښې آيه دعاء د کافر قبليدے شي کنه؟ «**و اختلف المشائخ**» سره.

قوله: و اختلف المشائخ: ۳۔ د جمهورُ رائی دا ده چې د کافر دعاء نه قبليږی. دوه قسمه دلائل پيش کوی. نقلی دليل دا دے چې الله تعالی فرمائی: {**وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ**} ﴿الرعد: ١٤﴾ دلته د «**ضَلَالٍ**» معنی ده ضائع او بيکاره، يعنی دے هسې چغې وهی دعاء ئی قبليږی نه. عقلی دليل دا پيش کوی: چې کافر د الله تعالی نه غواړی نه؛ ځکه ده ته معرفت الهی حاصل ندے بلکه دے خپل معبود باطل پيژنی او د هغه نه غواړی وائی: «يا فلانکی پيره رامدد شی» او که بالفرض د الله تعالی اقرار هم اوکړی خو دروغجن دے؛ ځکه چې کله ده الله تعالی لره په غير مناسبت صفاتُ باندی موصوف کړو؛ نو ده نقض د خپل اقرار اوکړو لهذا دا د الله تعالی نه نه غواړی.

د بعض نورو رائی دا ده چې دعاء د کافر قبليږی. دوی په دليل کښې هغه نصوص د کتاب الله او سنت رسول پيش کوی چې په هغی کښې د قبوليت د دعاء د کافر تصريح ده. مثلا د شيطان دعاء قبوله شوی ده کله چې ده د الله تعالی سوال اوکړو: {**أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ**} او الله تعالی جواب ورکړو: {**إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ**} ﴿الأعراف: ١٤، ١٥﴾ او دا قبولتيا ده. دغه شان د قرآن کريم بے شميره آيتونه د کفارُ په باره کښې دی چې هغوی دعاګانے غوښتی دی او الله تعالی قبول کړی دی مثلا: {**دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ**} ﴿يونس: ٢٢﴾ {**أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ**} ﴿النمل: ٦٢﴾ وغيره نور آيتونه. او د حديث نه دليل پيش کوی حديث د انس بن مالک رضی الله عنه: **قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّقُوا دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ وَإِنْ كَانَ كَافِرًا فَإِنَّهُ لَيْسَ دُونَهَا حِجَابٌ.** ﴿مسند احمد: ٢٠/ ٢٢﴾ اګر چې جمهور د دينه جواب کوی چې مراد د دينه مصطلح کافر ندے بلکه «کفر» په معنی د ناشکرئ باندی دے.

القول الفيصل: د مذهبين تطبيق ممکن دے هغه دا چې دعآء د کافر دوه قسمه ده، يو دعآء د کافر ده د امور دنيويه دپاره دا بيشکه چې قبليږي او کومه نصوص چې د قبوليت د دعآء د کافر په باره کښې دی د هغی نه هم دا قبوليت مراد دے لکه د ابليس دعآء د دنيا په اعتبار قبوله ده، دغه شان کفار به چې په درياب کښې دعاګانے غوښتی؛ نو د دنيوی نجات وی نه د اخروی. دويم دعآء د کافر ده د اخروی امورُ دپاره چې مثلا کافر دا دعآء اوغواړی "يا الله ما جنت ته داخل کړه" نو د امورِ اخرويه دپاره د دوی دعآء ضائع ده نه قبليږی.

بَيَانُ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ

﴿وَمَا اَخْبَرَبِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ﴾ اَیْ مِنْ عَلَامَاتِهَا ﴿مِنْ خُرُوْجِ الدَّجَّالِ وَدَابَّةِ الْاَرْضِ وَ يَأْجُوْجَ وَ مَاْجُوْجَ وَنُزُوْلَ عِيْسٰی عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَآءِ وَطُلُوْعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ﴾ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَبِهَا الصَّادِقُ، قَالَ حُذَيْفَةُ بْنُ اُسِيْدُ الْغِفَارِيُّ: طَلَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَاكَرُ فَقَالَ مَا تَذْكُرُوْنَ؟ قُلْنَا: نَذْكُرُ السَّاعَةَ، قَالَ: اِنَّهَا لَنْ تَقُوْمَ حَتّٰى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ اٰيَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ وَالدَّجَّالَ وَ الدَّابَّةَ وَطُلُوْعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُوْلَ عِيْسٰى بْنَ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَاْجُوْجَ وَمَاْجُوْجَ وَثَلٰثَةَ خُسُوْفٍ خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخَسْفٌ بِالمَغْرِبِ وَخَسْفٌ بِجَزِيْرَةِ الْعَرَبِ وَ اٰخِرُ ذٰلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ اِلٰى مَحْشَرِهِمْ، وَالْاَحَادِيْثُ الصِّحَاحُ فِیْ هٰذِهِ الْاَشْرَاطِ كَثِيْرَةٌ جِدًّا وَقَدْ رُوِیَ اَحَادِيْثٌ وَّ اٰثَارٌ فِیْ تَفَاصِيْلِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا فَلْتُطْلَبُ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيْرِ وَالسِّيَرِ وَالتَّوَارِيْخِ. ترجمه: او هغه چې خبر ورکړے دے په هغی سره رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د "اَشْرَاطُ السَّاعَةِ" يعنی د علامات د قيامت نه، د راوتلو د دجال او دابة الارض، ا يأجوج مأجوج، او نزول د عيسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د اسمان نه، او راختل د نوَر د مغرب نه پس دا حق دی؛ ځکه دا امور ممکنه دی چې خبر ورکړے دے پدی باندی رشتونی، واتی حذيفه بن أسيد الغفاری رضي الله عنه چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ را ښکاره شو په مونږه باندی او مونږه د قيامت خبری اتری کولی، پس او ويل نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ: د څه خبری اتری کوئ؟ مونږه او ويل: مُذاکره کوو د قيامت، او ويل: نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ بيشکه دا به نه قائميږی تر دی چې تاسو او وينئ مخکښې د دينه لس نخے، پس ذکر ئی کړو لوګے او دجال، او ځناور، او راختل د نور د مغرب نه، او نزول د عيسی بن مريم عَلَيْهِ السَّلَامُ، او ياجوج ماجوج، او دری ننوتل، ننوتل په مشرق کښې او ننوتل په مغرب کښې او ننوتل په جزيرة العرب کښې، او په آخر د دی کښې به وُور وی چې راوځی به د يمن نه شړی به خلقو لره محشر خپل ته، او صحيح احاديث پدی علاماتُ کښې ډير زيات دی، او بيشکه نقل شوی دی احاديث او آثار په تفاصيلُ او کيفياتُ د ديکښې پس طلب دی کړے شی د کتب التفسير او سيرت او تواريخ نه.

تشريح: قوله: و ما أخبر به: ماتن رحمه الله بله عقيده حقه ذکر کوی چې بيان د "أشراط الساعة" دے. چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د علاماتُ د قيامت کوم خبر ورکړے دے هغه حق او رشتيا دی زمونږه پری ايمان دے. شارح رحمه الله به د دی دليل ذکر کړی، او د حديث په رڼا کښې به څه علامات بيان کړی، او په آخره کښې به د دی د تفصيل او کيفياتُ حواله په تفسير، سيرت او تاريخ باندی ورکړی.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ إِصَابَةِ الْمُجْتَهِدِ وَ خَطَائِهِ

﴿وَالمجْتَهِدُ﴾ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَ الشَّرْعِيَّاتِ الْأَصْلِيَّةِ وَ الْفَرْعِيَّةِ ﴿قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيبُ﴾ وَذَهَبَ بَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ وَالمعْتَزِلَةِ إِلىٰ اَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ الَّتِيْ لَا قَاطِعَ فِيْهَا مُصِيبٌ ، وَ هٰذَا الْإِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلىٰ اِخْتِلَافِهِمْ فِيْ اَنَّ لله تَعَالىٰ فِي كُلِّ حَادِثَةٍ حُكْمًا مُعَيَّنًا اَمْ حُكْمُهُ فِي المسَائِلِ الْإِجْتِهَادِيَّةِ مَا اَدّٰى اِلَيْهِ رَأْىُ المجْتَهِدِ ؟ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْمَقَامِ اَنَّ المسْأَلَةَ الْإِجْتِهَادِيَّةَ اِمَّا اَن لَّا يَكُوْنَ مِنَ الله تَعَالىٰ فِيْهَا حُكْمٌ مُعَيَّنٌ قَبْلَ اِجْتِهَادِ المجْتَهِدِ اَوْ يَكُوْنَ ، وَحِيْنَئِذٍ اِمَّا اَن لَّايَكُوْنَ مِنَ الله تَعَالىٰ عَلَيْهِ دَلِيْلٌ اَوْ يَكُوْنَ وَ ذٰلِكَ الدَّلِيْلُ اِمَّا قَطْعِيٌّ اَوْ ظَنِّيٌّ فَذَهَبَ اِلىٰ كُلِّ اِحْتِمَالٍ جَمَاعَةٌ ، وَالمخْتَارُ اَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَعَلَيْهِ دَلِيْلٌ ظَنِّيٌّ اِنْ وَجَدَهُ المجْتَهِدُ اَصَابَ وَاِنْ فَقَدَهُ اَخْطَأَ وَالمجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِاِصَابَتِه لِغُمُوْضِه وَخِفَائِه فَلِذٰلِكَ كَانَ المخْطِئُ مَعْذُوْرًا بَلْ مَاجُوْرًا ، فَلَا خِلَافَ عَلىٰ هٰذَا المذْهَبِ فِيْ اَنَّ الْمُخْطِئَ لَيْسَ بِاٰثِمٍ وَ اِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّهُ مُخْطٍ اِبْتِدَاءً وَّ اِنْتِهَاءً اَيْ بِالنَّظَرِ اِلَى الدَّلِيْلِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَ اِلَيْهِ ذَهَبَ بَعْضُ المشَائِخِ وَهُوَ مُخْتَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرٍ ، اَوْ اِنْتِهَاءً فَقَطْ اَيْ بِالنَّظَرِ اِلَى الْحُكْمِ حَيْثُ اَخْطَأَ فِيْهِ وَ اِنْ اَصَابَ فِي الدَّلِيْلِ حَيْثُ اَقَامَهُ عَلىٰ وَجْهِه مُسْتَجْمِعًا لِجَمِيْعِ شَرَائِطِه وَ اَرْكَانِه وَ اَتٰى بِمَا كُلِّفَ بِه مِنَ الْإِعْتِبَارَاتِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْإِجْتِهَادِيَاتِ اِقَامَةُ الْحُجَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الَّتِيْ مَدْلُوْلُهَا حَقٌّ اَلْبَتَّةَ ، وَالدَّلِيْلُ عَلىٰ اَنَّ المجْتَهِدَ قَدْ يُخْطِئُ بِوُجُوْهٍ: اَلْاَوَّلُ قَوْلُهُ تَعَالىٰ: فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ الضَّمِيْرُ لِلْحُكُوْمَةِ وَالْفُتْيَا وَلَوْ كَانَ مِنَ الْإِجْتِهَادَيْنِ صَوَابًا لَمَا كَانَ لِتَخْصِيْصِ سُلَيْمَانَ بِالذِّكْرِ جِهَةٌ لِاَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا قَدْ اَصَابَ الْحُكْمَ حِيْنَئِذٍ وَ فَهِمَهُ. اَلثَّانِيْ: اَلْاَحَادِيْثُ وَالْاٰثَارُ الدَّالَّةُ عَلىٰ تَرْدِيْدِ الْإِجْتِهَادِ بَيْنَ الصَّوَابِ وَالْخَطَإِ بِحَيْثُ صَارَتْ مُتَوَاتِرَةَ الْمَعْنىٰ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : اِنْ اَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَ اِنْ اَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ وَّاحِدَةٌ ، وَفِيْ حَدِيْثٍ اٰخَرَ جَعَلَ لِلْمُصِيْبِ اَجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ اَجْرًا وَّاحِدًا ، وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رضي الله عنه اِنْ اَصَبْتُ فَمِنَ الله وَاِلَّا فَمِنِّيْ وَ مِنَ الشَّيْطَانِ ، وَقَدِ اشْتَهَرَتْ تَخْطِيَةُ الصَّحَابَةِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا فِي الْإِجْتِهَادِيَاتِ. اَلثَّالِثُ: اَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ فَاِنَّ الثَّابِتَ بِالْقِيَاسِ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ اَيْضًا مَعْنًى وَ قَدْ اَجْمَعُوْا عَلىٰ اَنَّ الْحَقَّ فِيْمَا ثَبَتَ بِالنَّصِّ وَاحِدٌ لَا غَيْرُ. اَلرَّابِعُ: اَنَّهُ لَا تَفْرِقَةَ فِي الْعُمُوْمَاتِ الْوَارِدَةِ فِيْ شَرِيْعَةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ الْاَشْخَاصِ فَلَوْ كَانَ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيْبًا لَزِمَ اِتِّصَافُ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ بِالمتَنَافِيَيْنِ مِنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ اَوِ الصِّحَّةِ وَ الْفَسَادِ اَوِ الْوُجُوْبِ وَعَدَمِه ، وَ تَمَامُ تَحْقِيْقِ هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ وَالْجَوَابُ عَنْ تَمَسُّكَاتِ المخَالِفِيْنَ يُطْلَبُ مِنْ كِتَابِنَا التَّلْوِيْحِ فِيْ شَرْحِ التَّنْقِيْحِ.

ترجمه: او مجتهد په عقلياتُ او شرعياتُ اصليه او فرعيه کښې کله خطأ کيږی او کله حق ته رسيږی. او تګ کړے دے بعض اشاعرۀ او معتزلۀ ديته چې هر مجتهد په مسائلِ شرعيه فرعيه هغه کښې چې نه وی قطعی دليل په هغی کښې حقُ ته رسيدونکے دے ، او دا اختلاف بنا دے په اختلاف د.دوی باندی پدی کښې چې آيه د الله تعالی دپاره په هره حادثه کښې حکم مُعيَّن شته کنه حکم د الله تعالی په مسائل اجتهاديه کښې هغه دے چې رائی د مجتهد ورته ورسيږی ، او تحقيق د دی مقام دا دے چې مسئله اجتهاديه يا به نه وی پديکښې د طرفه د الله تعالی نه څه معيَّن حکم مخکښې د اجتهاد د مجتهد نه اويا به وی ، او پدی وخت کښې يا به نه وی د الله تعالی د طرف نه پدی باندی څه دليل او يا به وی ، او دغه دليل به يا قطعی وی او يا به ظنی وی ، پس تګ کړے دے هر يو احتمال ته يو جماعت ، او غوره دا ده چې حکم معيَّن دے او په هغی باندی دليل ظنی دے ، کچرته اوموندو هغی لره مجتهد ؛ نو حق ته ورسيدو او که ورک ئی کړو ؛ نو خطأ شو ، او مجتهد مکلف ندے

په رسیدلو باندې حکم صواب ته ؛ د وجه د جور والي او پټ والي د دغه حکم نه ، هم په دغه وجه باندې مخطي معذور دے بلکه ماجور دے ، پس نشته دے خلاف بنا پدې مذهب باندې پدیکښې چې مخطي گناهګار ندے «بلکه اتفاق دے په عدم إثم د ده» او بیشکه اختلاف پدیکښې دے چې دے خطأ دے إبتداءً او إنتهاءً یعنی په نظر دلیل او حکم دواړو ته ، او دیته تګ کړے دے بعض علمآء او دا غوره مذهب د شیخ ابو منصور ماتریدي رحمه الله دے ، او یا إنتهاءً خطأ دے یعنی په نظر سره حکم ته پدې شان چې خطأ شو په حکم کښې اګر چې حق ته رسیدلے دے په دلیل کښې پدې شان سره چې قائم کړے ئې دے په صحیح طریقې باندې ، جمع کونکے دے تولو شرائط او ارکانُ د دې لره او راتګ ئې کړے دے په هغه څه چې دے مکلف دے په هغې باندې د اعتبارات نه ، او نشته دے په ده باندې په اجتهادیاتُ کښې وردرول د دلیل قطعي هغه چې مدلول د هغې حق وي یقیني ، او دلیل پدې خبره باندې چې مجتهد کله خطأ کیږي په یو څو طریقو سره دے. اول دلیل: وینا د الله تعالی ده: پس مونږه پوهه کړو پدې باندې سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ او «ها منصوب» ضمیر فیصلے او جواب «فتوی» ته راجع دے اوس که چرته وے هر د اجتهادینُ نه برابر ؛ نو نه به شي په خصوصیت سره د ذکر د سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاره څه وجه ؛ ځکه چې هر یو د داوُد عَلَيْهِ السَّلَامُ او سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ نه به رسیدلے وي حکم ته په دغه وخت کښې او پوهه شوے به وي برې. دویم دلیل: دلالت کونکي احادیث او آثار دي په تردید د اجتهاد په مینځ د صحیح او خطأ کښې په داسې شان سره چې دغه روایات متواترة المعنی کرځیدلی دي. وېلي دي نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: کچرته ته ورسیدے حق ته پس ستا دپاره لس نیکئ دي او که خطأ شوے پس ستا دپاره یوه نیکي ده ، او په یو بل حدیث کښې کرځولې ده نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ حق ته د رسیدونکي دپاره دوه اجره او د خطأ کونکي دپاره یو اجر ، او د ابن مسعود رضي الله عنه نه نقل دي «وائي»: که څه حق ته ورسیدم پس دا د الله تعالی د طرف نه ده ، او که داسې نه وه ؛ نو دا ځما او د شیطان د طرف نه ده. او بیشکه مشهور دي خطأ کول د صحابه کرام بعضُ بعض نورو لره په اجتهادیات کښې ، دریم دلیل: دا چې بیشکه قیاس مُظهِر دے مُثبِت نه دے ؛ ځکه چې ثابت په قیاس سره معنًی په نص سره هم ثابت وي ، او بیشکه علمآء اجماع کړې ده په دې چې حق په هغه څه کښې چې ثابت وي په نص سره یو وي نه بل ، څلورم دلیل: شان دا دے چې نشته دے تفرقه په عموماتُ هغو کښې چې وارد دي په شریعت د نبي زمونږه کښې په مینځ د اشخاصُ کښې ، پس که هر مجتهد مُصیب شي ؛ نو لازم به شي اتصاف د یو فعل په متنافیَیْنُ باندې د منع او اباحت ، د صحت او فساد او د وجوب او عدم وجوب نه. او پوره تحقیق د دې دلائلُ او جواب د مخالفینِ د دلائلِ نه طلب کولے شي زمونږه د کتاب «التَّلْوِيْحُ فِي شَرْحِ التَّنْقِيْحِ» کښې.

تَشْرِيْحْ: قوله: و المجتهد: غرض د ماتن رحمه الله پدې عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوي چې «**مسئلة اصابة المجتهد و خطأه**» ده. مقصود پدې سره رد کول دي په بعض اشاعرؤ او معتزلؤ باندې. په مسئله مذکوره کښې دوه رائې دي. یوه رائې د بعض اشاعرؤ او د اکثر معتزلؤ ده دوی وائي: چې مجتهد په مسائل فرعیه کښې همیشه دپاره مُصیب دے دیته ډلے ته «**فرقه مصوبه**» وائي. دیمه رائې د ماتریدیه او د جمهور اهل السنة والجماعة ده دوی وائي: مجتهد په مسائل شرعیه فرعیه کښې کله حق ته رسیږي او کله خطأ کیږي هم. دې ډلے ته «**فرقه غیر مصوبه**» وائي.

قوله: في العقلیات: مراد د عقلیات نه هغه مسائل دي چې په داسې دلیل عقلي سره ثابت وي چې مستنبط من الکتاب ، و السنة والاجماع نه وي. لکه «**مسئلة وجود الباري تعالی ، مسئلة قدم الباري تعالی**» شو. او مراد د «**الشرعیات**» نه هغه احکام او مسائل دي چې د هغې په اثبات کښې عقل کافي نه وي بلکه سمع ته پکښې هم ضرورت وي ؛ ځکه چې اجتهاد په قطعیاتُ کښې او په هغه څه کښې چې په هغې کښې اعتقاد جازمه لازم وي من اصول الدین دي په هغې کښې اجتهاد د مجتهد نه چلیږي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله عليه: ﴿١﴾.. مخالفين د دعوى به ذكر كړي په مسئله مذكوره كښې «**و ذهب بعض الاشاعرة**» سره. ﴿٢﴾.. مقام الاختلاف به ذكر كړي «**و هذا الاختلاف مبنى**» سره. ﴿٣﴾.. بيان الاختلاف به اوكړي تفصيلا «**و تحقيق هذالمقام**» سره. ﴿٤﴾.. دلائل د محققين به ذكر كړي «**و الدليل على ان**» سره.

قوله: و هذا الاختلاف: ٢ـ مقام د اختلاف ذكر كوي چې دا اختلاف اختلاف بنائی دے اصلي ندے ، اصل په يوه بله مسئله كښې اختلاف دے ، هغه دا چې د الله تعالى د طرف نه په هره حادثه كښې حكم معين شته كنه په مسائل اجتهاديه كښې حكم هم هغه دے چې رائى د مجتهد هغې ته ورسيږي ؟

قوله: و تحقيق هذا: ٣ـ شارح رحمة الله عليه پدې ځائى كښې څلور صورتونه جوړ كړي دي چې په مسائل اجتهاديه كښې څلور احتمالات دي.

١ـ احتمال دا چې «**لَاحُكْمَ فِى المسئَلَةِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ قَبْلَ الْاِجْتِهَادِ بَلِ الْحُكْمُ مِا اَدّٰى اِلَيْهِ رَاٰىُ مُجْتَهِدٍ**» دا مذهب د عام معتزلؤ دے پدې صورت كښې په يوه مسئله كښې حكم متعدد كيدے هم شي مثلا: عند الشافعي رحمة الله عليه په وينه او قے سره اودس نه ماتيږي او د امام ابوحنيفة رحمة الله عليه په نيز باندى ماتيږي لهذا په يوه مسئله كښې به په يو وخت كښې دوه حكمه حق شي چې اودس ماتيدل او نه ماتيدل دي. اګر چې د دوى بيا په خپل مينځ كښې اختلاف دے ، بعض وائى دواړه حكمه به برابر وى په حقيقت كښې ، او بعض وائى: چې نه يو پكښې حق وى او بل نه خو دغه حق او غير حق به غير معلوم وى. دا مذهب بعض اشاعرؤ ته هم منسوب دے لكه چې شارح رحمة الله عليه بره ذكر كړى دى.

٢ـ احتمال دا چې: «**اَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَ لَا دَلِيْلَ عَلَيْهِ**» بلكه خبردارے پدې باندى په شان د خبردارى د خزانے دے يعنى يو اتفاقى امر اوس چا چې دغه حكم اوموندہ د هغه دوه اجره شو او چا چې ونه موندو د هغې دپاره فقط د مشقت اجر شو. دا مذهب د بعض فقهآء او متكلمين دے.

٣ـ احتمال دا چې «**اَنَّ الحكم معلومٌ و عَلَيْه دليلٌ قطعِيٌّ و المجْتَهِدُ مَاْمُورٌ بطَلَبِه**» دا مذهب هم د بعض متكلمين دے ، بيا د دوى په خپل مينځ كښې اختلاف دے پديكښې چې آيه دغه مخطى مستحق د عذاب دے كنه دے ، او دا چې كه يو قاضى فيصله په دغه اجتهاد كړى وى ؛ نو په صورت د خطأ كښې به دغه فيصله ماتيږي كنه ؟...

٤ـ احتمال دا چې «**اَنَّ الحكْمَ معَيَّنٌ و عَلَيْه دَلِيْلٌ ظَنِّىٌّ اِن وَجَدَهُ المجْتَهِدُ اَصَابَ و اِنْ فَقَدَهُ اخطأ**» دا مذهب د محققين دے او هم دا مذهب مختاره د شارح رحمة الله عليه دے او وجه د ترجيح ئى ورلره هم ذكر كړى ده. چې مجتهد په اصابت باندى مكلف ندے ؛ ځكه چې احكام پټ او جور دى معلومول ئى مشكل دى. بنا پدى مذهب باندى په عدم اثم د مجتهد كښې اختلاف نشته بلكه اتفاق دے ګناهګار خو ندے البته اختلاف پديكښې دے چې آيه دے خطأ ابتداءً او انتهاءً دواړه دے كه نه انتهاءً خطأ شوے دے. د ابتداءً مقصد دا دے چې په دليل كښې خطأ شي ، او انتهاء دا چې په حكم كښې خطأ شي ، د شيخ ابو منصور ماتريدى رحمة الله عليه رائى دا ده چې كومه مجتهد خطأ شي ؛ نو دا په دليل او حكم دواړو كښې خطأ وى. او بعض وائى چې نه په دليل كښې صحيح دے ؛ ځكه

چې خومره شرائط دی د هغې موافق ئې دغه دلیل ظني ذکر کړے دے خو په حکم کښې خطأ شو.

قوله: و الدلیل علی ان: ٤۔ دلائل د حق مذهب ذکر کوي چې هغه مذهب د محققین دے او د فرقه غیر مصوبیے دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ د دې دپاره څلور دلائل ذکر کوي چې تفصیل ئې لاندې دے.

قوله: الاول قوله تعالی: حاصل د دلیل دا دے چې داؤد عَلَیْہِ السَّلَامُ چې جلیل القدر پیغمبر دے د نبوت سره الله تعالی ده ته د سلطنت او قضاوت منصب هم ورکړے وو، یوه ورځ دوه کسان راغله چې د یو بیزې د بل په فصل کښې د شپے سریدلے وې او پټے ئې ورلره چقولے وو، داؤد عَلَیْہِ السَّلَامُ فصیله دا اوکړه چې بیزې ئې فصل واله ته حواله کړے چې چونکه ستا نقصان دومره شوے دے څومره چې د بیزو قیمت دے لهذا ټولے بیزے ستا حق کیږي. په دغه وخت کښې سلیمان عَلَیْہِ السَّلَامُ هم موجود وو هغه او ویل: که بابا اجازت کوي؛ نو څه به داسې صورت د فیصلے ذکر کړم چې د فریقین به پکښې لحاظ وي. داؤد عَلَیْہِ السَّلَامُ ورته او ویل: څه صورت دے؟ سلیمان عَلَیْہِ السَّلَامُ او ویل: چې بیزې دې د فصل مالک ته حواله شي چې هغه ئې د شودو "پیو" وغیره نه فائده حاصلوي، او د بیزو مالک ته دې پټے حواله شي چې دے تر هغه وخته پورې سنبالښ او خدمت کوي تردې چې مخکیني حالت ته ورسیږي، پس د هغې نه به بیزې خپل مالک ته او پټے خپل مالک ته حواله شي، حضرت داؤد عَلَیْہِ السَّلَامُ د دې فیصلے تصویب اوکړو او خوشحاله شو، الله تعالی په سورة الانبیاء کښې د دې واقعے تذکره کړې ده فرمائي: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (٧٨) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ ﴿الأنبياء: ٧٨، ٧٩﴾ د دې واقعې نه معلومه شوه چې د سلیمان عَلَیْہِ السَّلَامُ فیصله اصوبه وه؛ ځکه داؤد عَلَیْہِ السَّلَامُ هغې ته رجوع اوکړه او د الله تعالی هم دغه فیصله وه، اوس که هره یوه فیصله حقه او صحیح وه؛ نو بیا د سلیمان عَلَیْہِ السَّلَامُ په خصوصیت سره د ذکر کولو او هغې ته د فهم د نسبت کولو هیڅ معنی او مقصد نه جوړیږي.

د دې واقعے نه تقریبا شپږ خبرې معلومے شوے. ١۔ اجتهاد برحق امر دے او څوک چې هم د اجتهاد اهلیت لري د هغې دپاره اجتهاد کول پکار دي. ٢۔ انبیاءُ هم اجتهاد کړے دے؛ ځکه د دې دواړو پیغمبرانو فیصله په اجتهاد باندې وه نه چې په وحی سره. ٣۔ پیغمبر په خپل اجتهاد کښې خطأ کیدے شي او دا د نبوت سره منافي نده؛ نو غیر نبي خو په طریق اولی سره خطأ کیدے شي. ٤۔ په اجتهادي خطائی سره مجتهد نه ګناهکاریږي. ٥۔ یو اجتهاد په بل اجتهاد سره ماتیدلے شي البته په اجتهاد سره نص نه شي ماتیدلے. ٦۔ پیغمبر په اجتهادي خطائی باندې برقرار نه شي پاتې کولے بلکه په څه نه څه ذریعه سره تنبیه ورکولے شي.

قوله: الثاني الاحادیث: دویم دلیل ذکر کوي چې دلالت کونکې هغه احادیث او آثار چې په هغې کښې تردید ذکر دے د اجتهاد په باره کښې د صواب او خطأ، او دغه روایات اګر چې تفصیلا احاد دي خو معنیً متواتر دي. اول حدیث د «عشر حسنات» واله شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے او امام حاکم په خپل مستدرک کښې هم د دې غونډے روایت ذکر کړے دے ﴿المستدرك علی

الصحيحين للحاكم:٤/ ٩٩﴾(١) او دويم حديث «د أجرين» صحيحينُ ذكر كړے دے په روايت د عمرو بن العاص رضي الله عنه باندى. (٢) او دريم چې اثر د عبد الله بن مسعود رضي الله عنه دے مختلف كتابونو ذكر كړے دے لكه «**ترمذى ، ابوداؤد ، بيهقى ، دارمى ، نسائى**» (٣) وغيره. دغه شان د بعض صحابه كرام نسبت د خطأ بعض نورو ته هم په تواتر سره ثابت دى ، اوس كه ټول اجتهادات حق وى ؛ نو دا احاديث او روايات به بے معنى شى.

قوله: الثالث أن القياس مظهر: دريم دليل دا دے چې دا خبره اتفاقى ده چې قياس مظهر دے مثبت ندے ، يعنى كوم څيز چې په قياس سره معلوم شى دا په قياس سره ثابت ندے بلكه حقيقة دا په نص سره ثابت دے قياس ئې صرف اظهار اوكړو ، او اجماع د علمآء ده پدى خبره باندى حق په ماثبت بالنص كښې به يو وى متعدد نه ، لهذا په يوه مسئله كښې په اجتهادينُ كښې به يو حق او بل يقينًا خطأ وى.

قوله: الرابع أنه لا تفرقة: آخرى دليل دا دے چې زمونږه په شريعت كښې چې كوم احكام وراد دى په هغى كښې تفرقه بين الاشخاص نشته ، چې فلانكے مجتهد به اجتهاد كوى او فلانكے به نه كوى ، بلكه هر څوک چې په شرائطُ د اجتهاد برابر وى اجتهاد كولے شى ، اوس كه هر اجتهاد ته مونږه حق او صحيح او وايو ؛ نو ډيره كرته به لازم شى متصف كيدل د يو فعل په حُكمينُ متنافينُ باندى ، پدى شان چې يو فعل به هم منع شى او هم به مباح شى ، هم به صحيح شى او هم به فاسد شى او هم واجب او هم به غير واجب شى. مثلا: د امام ابوحنيفه رحمة الله عليه په نيز باندى د بدن نه په وينى وتلو سره اودس ماتيږى او د امام شافعى رحمة الله عليه په نيز باندى نه ماتيږى ، اوس په مونځ كښې يو كس زخمى شو او وينه ترينه جارى شوه او دا دواړه اجتهاده صحيح شى ؛ نو د دى مونځ پوره كول د دغه كس دپاره هم ممنوع دى او هم جائز دى ، او دغه مونځ هم صحيح دے او هم فاسد دے ، او سر ته رسول د دى مونځ هم واجب دى او هم غير واجب دى. او كه يو اجتهاد صحيح او بل خطأ شى ؛ نو دا تنافى نه شى راتلے. **والله أعلم و علمه أتم.**

---

(١)... و تمام الحديث: أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لِعَمْرٍو: «اقْضِ بَيْنَهُمَا» فَقَالَ: أَقْضِي بَيْنَهُمَا وَأَنْتَ حَاضِرٌ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «نَعَمْ عَلَى أَنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ أُجُورٍ وَإِنِ اجْتَهَدْتَ فَأَخْطَأْتَ فَلَكَ أَجْرٌ»﴿المستدرك على الصحيحين للحاكم:٤/ ٩٩﴾

(٢) ... و تمام الحديث: عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ» ﴿صحيح البخارى: ٩/ ١٠٨﴾

(٣)... كما رواه الامام النسائى فى سننه: عَنْ عَبْدِ اللهِ أَنَّهُ أَتَاهُ قَوْمٌ فَقَالُوا إِنَّ رَجُلًا مِنَّا تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يَفْرِضْ لَهَا صَدَاقًا وَلَمْ يَجْمَعْهَا إِلَيْهِ حَتَّى مَاتَ فَقَالَ عَبْدُ اللهِ: مَا سُئِلْتُ مُنْذُ فَارَقْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشَدَّ عَلَيَّ مِنْ هَذِهِ فَأْتُوا غَيْرِي فَاخْتَلَفُوا إِلَيْهِ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ قَالُوا لَهُ فِي آخِرِ ذَلِكَ مَنْ نَسْأَلُ إِنْ لَمْ نَسْأَلْكَ وَأَنْتَ مِنْ جِلَّةِ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا الْبَلَدِ وَلَا نَجِدُ غَيْرَكَ قَالَ سَأَقُولُ فِيهَا بِجَهْدِ رَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ وَاللهُ وَرَسُولُهُ مِنْهُ بُرَآءُ ، أُرَى أَنْ أَجْعَلَ لَهَا صَدَاقَ نِسَائِهَا لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ وَلَهَا الْمِيرَاثُ وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا. قَالَ: وَذَلِكَ بِسَمْعِ أُنَاسٍ مِنْ أَشْجَعَ فَقَامُوا فَقَالُوا نَشْهَدُ أَنَّكَ قَضَيْتَ بِمَا قَضَى بِهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي امْرَأَةٍ مِنَّا يُقَالُ لَهَا بَرْوَعُ بِنْتُ وَاشِقٍ قَالَ فَمَا رُئِيَ عَبْدُ اللهِ فَرِحَ فَرْحَةً يَوْمَئِذٍ إِلَّا بِإِسْلَامِهِ. ﴿سنن النسائى: ٦/ ١٢٢﴾

بَيَانُ مَسْئَلَةِ تَفَاضُلِ الْبَشَرِ وَ الْمَلَائِكَةِ

﴿وَرُسُلُ الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ، وَ رُسُلُ الْمَلَائِكَةِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ وَعَامَّةُ الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ﴾ اَمَّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ فَبِالْاِجْمَاعِ بَلْ بِالضَّرُوْرَةِ، وَ اَمَّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَ عَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ فَبِوُجُوْهٍ، اَلْاَوَّلُ اَنَّ اللهَ تَعَالٰى اَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُوْدِ لِاٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلٰى وَجْهِ التَّعْظِيمِ وَ التَّكْرِيمِ بِدَلِيلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيسَ: اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِىْ كَرَّمْتَ عَلَيَّ، وَ اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِىْ مِنْ نَارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ، وَ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ الْاَمْرُ لِلْاَدْنٰى بِالسُّجُوْدِ لِلْاَعْلٰى دُوْنَ الْعَكْسِ. اَلثَّانِىْ اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ اَهْلِ اللِّسَانِ يَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا الْاٰيَةَ، اَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُ اِلٰى تَفْضِيلِ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَ بَيَانُ زِيَادَةِ عِلْمِهٖ وَ اِسْتِحْقَاقِهِ التَّعْظِيمَ وَ التَّكْرِيمَ. اَلثَّالِثُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: اِنَّ اللهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرَاهِيمَ وَ اٰلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِيْنَ، وَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ، وَ قَدْ خُصَّ مِنْ ذٰلِكَ بِالْاِجْمَاعِ تَفْضِيلُ عَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ فَبَقِيَ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِيْمَا عَدَا ذٰلِكَ، وَ لَا خِفَآءَ فِىْ اَنَّ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ ظَنِّيَّةٌ يُكْتَفٰى فِيْهَا بِالْاَدِلَّةِ الظَّنِّيَّةِ. اَلرَّابِعُ اَنَّ الْاِنْسَانَ قَدْ يُحَصِّلُ الْفَضَائِلَ وَ الْكَمَالَاتِ الْعِلْمِيَّةَ وَ الْعَمَلِيَّةَ مَعَ وُجُوْدِ الْعَوَائِقِ وَالْمَوَانِعِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَ الْغَضَبِ وَسُنُوْحِ الْحَاجَاتِ الضَّرُوْرِيَّةِ الشَّاغِلَةِ عَنْ اِكْتِسَابِ الْكَمَالَاتِ وَلَا شَكَّ اَنَّ الْعِبَادَةَ وَكَسْبَ الْكَمَالِ مَعَ الشَّوَاغِلِ وَالصَّوَارِفِ اَشَقُّ وَ اَدْخَلُ فِى الْاِخْلَاصِ فَيَكُوْنُ اَفْضَلُ.

ترجمه: او رسولان د انسانانو غوره دي د رسولانو د ملائکو نه، او رسولان د ملائکو غوره دي د عامو انسانانو نه، او عام انسانان غوره دي د عامو ملائکو نه، هر چې غوره والے د رسولانو د ملائکو دے په عامو انسانانو باندې؛ نو ثابت دے په اجماع د امت سره بلکه بديهي دے، او هر چې غوره والے د رسولانو د انسانانو دے په رسولانو د ملائکو باندې، او د عامو انسانانو دے په عامو ملائکو باندې، پس په څو وجوهٔ سره دے: اول دا چې الله تعالی امر کړے دے ملائکو ته په سجده کولو آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته په طريقے د تعظيم او اعزاز سره، په وجه د وينا د الله تعالی چې حکايت کوی د شيطان نه «اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِىْ الاية» يا ستا خيال دے دا هغه کس دے چې تا عزمند کړے دے ده لره په ما باندې، او څه غوره يم د ده نه څه دې پيدا کړے يم د وُور نه او دے دې پيدا کړے دے د ختے نه، او تقاضا د حکمت حکم کول دی ادنی ته د سجدے کولو دپاره د اعلی نه په عکس سره، دويم: دا چې بيشکه هر واحد د ژبے واله پوهه حاصلوی د دې قول د الله تعالی نه «وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ» او وېخودل آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته نومونه ټول «آيت ولوله» چې بيشکه مقصود د تعليم الاسمآء نه بيان د فضيلت د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ دے په ملائکو باندې او بيان د زيادت د علم د ده او د مستحق کرځيدلو د تعظيم او عزت د ده دے، دريم: دا وينا د الله تعالی: بيشکه الله تعالی غوره کړے دے آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ او نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ او آل د ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ او آل د عمران لره په عالَم باندې، او ملائک هم د عالَم د قبيلے نه دی، او بيشکه خاص شوی دی د دينه په اجماع سره تفضيل د عامو انسانانو په رسولانو د ملائکو باندې، پس آيت پاتې شو عمل کړے شوے په علاوه د رسل الملائکه باندې، او پټ والے نشته دے پديکښې چې دا مسئله ظنيه ده اِکتفی کيدے شی پديکښې په دلائل ظنيه باندې، څلورم: دا چې بيشکه انسان ډير کرته حاصلوی فضائل او کمالات علميه او عمليه سره د وجود د رکاوټونو او موانعُ نه چې شهوت او غضب او راتګ د حاجاتِ ضروريه مشغوله کونکو دے د حاصلولو د کمالاتُ نه، او شک نشته چې بيشکه عبادت او حاصلول د کمالاتُ سره د مشغولتيا کانو او اړونکو اشيآء نه ډير زيات ګران او ډير دخله لرونکے په اخلاص کښې دی پس کرځی دا غوره.

تشریح: قوله: ورسل البشر: ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره يوه بله مسئله اختلافيه ذکر کوی چې ديته وائی «مسئلة تفاضل البشر والملائكة» يعنې په انسانانو او ملائکو کښې کومه جنس غوره دے،

پدی مسئله کښې اختلاف دے او دری مذاهب دی پکښې چې شارح رحمه‌الله ترینه دوه ذکر کړی دی. (۱)

ماتن رحمه‌الله دلته دری دعوی د اهل السنة والجماعة رانقل کړی دی ، اوله دعوی دا چې «**رسل البشر افضل من رسل الملائكة**» دویمه دعوی دا چې «**رسل الملائكة افضل من عامة البشر**» دریمه دعوی دا چې «**عامة البشر افضل من عامة الملائكة**»

أغرض الشارح رحمه‌الله : ﴿۱﴾.. د اولے دعوی دلیل به ذکر کړی «**أما تفضيل رسل الملائكة**» سره. ﴿۲﴾.. د دویمے او دریمے دعوی دپاره به څلور دلائل د اهل السنة والجماعة ذکر کړی «**و أمّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْبَشَرِ .... فَبِوُجُوْهِ الاول**» سره. ﴿۳﴾.. مخالفين د دویمے او دریمے دعوی به ذکر کړی «**وَ ذهبَتِ المعتزلة و الفلاسفة**» سره. ﴿٤﴾.. څلور دلائل به د دوی ذکر کړی «**و تمَسَّكُوا بِوُجُوه**» سره. ﴿۵﴾.. د هر دلیل د مخالفین جواب به اوکړی «**و الجواب**» سره.

قوله: أما تفضيل رسل الملائكة: ١ـ چونکه اوله دعوی اجماعی ده د فریقین پکښې اتفاق دے ؛ څکه شارح رحمه‌الله وائی: «**فبالاجماع**» بلکه شارح رحمه‌الله وائی دا خبره بدیهی ده.

قوله: الاول ان الله تعالى: د اول دلیل حاصل دا دے چې د سورة البقره په آیت نمبر ۳٤ کښې امر بالسجود کړے ملائکو ته آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته ، او دا سجده د تعظیم او تکریم په بنیاد ده وه ؛ دلیل ئی د کتاب الله دوه آیتونه دی. ١ـ دا چې کله شیطان انکار اوکړو د سجدے نه او الله تعالى ترینه تپوس اوکړو چې دا ولی ؟ نو د شیطان جواب دا وو: {**أَرَأَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ**} ﴿الإسراء: ٦٢﴾ ٢ـ او بل ځائے وائی: {**أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ**} ﴿الأعراف: ١٢﴾ اوس په قانون د «**الْقُرْآنُ يُفَسِّرُ بَعْضَهُ بَعْضًا**» باندی معلومه شوه چې دا سجده د تعظیم او تکریم په بنیاد وه او امام جصاص رحمه‌الله هم پدی مقام کښې فرمائی: **وَظَاهِرُ ذٰلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَّكُوْنَ آدم مُفَضَّلًا مُكَرَّمًا** ﴿احكام القرآن للجصاص : ١/ ٣٧﴾ او تقاضا د حکمت امر کول دی ادنی ته دپاره دأعلی ، لهذا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ أعلی او ملائک ادنی شو. او قائل بالفصل نشته چې آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ اعلی شو ؛ نو ټول انبیاء اعلی شو د ملائکو نه.

---

(۱).. هغه دری مذاهب دا دی: ١ـ **تفضيل الملائكة على البشر مطلقًا.** دا مذهب د معتزلو ، فلاسفو ، بعض أشاعرو ، او ابن حزم ظاهری دے او بعض صوفیه د اهل السنة والجماعه هم دیته میلان کړے.

٢ـ **تفضيل الأنبياء و صالح البشر على الملائكة.** دا مذهب د جمهورُ اهل السنة و الجماعه دے او د اکثر اشاعرو هم دا رائی ده.

٣ـ قول د توقف دے ؛ څکه ادله پکښې متعارض دی. البته دا داسی مسئله ده چې ډیر زیات اختلافات پکښې شوی دی او جانبینُ د استدلالات انبارونه لکولی دی او په هغې ردونه او د رد جوابونه خلقو کړی دی حتّی چې خلقو پکښې افراط تفریط کړے دے بعض وائی: «**مِنَّا الْأَنْبِيَاءُ وَ مِنَّا الْأَوْلِيَاءُ وَ الشُّهَدَاءُ**» بعض پدی خبره رد کړے دے چې ولی ملائک داسی نه شی ویلے «**أَلَيْسَ مِنْكُمْ فِرْعَوْنُ وَ هَامَانُ وَ قَارُوْنُ وَ أَبُوْجَهْلٍ وغَيْرُهُمْ وَ أَلَيْسَ مِنْكُمْ مَنِ ادَّعَى الرُّبُوْبِيَّةَ**» البته محققین د اهل العلم وائی چې دا مسئله دومره اهمه نده چې پدیکښې دی دومره نزاع وشی چې جدال او منافرت ته مفضی شی ، امام بیهقی رحمه‌الله فرمائی: «**و الأَمْرُ فيه سَهْلٌ وليس فيه من الفائدة إلّا معرفةُ الشَّيْءِ على ما هُوَ بِهِ**» ﴿شعب الايمان: ١/١٨٢﴾ او امام طحاوی رحمه‌الله فرمائی: «**و كُنْتُ تَرَدَّدْتُ فی الكلام على هٰذه المسْئَلة لِقِلَّةِ ثَمَرَتِهَا وَ أَنَّهَا قريب مِمَّا لايعنى و مِنْ حُسْنِ كلام المرء تركه ما لا يَعْنِيْهِ**» ﴿شرح الطحاوية: ٢٧٨﴾ بیا مخکښې وائی: «**و حاصل الكَلَام أنّ هٰذه المسْئلة مِنْ فضُول المسَائل و لِهذا لم يتعرَّض لَهَا كثيرٌ من أهل الأُصُوْلِ**» ﴿شرح الطحاوية: ٢٨٨﴾ او حقیقت هم داسی دے ؛ څکه چې نه خو پدی مسئله پورې یو اصل د اصول العقائد موقوف دے او نه پورې یو لوئ مقصد د امورِ دینیه متعلق دے ، او نه پدیکښې متقدمینُ څه دلچسپی اغستی ده بلکه دا مسئله متأخرین کرمه کړی ده او پدیکښې ئی بحث مباحثے ، مناظرے او مجادلے کړی دی. والله اعلم

قوله: الثانی أن کل واحد: دويم دليل هم تعلق د کتاب الله سره ساتی. هغه دا چې په سورة البقره کښې د آدم عَلَيْهِ السَّلَام واقعه بيان شوی ده په هغې کښې فرمائی: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ ﴿البقرة: ٣١﴾ د دی آيت کريمه نه هر يو اهل لسان دا معلوموی چې مقصود د دی تعليم تعلم نه بيان د تفضيل او فوقيت د آدم عَلَيْهِ السَّلَام دے په ملائکو باندی او بيان د دی دے چې آدم عَلَيْهِ السَّلَام د علم په اعتبار سره د ملائکو نه اعلی دے او دا چې هم دے مستحق د تعظيم او تکريم دے ، او دا مفسرين هم ذکر کړی دی چې کله الله تعالی د آدم عَلَيْهِ السَّلَام د پيدايش فيصله اوکړه ؛ نو ملائکو اوويل: چې دا خو د الله تعالی خوښه ده چې څه پيدا کوی خو دومره ده چې زمونږه نه به أکرم ، أفضل او أعلَم مخلوق پيدا نه شی بلکه اکرم ، أفضل او أعلم به خامخا مونږه يو ، پس الله تعالی دويته اوخودله چې آدم عَلَيْهِ السَّلَام ستاسو نه ډير افضل دے او په علم کښې ستاسو نه اعلی دے ، او هم دے لايق د تعظيم او تکريم دے. (١)

قوله: الثالث قوله تعالی: دا دليل د آخری دواړو دعوو سره تعلق لری ، هغه دا چې پدی آيت کريمه کښې د آدم عَلَيْهِ السَّلَام او نوح عَلَيْهِ السَّلَام چې من رسل البشر دی غوره والے د تمام عالم نه ثابت دے او په تمام عالم کښې ملائک او رسل الملائکه هم داخل دی. دويم دا چې په آيت کښې د آل ابراهيم او آل عمران چې عامة البشر پکښې هم شته غوره والے ثابت دے په عالَم باندی ، او ملائکه من جملة العالم دی لهذا آل ابراهيم او آل عمران د ملائکو نه افضل شو.

قوله: و قد خص من ذلک: دفع د اعتراض ده ، چې کله په ضمن د آل ابراهيم او آل عمران کښې عامة البشر افضل شو د عالَم نه او بل طرف ته ملائک هم من جملة العالم دی ؛ نو په ملائکو کښې خو رسل الملائکه هم داخل دی ؛ نو عامة البشر د رسل الملائکه نه هم افضل شو او دا خو د دويمے دعوی نه خلاف ده ؟ شارح رحمه الله په مذکوره عبارت سره د دی اعتراض نه جواب اوکړو چې رسل الملائکه د دينه په اجماع د امت سره خاصل کړے شوی دی ، البته آيت کريمه د رسل الملائکه نه په علاوه ملائکو کښې معمول بها دے.

قوله: و لا خفاء فی أن هذه: دفع د بل اعتراض ده: چې کله رسل الملائکه د آيت نه خاص ؛ نو دا آيت عام مخصوص عنه البعض شو ، او عام مخصوص عنه البعض إفاده د ظن کوی ، بل طرفته دا مسئله د عقيدی سره تعلق ساتی او په عقائدُ کښې ظنيات نه چليږی بلکه د دی ثبوت په قطعياتُ او يقينياتُ باندی کيږی ؟ **جواب:** عقائد دوه قسمه دی : ١۔ هغه چې په هغې کښې مطلوب يقين وی دا قسمه عقائد په ظنياتُ نه ثابتيږی بلکه قطعی دليل غواړی. ٢۔ هغه چې په هغې کښې مطلوب ظن وی دا قسمه عقائد په ظنياتُ هم ثابتيږی دليل قطعی ته پکښې هيڅ قسم ضرورت نه وی ، چونکه په «مسئلة التفاضل» کښې مطلوب ظن دے ؛ ځکه دا دومره أهمه مسئله نده لهذا پديکښې ظن کافی کيږی.

---

(١)... لکه علامه بغوی رحمه الله المتوفی ٥١٠ هـ په خپل تفسير معالم التنزيل کښې فرمائی: وَذَلِكَ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ قَالُوا: لَمَّا قَالَ اللهُ تَعَالَى: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} لِيَخْلُقْ رَبُّنَا مَا شَاءَ فَلَنْ يَخْلُقَ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَّا وَإِنْ كَانَ فَنَحْنُ أَعْلَمُ مِنْهُ لِأَنَّا خُلِقْنَا قَبْلَهُ وَرَأَيْنَا مَا لَمْ يَرَهُ. فَأَظْهَرَ اللهُ تَعَالَى فَضْلَهُ عَلَيْهِمْ بِالْعِلْمِ وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. ﴿تفسير البغوی: ١/ ٨٠﴾

قوله: الرابع أن الانسان قد يحصل: دا خلورم دليل د اهل السنة والجماعه عقلي دليل دے: چې انسان د ملائکو ځکه افضل دے چې انسانان هم کمالات حاصلوی او ملائک هم، خو انسان کمالات حاصلوی سره د موانع نه او ملائک کمالات حاصلوی بغير د موانعُ نه، او کسب الکمال مع الموانع يقينًا چې أعلى أفضل دے؛ نو صاحب د دغه کمال به هم افضل وی، او پدی هر ذی عقل پوهه دے، مثلاً: يو بينا انسان د خپل نظر حفاظت کوی او غلط ئې نه استعمالوی دا د ده کمال کنړلے شی خلق وائی دا ډير خه انسان دے، خو د نابينا دپاره دا د کمال صفت نه شی گرځيدے او نه ئې څوک پرې ستاينه کوی؛ ځکه هغه غلط نظر استعمالولے نه شی.

وَذَهَبَ الْمُعْتَزِلَةُ وَ الْفَلَاسِفَةُ وَ بَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ إِلَى تَفْضِيلِ الْمَلَائِكَةِ، وَتَمَسَّكُوْا بِوُجُوْهٍ: اَلْأَوَّلُ اَنَّ الْمَلَائِكَةَ اَرْوَاحٌ مُجَرَّدَةٌ كَامِلَةٌ بِالْعَقْلِ مُبَرَّءَةٌ عَنْ مَبَادِي الشُّرُوْرِ وَ الْآفَاتِ كَالشَّهْوَةِ وَ الْغَضَبِ وَعَنْ ظُلُمَاتِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ قَوِيَّةٌ عَلَى الْأَفْعَالِ الْعَجِيْبَةِ عَالِمَةٌ بِالْكَوَائِنِ مَاضِيْهَا وَ اٰتِيْهَا مِنْ غَيْرِ غَلَطٍ. وَ الْجَوَابُ اَنَّ مَبْنٰى ذٰلِكَ عَلَى الْأُصُوْلِ الْفَلْسَفِيَّةِ دُوْنَ الْإِسْلَامِيَّةِ. اَلثَّانِيْ اَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعَ كَوْنِهِمْ اَفْضَلُ الْبَشَرِ يَتَعَلَّمُوْنَ وَ يَسْتَفِيْدُوْنَ مِنْهُمْ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى، وَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْأَمِيْنُ، وَ لَا شَكَّ اَنَّ الْمُعَلِّمَ اَفْضَلُ مِنَ الْمُتَعَلِّمِ. وَ الْجَوَابُ اَنَّ التَّعْلِيْمَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْمَلَائِكَةُ اِنَّمَا هُمُ الْمُبَلِّغُوْنَ. اَلثَّالِثُ اَنَّهٗ قَدِ اطَّرَدَ فِي الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ تَقْدِيْمُ ذِكْرِهِمْ عَلٰى ذِكْرِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَا ذٰلِكَ اِلَّا لِتَقَدُّمِهِمْ فِي الشَّرَفِ وَالرُّتْبَةِ. وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِتَقَدُّمِهِمْ فِي الْوُجُوْدِ، اَوْ لِاَنَّ وُجُوْدَهُمْ اَخْفٰى فَالْإِيْمَانُ بِهِمْ اَقْوٰى وَبِالتَّقْدِيْمِ اَوْلٰى. اَلرَّابِعُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ، فَاِنَّ اَهْلَ اللِّسَانِ يَفْهَمُوْنَ مِنْ ذٰلِكَ اَفْضَلِيَّةَ الْمَلَائِكَةِ مِنْ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذِ الْقِيَاسُ فِيْ مِثْلِهِ التَّرَقِّيْ مِنَ الْأَدْنٰى اِلَى الْأَعْلٰى يُقَالُ لَا يَسْتَنْكِفُ مِنْ هٰذَا الْأَمْرِ الْوَزِيْرُ وَ لَا السُّلْطَانُ وَ لَا يُقَالُ السُّلْطَانُ وَ لَا الْوَزِيْرُ ثُمَّ لَا قَائِلَ بِالْفَضْلِ بَيْنَ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِهٖ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، وَ الْجَوَابُ اَنَّ النَّصَارٰى اِسْتَعْظَمُوا الْمَسِيْحَ بِحَيْثُ يَتَرَفَّعُ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا مِّنْ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ اِبْنًا لَّهٗ لِاَنَّهٗ مُجَرَّدٌ لَا اَبَ لَهٗ وَكَانَ يُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَيُحْيِي الْمَوْتٰى بِخِلَافِ سَائِرِ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ بَنِيْ اٰدَمَ، فَرُدَّ عَلَيْهِمْ بِاَنَّهٗ لَا يَسْتَنْكِفُ مِنْ ذٰلِكَ الْمَسِيْحُ وَ لَا مَنْ هُوَ اَعْلٰى مِنْهُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَهُمُ الْمَلَائِكَةُ الَّذِيْنَ لَا اَبَ لَهُمْ وَلَا اُمَّ وَ يَقْدِرُوْنَ بِاِذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلٰى اَفْعَالٍ اَقْوٰى وَاَعْجَبَ مِنْ اِبْرَاءِ الْأَكْمَهِ وَ الْأَبْرَصِ وَاِحْيَاءِ الْمَوْتٰى فَالتَّرَقِّيْ وَ الْعُلُوُّ اِنَّمَا هُوَ فِيْ اَمْرِ التَّجَرُّدِ وَ اِظْهَارِ الْاٰثَارِ الْقَوِيَّةِ لَا فِيْ مُطْلَقِ الْكَمَالِ وَ الشَّرَفِ فَلَا دَلَالَةَ عَلٰى اَفْضَلِيَّةِ الْمَلَائِكَةِ، وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَ تَعَالٰى اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَ اِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَاٰبُ. ترجمه: او تګ کړے دے معتزلو او فلاسفو او بعض اشاعرو تفضيل د ملائکو ته، او دليل نيولے دے دوی په څو وجوه سره، اول «دليل» دا دے چې ملائک ارواح مجرده دی، په عقل کښې کامل دی، پاکې دی د اسبابُ د شرونو او آفتونو نه لکه شهوت او غضب شو، او پاکې دی د تيرُو د هيولی او صورت نه، طاقت لرونکی دی په ناشنا کارونو باندی، پوهه دی په واقعاتُ تيرشوو او راتلونکو باندی بغير د څه غلطيا نه. او جواب دا دے چې بيشکه بِنَا د دی دليل په اصول فلسفيه باندی ده نه په اسلاميه. دويم «دليل» دا چې انبيآء کرام سره د دينه چې افضل د انسانانو دی تعليم او إستفاده حاصلوی د دوينه په دليل د وينا د الله تعالیٰ: «خودنه کړی ده ته سخت طاقت واله» او دا وينا د الله تعالیٰ «نازل کړے دے په ده باندی قرآن روح الامين» او شک نشته پديکښې چې معلم افضل وی د متعلم نه، او جواب دا دے چې تعليم د طرفه د الله تعالیٰ نه دے او ملائک صرف رسونکی دی. دريم «دليل» دا چې بيشکه ډير زيات راغلی دی په کتاب الله او سنت رسول کښې تقديم د ذکر د ملائکو په ذکر د انبيآء کرام باندی، او دا ندے مګر د وجه د مخکښې والی د دوينه په شرافت او مرتبه کښې. او جواب دا دے چې دا د وجه د تقدُّم د دوينه په وجود کښې، او يا پدی وجه چې وجود د ملائکو ډير پټ دے

پس ایمان لرل په دوی باندې ډیر قوي دی او په مخکښې والی سره اولی دی. څلورم «دلیل» وینا د الله تعالی ده: «هیرګز انکار نه کوي مسیح (عیسی عَلَیْهِ السَّلَامُ) دا چې شي بنده د الله تعالی او نه مقرّبې فرښتې، بیشکه اهل لسان د دینه معلوموي أفضلیت د ملائکو په عیسی عَلَیْهِ السَّلَامُ باندې؛ ځکه چې قیاس په مثل د داسې کلام کښې ترقي وي د ادنی نه اعلی ته، وېلې کیږي «انکار نه کوي د دې کار نه وزیر او نه سلطان او داسې نه شي وېلې چې سلطان او نه وزیر» بیا نشته وینا کونکې په جدائی «فرق» په مینځ د عیسی عَلَیْهِ السَّلَامُ او د ده نه علاوه په نورو انبیآء کښې. او جواب دا دے چې بیشکه نصاراؤ لوئ ګڼرلې وو عیسی عَلَیْهِ السَّلَامُ لره په داسې شان سره چې «د دوی په زعم» پورته دے د دینه چې شي بنده د بندګانو د الله تعالی نه بلکه مناسب ده چې شي ځوے د الله تعالی؛ ځکه چې دے مجرد دے پلار ئې نشته، او وو دے چې روغول به ئې مورزادي روند او برګي مرض واله او ژوندي کول به ئې مړي، په خلاف د عامو بندګانو د الله تعالی د بنو آدم نه، پس رد اوکړو الله تعالی په دوی باندې پدې چې انکار نه کوي د عبادت د الله تعالی مسیح عَلَیْهِ السَّلَامُ او نه هغه څوک چې اوچت دی د ده نه پدې معنی کښې چې هغه ملائک هغه دي چې نه د دوی پلار شته او نه مور، او قدرت لرونکي دي د الله تعالی په حکم سره په ډیر قوي کارونو او په ډیر ناشنا د جوړولو د مورزادي روند او برګي مرض نه او د راژوندي کولو د مړو نه، پس ترقي او اوچت والے یقینًا چې په امر د تجرد کښې دے او په اظهار د آثار قویه کښې دے نه په مطلقِ کمال او شرف کښې، لهذا نشته دے «په آیت کښې» څه دلالت په افضیلت د ملائکو باندې، او الله سبحانه و تعالی ډیر پوهه دے په حق ته رسیدلو باندې او هم دغه الله تعالی مرجع او ځائے د واپسئ دے.

تَشْرِيحُ: قوله: و ذهبت المعتزلة: ۳ـ مخالفین د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د اولنئ او آخري دعوی درې ډلې دي. معتزله، فلاسفه، او د اهل السنة والجماعة نه ورسره بعض اشاعره ملګري شوي دي، شارح رحمۃ اللہ علیہ د دوی دعوی ذکر کړې ده.

قوله: و تمسكوا بوجوه: ۴ـ د دوی هم څلور دلائل دي چې شارح رحمۃ اللہ علیہ تفصیلا ذکر کړي دي. او د هر یو دلیل په جنب کښې ئې د هغې نه جواب کړے دے.

قوله الاول ان الملائكة: اول دلیل د دوی عقلي دلیل دے چې د دوی په اصول باندې بنا دے.

قوله: و الجواب ان مبنى هذا: دا د اول دلیل نه جواب دے چې دا استدلال ستاسو په کومو اصول فلسفیه باندې بنا دے دغه اصول مونږه نه منو؛ نو په هغې بنا دلیل به څه اومنو، خلق وائي: «ځه ئې نرخ نه منم او ته وائي درانه ئې تله»

قوله: الثانى أن الانبيآء: د دویم حاصل دا دے چې ملائک استاذان دي او انبیآء کرام ئې شاګردان دي او د استاذ مرتبه (اګر چې ناقابله وي) د شاګرد نه (اګر چې قابل وي» اوچته ده. شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کړے دے چې دا چا ویلي دي چې ملائک د انبیآء کرامُ استاذان دي، بلکه استاذ الله تعالی دے او ملائک مبلغین، سفیران او خادمان وو د دوارو په مینځ کښې، لهذا د خادم مرتبه د مخدوم نه ښکته وي.

قوله: الثالث انه قد اطرد: د دریم دلیل حاصل دا دے چې په قرآن او سنت باندې نظر واچولے شي؛ نو د ملائکو ذکر اکثر په انبیآء باندې مقدم وي، مثلا: {كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ} ﴿البقرة: ۲۸۵﴾ او بل فرمائي: {وَمَنْ يَّكْفُرْ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ} ﴿النساء: ۱۳۶﴾ او په حدیثِ جبرئیل کښې دي: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ «الحديث» ﴿صحیح مسلم: ۱/ ۲۹﴾ دا ټول دلائل د دې دي چې دا تقدم د وجه د تقدم شرفي او رتبي په وجه دے.

قوله: و الجواب ان ذلک لتقدمهم: د دی استدلال نه دری جوابه دی شارح رحمة الله علیه دوه کړی دی.
١ـ چې په نصوصُ کښې تقدم د ملائکو د تقدم شرفی او رتبې په وجه ندے شوے بلکه علت د دی دپاره تقدم فی الجود دے یعنی ملائک په وجود کښې د انسانانو او انبیآء کرام نه مخکښې دی؛ نو په ذکر کښې ئی هم مقدم کړے. ٢ـ پدی وجه چې چونکه ملائک مخفی دی په نظر باندی نه راځی؛ نو په دوی باندی ایمان لرل ډیر قوی دی د ایمان بالانبیآء نه؛ ځکه چې انبیآء کرام په سترګو لیدل کیدل، د خلقو سره ئی خبرے اترے کیدلے نو د دوی به وجود باندی هسی هم یقین راتلو خو ملائک داسی ندی. او ٣ـ جواب دا دے چې چونکه ایمان بالملائکه موقوف علیه د ایمان بالرسل دے؛ ځکه چې نبی په وحی باندی نبی جوړیږی، او وحی خو ملائک راوړی پدی وجه ئی ملائک په ذکر کښې مقدم کړی دی.

قوله: الرابع قوله تعالی لن یستنکف: څلورم استدلال د فریق مخالف د سورة النسآء د شپږمے سپارے دا آیت دے: {لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ أَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ} ﴿النساء: ١٧٢﴾ د دی آیت د اسلوب نه دوی استدلالِ داسی پیش کوی چې د دینه معلومیږی چې ملائک د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه افضل دی؛ ځکه په داسی موقع چې د دی نوعیت خبره څوک کوی؛ نو په هغی کښې ترقی کوی د ادنی نه اعلی ته، شارح رحمة الله علیه د هغی دپاره مثال پیش کړے دے د وزیر او سلطان، او زمونږه د اصطلاح موافق ئی واضح مثال داسی دے چې په یوه مدرسه کښې عمومی قانون وضع شی، او بیا د هغی حکم جاری شی چې «خبر دار دا داسی قانون دے چې هیڅ یو طالب العلم به هم د دی خلاف نه کوی او طالب العلم لا څه د دینه به استاذ هم خلاف نه کوی» خو داسی نه شی ویلے چې «د دی قانون نه به هیڅ یو استاذ هم خلاف نه کوی او استاذ څه چې طالب العلم به ترینه هم خلاف نه کوی» ځکه داسی کلام بیا تمسخر جوړیږی.

قوله: ثم لا قائل بالفصل: دفع د اعتراض ده، ستاسو استدلال د دی آیت کریمه نه تام ندے؛ ځکه ستاسو دعوی عامه ده چې ملائک د ټول انسانیت نه غوره دی او دلیل مو خاص دے پدی آیت کښې فضیلت د ملائکو صرف په عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ثابت شو، او خاص دلیل عامه دعوی نه ثابتیږی؟
جواب: کله چې په آیت کښې د ملائکو فضیلت په عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی ثابت شو؛ نو قائل بالفصل بین عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و غیرهم نشته، یعنی د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د نور انسانیت سره څه فرق نشته خو چې په عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ فضیلت ثابت شو داسی ده لکه په ټول انسانیت بشمول انبیآء کرام فضیلت ثابت شو لهذا دعوی او دلیل دواړه عام شو.

قوله: و الجواب ان النصاری: د جواب حاصل دا دے چې د آیت کریمه په اسلوب کښې یقینًا چې ترقی ده د انی نه اعلی ته، خو دا ترقی په کمال او شرف کښې نده بلکه دا ترقی په تجرد او په اظهار د اثار قویه کښې ده پدی شان چې د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ متبعین چې نصاری ورته وائی د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د تعظیم به دومره حد کښې قائل وو چې دے ئی د بندګانو د فهرست نه خارج کړے وو او زعم ئی دا کړے وو چې دا ابن الله تعالی «العیاذ بالله» دلیل ئی ورلره دا ویلو چې یو خو عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مجرد عن الاب دے، دویم دا چې داسی عجائب ترینه صادریږی چې عام انسانان هغه نه شی کولے، مثلا: د مورزادی ړوند او برګی لاعلاجه مریض روغول، مړی ژوندی کول، خبرداری ورکول خلقو ته پدی چې څه ئی خوړلی وی او څه ئی ذخیره کړی وی و غیره، الله تعالی پری رد اوکړو چې نه خو د دی امورُ

په وجه عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د الله تعالی د عبدیت نه انکار کوی او نه د دی امورُ په بنیاد د عبدیت نه وُځی ؛ ځکه چې د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه پدی امورُ کښې اعلی ملائک دی چې نه ئې مور شته او نه ئې پلار شته ، او دا د تجرد انتهاء ده ، او داسی عجیبه کارونه کوی چې د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ دغه کارونه د هغې مخې ته هیڅ هم ندی مثلاً: په یو وَزَرْ باندی څو کلی او چتول او اُلټه کول ، په یوه چغه قوی خلق مړه کول وغیره ، خو دغه ملائک د الله تعالی د عبدیت نه انکار نه کوی ؛ نو عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به ئې څه اوکړی ، لهذا د آیت کریمه نه د افضلیت د ملائکو استدلال نیول صحیح نه دی.

وَ صَلَّى اللهُ تَعَالىٰ عَلىٰ خَيْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِهٖ وَ صَحْبِهٖ اَجْمَعِيْنَ.

تمت الحمد لله رب العالمين

١٧ شعبان العظم ١٤٤٢ موافق ٣٠ مارص ٢٠٢١ یوم الثلثاء